

Interculturalidad en procesos de subjetivización

Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt



Interculturalidad en procesos de **subjetivización**

Reflexiones de **Raúl Fonet**



CONSORCIO INTERCULTURAL

Asociación Alemana para la Educación de Adultos

Ayuda en Acción

Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe

Consejo de Educación de Adultos de América Latina

Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe

Primera edición, 2009

Ernestina Loyo Camacho

Coordinación editorial

José Francisco Lara Torres

Ricardo Chávez Sánchez

Georgina Merino

Bibiana Riess Carranza

Ma. Guadalupe Escamilla Hurtado

Revisión de contenidos

Ma. Guadalupe Escamilla Hurtado

Ernestina Loyo Camacho

Erika Romero Ruiz

María Soledad Rico Suárez

Cuidado editorial

Erika Romero Ruiz

Diseño y formación tipográfica

Erika Romero Ruiz

Diseño de portada

D.R. © Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe
Barranca del Muerto núm. 275, piso 2, Col. San José Insurgentes
C.P. 03900, México, D.F.
Tels.: (55) 3601 1000 Exts. 12200 y 12255
<http://eib.sep.gob.mx>
correo-e: cgeib@sep.gob.mx

Se autoriza la reproducción, parcial o total, de esta obra siempre y cuando se cite la fuente, sea con propósitos educativos y sin fines de lucro.

ISBN 970-814-197-6

Impreso y hecho en México

Este programa es público y queda prohibido su uso con fines partidistas o de promoción personal.

Distribución gratuita. Prohibida su venta.

ÍNDICE

| | |
|--|----|
| PRESENTACIÓN | 5 |
| INTRODUCCIÓN | 7 |
| PRIMERA PARTE | |
| I. LA INTERCULTURALIDAD Y EL SUJETO SOCIAL EN EL CONTEXTO LATINOAMERICANO | 11 |
| II. DIÁLOGO INTERCULTURAL | 30 |
| III. PEDAGOGÍA INTERCULTURAL | 34 |
| SEGUNDA PARTE | |
| INTERCAMBIO DE OPINIONES Y COMENTARIOS | 47 |



CONSORCIO INTERCULTURAL

INSTITUCIONES QUE INTEGRAN EL
CONSORCIO INTERCULTURAL

Instituto de la Cooperación Internacional /
Asociación Alemana para la Educación de Adultos (IIZ/DVV)
Ursula Klesing Rempel
Representante

Ayuda en Acción (México)
Marco Antonio Castillo Ríos
Coordinador General

Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos
en América Latina y el Caribe (CREFAL)
Mercedes Calderón García
Directora General

Consejo de Educación de Adultos de América Latina (CEAAL)
Raúl Leis R.
Secretario General

Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB)
Secretaría de Educación Pública
Fernando I. Salmerón Castro
Coordinador General

PRESENTACIÓN

Este libro surge de un evento realizado los días 7 y 8 de marzo de 2008, en las instalaciones del CREFAL, en la ciudad de Pátzcuaro, Michoacán, donde se reunieron participantes de varias organizaciones que conforman el Consorcio Intercultural, además de otros invitados interesados en el tema de la interculturalidad.

Con el resultado de las reflexiones que se realizaron en ese espacio se realizó esta edición que busca acompañar a maestros, estudiantes y lectores en general en la introducción de las premisas conceptuales de Raúl Fornet-Betancourt, filósofo cubano-alemán cuyo pensamiento, junto con otros en América Latina, ha sido pilar en el desarrollo del pensamiento filosófico de los pueblos originarios de América.

Estas reflexiones nos permiten reconocernos como parte de un universo diverso, y analizar nuestra posición en él. Con el apoyo de una de las voces más reconocidas en el tema podemos profundizar en los aspectos relevantes de la interculturalidad e identificar mecanismos que nos permitan aportar nuestros conocimientos para la disminución de las desigualdades que nos muestra un mundo globalizado.

En el Consorcio, y en particular en la CGEIB, seguimos con el compromiso de compartir con los interesados en el tema de la interculturalidad para continuar desarrollando proyectos que abran las posibilidades de reconocer y apreciar la diversidad humana.

En la primera parte de esta obra, el filósofo comparte sus reflexiones sobre el proceso de subjetivización y la

alfabetización del contexto como cualidades de la interculturalidad y como deber de la educación. Comenta las relaciones entre el sujeto y el contexto, la escritura y la oralidad, el sujeto y el poder, el poder y la verdad, y lo definitivo de la verdad y su búsqueda.

En la segunda parte, la reflexión gira en torno al diálogo intercultural, comentando los desequilibrios de las culturas que generan “inclinaciones”, las culturas inclinadas, diálogos entre sujetos “inclinados”.

Por último, en una tercera parte, Fornet nos lleva a la reflexión de la pedagogía intercultural como orientadora hacia la calidad del ser humano que queremos, nos invita a incorporar la pluralidad de saberes, a reflexionar sobre la pedagogía y el espacio político, la autonomía y la desobediencia cultural, para terminar con la construcción de la conciencia humana.

Las preguntas de los asistentes a este espacio de reflexión se agruparon por temas y se incluyen en la parte final del libro, así como la “posición” de Raúl Fornet. Él mismo aclara que no son respuestas puntuales a las preguntas, sino su toma de posición antes ellas.

Esperamos que este sea un material en que las reflexiones personales puedan compartirse colectivamente entre maestros y educadores, alumnos e interesados en el tema, para continuar creciendo para ser cada día más “humanos”, más equitativos y para aprender a vivir juntos.

Coordinación General
de Educación Intercultural y Bilingüe

INTRODUCCIÓN

Varios son los temas que hoy en día inciden fuertemente en la construcción de propuestas educativas, formales y no formales, y que, desde diversas perspectivas, son trabajados. Género, ciudadanía, derechos humanos, desarrollo sustentable e interculturalidad son algunos de ellos.

Desde su tratamiento pedagógico se pretende contribuir a la generación/emergencia de condiciones de vida más equitativas, de sociedades más justas, con aspiraciones igualitarias y visiones esperanzadoras en un futuro en el cual hombres y mujeres, con toda la diversidad que nos caracteriza, vivamos en paz y armonía. No la utopía fantástica o inverosímil, sino la que nos hace caminar, como nos recuerda Eduardo Galeano.

Cada uno de los temas señalados, así como las diferentes propuestas educativas que les intentan dar vida y sentido, son discutidas desde posiciones políticas e ideológicas no sólo diversas, sino en ocasiones, contrarias. La lucha se da también en ese ámbito: la educación es actividad política, como pensaba Freire, por lo que no es de extrañar que en el tratamiento pedagógico de los temas referidos se manifiesten las diferentes posturas existentes, expresándose de manera abierta los intereses en pugna, u ocultándose en un discurso homogeneizador, aparentemente integrador.

Lo anteriormente señalado genera discusiones en distintos espacios educativos y académicos, pero no sólo en ellos. El presente trabajo es una aportación interesante a dichas discusiones. Los tópicos trabajados durante el seminario/diálogo, evento en donde se originó la gesta-

ción del libro, nos colocan en un lugar diferente para el tratamiento de los temas desarrollados.

Desde el cuestionamiento a los conceptos “base” (sujeto, interculturalidad, mediación, pedagogía intercultural), ante esa necesidad “academicista” que tenemos los “escolarizados” de intentar conceptualizarlos, hasta el lugar mismo desde el cual se intenta hacerlo, pasando por preguntas provocadoras y por reflexiones, producto de años de trabajo en el campo de la filosofía intercultural, el autor discurrió con el grupo, movilizó esquemas, sacudió certezas y disfrutó lúdicamente en ese espacio tiempo de construcción conceptual y de convivencia fraternal. Lo disfrutamos todos y todas.

No podía ser de otra manera, pues Raúl Fornet-Betancourt es un filósofo que escapa a denominaciones y escuelas encasilladoras, que produce pensamientos pensando, en un juego eterno del pensar, compartiendo sus pensamientos con los de otros y otras. Juega con los conceptos sin atraparlos en su definición. No es que los conceptos no sean importantes, sino que su papel no es el central; no se trata de arribar a conceptualizaciones consensuadas, sino de manejar los conceptos en ese intento perenne de comprender-explicar la complejidad de lo real.

Por otra parte, la sola creación de un espacio tiempo de intercambios con personas de diversa ideología, posturas políticas y concepciones acerca del mundo y sus demonios es ya un mérito grupal e institucional, en este mundo cada vez más radicalizado en posiciones maniqueas. Lo contrario aconteció durante los días del encuentro y ello fue igualmente formativo para los asistentes: saber que se puede dialogar y trabajar conjuntamente, a pesar de las diferencias.

Dos aprendizajes que consideramos importantes:

- a) No se trata de llegar a las mismas conclusiones, ni de pensar de la misma manera; la interculturalidad supone lo contrario. Se trata de respetar las diferencias y convivir con ellas
- b) El reconocimiento y respeto de la diversidad no es solamente discursivo, sino fundamentalmente práctico, es decir, no es en el decir sino en el hacer en donde se expresa de manera consecuente

Los demás aprendizajes son los propios, los de cada uno de los asistentes/participantes; algo quedó claro, todos aprendimos, pero sobre todo compartimos nuestra subjetividad. Savater menciona que la educación consiste en un intercambio de subjetividades. En ese evento, me parece, comprendimos el sentido de esas palabras.

Si bien la voz que queda impresa es la de Raúl Fornet-Betancourt, el presente libro es el producto de las discusiones, de los cuestionamientos, de las posturas presentadas, pues nos hizo hablar, y al interrogarle y cuestionarle, fue hilando ideas con esa sorprendente capacidad que tiene de tejerlas en el momento, de conectarlas con otros pensamientos, con otros conceptos: escuchar para devolver no conclusiones (aunque en ocasiones algunos esperaban eso), sino nuevas interrogantes u otros caminos de reflexión.

Agradezco al autor sus palabras, aliento vital del pensamiento, y al Consorcio Intercultural por decidirse a editar el libro y por permitirme expresar mi sentir pensar en estas breves palabras. El libro, no cabe duda, nos permitirá discutir sobre la interculturalidad de manera más abierta y plural, profunda y reflexiva, al tiempo que nos

abre la posibilidad de diseñar un planteamiento educativo que alimente la formación de educadores en el complejo ámbito de la interculturalidad.

Ernesto Rodríguez Moncada
CREFAL

Primera parte

I. LA INTERCULTURALIDAD Y EL SUJETO SOCIAL EN EL CONTEXTO LATINOAMERICANO

Considero que no hay que plantear la interculturalidad como algo que está fuera del contexto social, sino como la cualidad que constituye al sujeto mismo y al contexto mismo. La interculturalidad, en tanto que dimensión constitutiva de la contextualidad en la que estamos y somos, se logra o se malogra en los procesos de subjetivización, tanto personal como colectiva, en los que nosotros nos comprometemos.

Una primera afirmación si me permiten: No hay sujetos; hay más bien procesos de subjetivización. Éste es un punto sobre el que podríamos conversar después. Pero adelantemos que en estos procesos vamos adquiriendo subjetividad en la medida en que compartimos espacios rituales, de creencias, de convivencia, que han sido ya subjetivizados. Ser sujeto es heredar subjetividad. Nosotros somos herederos de subjetividad; ser sujeto es generar subjetividad. Y en ese sentido creo que lo primero que hay que hacer es aprender a leer, al menos parcialmente,

los procesos de subjetivización en que estamos, y por otra parte, saber leer un poco el contexto en que estamos.

La interculturalidad sería como una cualidad en la que vamos dejando de ser analfabetos de nosotros mismos, y analfabetos del contexto. Tenemos un doble analfabetismo: biográfico y contextual. Si queremos plantear la cuestión del sujeto social, tenemos que aprender a leer las biografías que han sido posibles dentro de los procesos de subjetivización que nos ha dado nuestra historia, concretamente en México, América Latina, o donde quieran. Pero, ¿qué biografías, colectivas o individuales –o identidades, si quieren llamarles de otra manera– posibilitan la historia de la subjetivización de los procesos que han existido?, ¿qué calidad han tenido esas biografías?, ¿dónde han fracasado?, ¿dónde han sido fragmentadas?, ¿dónde han sido machacadas las biografías, las identidades, la memoria, etc.? Preguntas como éstas son fundamentales para adentrarnos en el conocimiento de esa historia biográfica que arrastramos cuando usamos la palabra sujeto, siendo dicho conocimiento central para dejar de ser analfabetos de nuestras propias vidas.

La interculturalidad, como una pedagogía de la alfabetización biográfica, requeriría leer esa biografía en clave intercultural y no en una clave etnológica. En ese sentido, y encontrándonos en el primer punto sobre el sujeto social y colectivo, la pregunta que hay que hacerse es la siguiente: ¿qué se ha hecho de nosotros?, ¿desde dónde y por qué preguntamos por el sujeto? Entiendo que se trata de una pregunta contextual que explicita a su vez la cuestión misma del sujeto por el cual se pregunta: ¿por qué sujeto preguntamos? Esto quiere decir que tenemos

que preguntar: ¿qué tipo de sujeto se ha hecho de nosotros?, ¿quién ha hecho qué cosa de nosotros? De alguna manera es preguntar por el sujeto que nos ha “sujetado” a ciertas posibilidades; y, jugando con la palabra, examinar la dialéctica sujeto-libertad.

Una forma de subjetividad no solamente libera. Una forma de subjetividad también sujeta. Si soy sujeto de esta manera, no lo soy de otra manera porque estoy sujeto a mi propia manera de ser y a hacerme sujeto. Es el juego de sujeto y biografía, que significa que la biografía que estoy haciendo, tiene que ser leída también en el sentido de la forma en que me estoy sujetando yo mismo a este proceso.

Esto representa un problema grave para la interculturalidad porque uno de los grandes impedimentos de la interculturalidad es precisamente la subjetividad. El sujeto que somos, el sujeto que se ha hecho de nosotros, que es muchas veces un sujeto con prejuicios, es lo que realmente impide un diálogo y eso me parece una cuestión fundamental a mi modo de ver. De ahí la importancia de las preguntas planteadas: ¿Qué se ha hecho de nosotros?, ¿quién ha hecho algo con nosotros?, y sin olvidar evidentemente la pregunta: ¿qué hacemos nosotros de lo que se ha hecho de nosotros? Ése sería un paso para la autonomía.

Cuando un sujeto se hace la pregunta: ¿qué hago yo de lo que se ha hecho de mí? , cuestiona la subjetividad que se le ha transmitido, es decir, la subjetividad heredada, e introduce un momento de ruptura en la subjetividad que lo sujeta, por el que puede llegar a ver su propia subjetividad como una herencia con la que quiere romper o cambiar. De este modo se lee la propia historia subjetiva

desde una clave de dominación, de exclusión, de marginación, de género, etc. Eso nos ayudaría a entrar en un diálogo sobre las dificultades que encuentra el ejercicio de un proceso de subjetivización intercultural, al interior mismo de nuestra propia estructura subjetiva.

Tenemos, pues, que tomar conciencia de que somos una “estructura” que puede impedir o favorecer la interculturalidad; y que lo primero se debe muchas veces al analfabetismo biográfico que arrastramos. Ese mismo análisis tendríamos que hacer en relación con el contexto latinoamericano.

Educación

En lo que corresponde a la educación, cabe señalar de entrada lo obvio, y es que nos confronta con una responsabilidad de primer orden. Empecemos, por eso, denunciando que la educación que se transmite, crea realmente analfabetos contextuales, gente que sabrá mucho, que tendrá mucha información, pero que no sabe leer su mundo. No sabemos lo que somos si no sabemos tampoco dónde y cómo estamos en lo que somos. ¿Educar para el analfabetismo?, ¿somos capaces de leer el mundo? Estas dos preguntas son decisivas para cualquier intento de renovar la educación.

El papel de una pedagogía es enseñar métodos y actitudes para saber cómo estamos en lo que somos. Es importante conectar la subjetividad y lo contextual, es decir, subrayar el proceso de subjetivización, para encontrar perspectivas pedagógicas que recuperen el proceso educacional, formativo, como una forma de recuperar el mundo para biografías que comparten sus subjetividades.

Es muy importante dialogar sobre este punto de la vinculación que debe haber entre los procesos de subjetividad y los procesos de contextualización en que nos movemos, porque es la condición básica para desarrollar perspectivas pedagógicas que hagan de la educación un proceso compartido y encarnado biográfica y contextualmente.

Compartir la subjetividad es compartir la “mentalidad” como un espacio que llega a crear una cierta esfera interior, pero que es un espacio en el mundo y para el mundo. No se trata, por tanto, de hacerse sujeto conquistando mundo o conquistando los espacios del otro, sino justamente compartiendo realidad y tomando conciencia de que la realidad es un proceso desde siempre compartido.

Las biografías personales son ciertamente básicas en dicho proceso, pero, justo por ser a su vez resultado de intercambios en compartida apertura, llevan a una socialidad con conciencia colectiva, y ésta exige una recreación del mundo que es sostenida por biografías que comparten momentos cognitivos, emocionales, conmemoracionales.

En América Latina tendemos mucho a conmemorar, celebramos festividades con toda facilidad. Y esto es importante para la memoria colectiva. Por eso es necesario recuperar esos espacios conmemorativos. Ellos constituyen realmente las pautas de lo que una subjetividad va realizando y no quiere olvidar.

Sujeto y contexto

Propongo empezar centrándonos en el eje: sujeto y contexto. La interrelación y la interacción de los sujetos pasarían a ser un punto más en el debate. Hago esta propuesta

porque considero que una discusión teórica descontextualizada sobre qué opinamos sobre la interculturalidad me parece ser poco fructífera, poco útil. O sea que es mejor dejar que la interculturalidad sea algo que va brotando de alguna manera de nuestra confrontación, pero como resultado de lo que estamos haciendo y de lo que queremos estar realizando en el contexto. Así la pregunta rectora sería: ¿Cómo hacemos nuestros contextos y cómo nos “deshacemos” a nosotros mismos?

Esto significa descubrir la interculturalidad como una potencialidad para abandonar lo que yo llamaba el analfabetismo, los monólogos, las imposiciones y las dogmatizaciones de la subjetividad.

Tal como nosotros hemos aprendido en la tradición occidental, cuando hablamos de sujetos, sea individual o colectivo, nos estamos refiriendo a una potencia con poder, entre otras cosas, de nombrar las cosas. Sujetos son los que nombran.

Si entramos en otras culturas, sujeto significa estar con la tierra; y eso supone por parte de un sujeto humano, ser requerido. ¿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? La reciprocidad de un “estar” indígena supone que el sujeto humano relativiza esa capacidad de nombrar, porque el nombrar eleva, hace señor capaz de nombrar las cosas y las cosas son lo que dice el nombre, no son más.

Esa capacidad que nos hemos arrogado es lo que ha fragmentado, no lo único, pero ha sido una de las cosas fundamentales que ha fragmentado y ha dado mucha asimetría en relación con la Tierra. Hasta que no entremos en una convivencia más profunda, hay que saber

estar, asumiendo el lugar que nos corresponde en el orden cósmico.

Esos procesos de subjetivización en sentido occidental son, de hecho, procesos de masculinización. Esto no es casual. Por ejemplo, la constitución y educación del sujeto en la tradición grecorromana depende mucho del desarrollo de las “virtudes”. Pero sabemos que la palabra virtud, viene de *vir*: varón. Ése sería un ejemplo concreto de cómo se dan procesos de subjetivización, que son procesos de masculinización y de alejamiento de una reciprocidad con la Tierra.

En qué sentido preguntamos por un sujeto social ligado todavía a una categoría de dominio, de señorío sobre la historia; lo cual nos alejaría de muchas experiencias culturales. Esto también debemos tenerlo presente.

Una honestidad mínima nos hace preguntarnos: ¿estamos a la altura de la pregunta que preguntamos? ¿Es posible que los antepasados hayan preguntado mejor que nosotros? A lo mejor nosotros estamos más atrasados incluso en la manera de plantear sus preguntas; y lo digo por la absurda manera con que tratamos con culturas tradicionales que resolvieron cuestiones mejor que nosotros, pero nunca lo hemos visto así. Hemos tartamudeado preguntas que ellos ya tenían resueltas, por nuestra incapacidad de aprender otros nombres.

El problema con el acto o ejercicio del “nombrar” es que muchas veces son los nombres los que nos impiden preguntar lo que hay que preguntar. Eso es algo elemental. Hay que aprender a preguntar, y para eso sirve lo intercultural, para mejorar nuestras condiciones de preguntar. Debiéndose tener en cuenta que mejorar nuestras

preguntas, desarrollándose algo así como una pedagogía de las preguntas, es a su vez una condición indispensable para mejorar nuestra capacidad de comunicación.

¿Cómo mejorar las preguntas que ahora tenemos? Es un desafío que primero hay que asumir y por ello debemos utilizar el diálogo intercultural como un instrumento pedagógico para mejorar, no las respuestas, sino las preguntas. Es cierto, por otra parte, que los nombres salvan, que las palabras salvan, y que hemos preguntado así porque no teníamos otros nombres. Con todo, debemos preguntar: ¿si tuviéramos otros nombres, que opciones tendríamos?

Habría que diferenciar muy claramente entre nombres que nombran y nombres que llaman. En primer lugar, el nombre es un nombramiento en el sentido normal de la palabra: lo nombraron maestro, lo nombraron presidente, lo nombraron alcalde. Le dieron la dignidad. Dar un nombramiento es dar una categoría, pero, ¿qué pasa con los que no tienen nombre?, ¿no tienen categoría?, ¿no tienen dignidad porque nosotros no conocemos su nombre?

Por otra parte, el nombre que llama está directamente vinculado: me llamo Pedro, me llamo María, es una relación directa. Ese llamamiento emerge y no se construye. Aquí he de señalar que la palabra “construir” a mí no me gusta; eso de construir cosas, eso es de arquitectura. Prefiero el concepto “dejar emerger”, más que “construir”. Pero volviendo al punto: se trata de reflexionar un poco de los nombres, simplemente para sincerarnos con los instrumentos que tenemos para afrontar la tarea y luego podemos entrar a discutir qué es identidad, qué es sujeto. Pero primeramente debemos sincerarnos con nosotros mismos. Yo creo que la clave está en entrar en procesos

de subjetivización, donde los contextos dejen de ser contextos y se conviertan en situaciones compartidas. Lo de la subjetividad y la asimetría lo veremos más adelante.

Sigamos ahora con el aspecto contextual, porque hay todavía un punto que conviene explicitar como una de las exigencias de la comunicación intercultural. Me refiero al aprendizaje que requiere convertir nuestros contextos en situaciones. El diálogo intercultural exige ese paso. Estamos en esta situación, no solamente en el contexto de México, sino en esta situación. La situación responde a cómo estamos.

Se trata de ver cómo el diálogo intercultural nos ayuda a profundizar en el contexto, de modo que podemos apropiarnos las contextualidades como parte de una situación común que nos permite seguir ensanchando la biografía, la subjetividad como proceso biográfico, situacional.

La biografía y la subjetividad crecen, no a través de la coherencia del yo, sino hacia una identidad centrada en un proceso biográfico situacional, donde la subjetividad se va definiendo desde las situaciones y la coherencia, no consigo mismo, sino con una situación que es el compromiso. Es un punto muy importante para el sujeto social, ¿coherente con quién?, ¿conmigo, con mi interés privado o con mi situación social? Recordemos que es en la comunidad donde se juega la autenticidad del sujeto.

En ese sentido, la coherencia pasa a ser un elemento de una biografía auténtica, tratándose de una coherencia subjetiva que es parte de un proceso de autenticidad en la socialidad como situación comunitaria. Podemos decir también que es el descentramiento de la subjetividad. Y he de precisar que prefiero el término biografía, porque

el enfoque de *bios* es más amplio; incluye la vida, la situación y la autenticidad con los mundos de vida en donde nos movemos. Todos tenemos intereses privados, intereses personales, preocupaciones muy particulares; todos llegamos a situaciones que impiden que compartamos ciertas preocupaciones privadas. ¿Por qué esto lo tengo que guardar, de manera que no se entere nadie? ¿Por qué guardamos muchas cosas y las apartamos de la situación? No dejamos que nos afecten en nuestra biografía y en nuestra identidad, que pasen a la situación social. De esta forma no hay posibilidad de que emerja el verdadero sujeto social, o nace fracturado.

Hay que ver el porqué de esta asimetría en la cultura hegemónica dominante, que se da hasta en nosotros mismos. Es necesario saber sincerarse con uno mismo y reconocer que somos muy asimétricos en nuestra propia biografía. El reconocimiento de este hecho es elemental para tratar lo del sujeto social; para tener una coherencia mínima, para ser solidario, para saber desde dónde somos sujeto social, para las manifestaciones públicas, para reorganizar las relaciones de enseñanza o para la vida cotidiana. Pero este sujeto social, para la vida cotidiana, también tiene que estar enterado de qué le pasa al otro. Esto es coherencia ligada a un proceso de autenticidad situacional como contexto de emergencia de la subjetividad.

Mas tenemos que considerar todavía otra cuestión que es muy importante: ¿qué hacer con las incertidumbres? (“¿me vas a querer o no me vas a querer toda la vida?”), ¿qué hacer con las ambivalencias? Tomar conciencia de las incertidumbres es fundamental a la hora de la emergencia de un sujeto social. Aquí hay que corregir la herencia

marxista de manera fuerte, porque el marxismo fue en este punto del sujeto social, una lucha desesperada contra lo imprevisible. La filosofía y la historia del marxismo no soportan lo imprevisible, todo tiene que estar previsto. Es un evolucionismo muy racionalista.

Se requiere de un sujeto social que sepa manejar lo imprevisible, lo que no podemos ponderar. Un sujeto que crece fortaleciendo los grandes lazos de relación, pero que no construye un programa, sino una relación de vida donde acontecen cosas, de las que uno se alimenta, de esos acontecimientos que van creando redes que acogen y que al mismo tiempo hacen crecer también las incertidumbres. Se trata de corregir, en lo posible, esa dialéctica ascendente con una dialéctica que incluye más inseguridades. En lo elemental, ésa es la situación social, es un mundo de vida que nos sorprende.

Por último, es importante hablar de la calidad de la conciencia que tenemos de lo que decimos que sabemos sobre el sujeto, sobre la interculturalidad, sobre la identidad, entre 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. Otra pregunta sería, ¿qué uso hacemos nosotros en la vida cotidiana del trato con el otro, de esa conciencia de lo que decimos que somos?

Escritura y oralidad

En lo referente a la escritura y la oralidad, me parece que es una discusión relativamente secundaria. La distinción fundamental es más bien la de culturas que creen que con

la historia empieza el fundamento mismo de lo que acontece, culturas que viven en ese mito; y, por el contrario, culturas que viven en el mito de que lo fundante acontece antes que todo acto histórico. Para estas culturas, la historia en definitiva no es tan importante, porque lo fundamental ya aconteció y aconteció fuera de la historia. Es curioso que tanto culturas orales como culturas escritas tengan diferentes interpretaciones de ese hecho.

Occidente tiene las dos culturas: oral y escrita. Por ejemplo, Israel, la cultura semita, y la cultura griega, dos fuentes fundamentales que posibilitan a la cultura occidental. Para la cultura escrita griega, que en gran parte es simplemente traducción de la oralidad de los dioses, resulta tan complicado escribir lo que éstos dicen, que los humanos necesitan un intermediario, y de ahí nace la hermenéutica.

En Israel es más radical; primero, porque Dios no se atreve ni a nombrarse a sí mismo: “yo soy el que soy” es su modo de “presentarse”; y, segundo, porque su “presentación” conlleva el pedido que prohíbe que el ser humano se haga una “imagen” suya. Entonces, se desarrolla una escritura que es interpretación de un posible nombre.

Por otra parte, como en la escritura hay siempre un margen de oralidad, éste crece dentro de una cultura de la lectura. Son las culturas de las lecturas las que van posibilitando formas de racionalización del discurso. Aquí tenemos que considerar una doble dimensión, a saber, la de “lectura y racionalidad”, y la de “lectura y discurso”.

Sobre este tema, enumeraré varios puntos que conviene tener en cuenta a la hora de pensar o dialogar sobre la dialéctica entre oralidad y escritura.

En primer lugar, la generación de racionalidad mediante la interacción entre oralidad y escritura al interior de una misma cultura. Las culturas orales son *repetitivas*, siendo la “repetición” una forma central de su discursividad. Pero ello no es privativo de estas culturas, pues en una cultura escrita podemos encontrar grandes “monumentos” a la oralidad. Por ejemplo, las religiones son, en gran parte, oralidad, y tienen su “repetición” con las letanías, como se ve en el cristianismo, si bien, más en su versión católica que en la protestante. Rezar es pedir, re-petición, orar es pedir; aquí tienen un ejemplo de una interacción entre oralidad y escritura.

El segundo punto se refiere a la condensación de la racionalidad discursiva en lo que se llama “paradigmas”. Muchas veces pensamos que éstos se suceden y caemos en la trampa del progreso. En la historia de la filosofía europea hay cuatro grandes paradigmas: el ontológico, el de la subjetividad, el de la historia y el paradigma del lenguaje. Estos paradigmas conviven. Si no hubiera esta convivencia, no habría pluralismo epistemológico. La idea en este punto es, pues, la de sustituir la visión de la superación progresiva por la de la convivencia de los paradigmas.

El tercer punto se refiere al sujeto social y la cuestión del poder. Distinguir entre preguntas que son mejores y preguntas que son peores es una distinción que puede resultar (interculturalmente) problemática, ya que es posible que suponga principios de la lógica occidental. El problema de lo mejor y lo peor no hay que entenderlo en el sentido de desautorizar o descalificar, sino más bien desde el horizonte de una pregunta que es fundamental:

¿tiene límites la tolerancia, o no?; ¿podemos reconocer el mal, o no?; ¿podemos reconocer un error, o no?; ¿tenemos derecho a corregir el error, o no?; ¿tenemos derecho a permitir una injusticia?, ¿podemos ser indiferentes?; ¿dónde están los límites de la indiferencia?; ¿puede hacerse una práctica social de la justicia sin una argumentación verídica? ¿podemos ignorar la relación entre justicia y verdad? Hay que plantear la cuestión de la verdad, la interculturalidad es barata si no plantea la cuestión de la verdad. Tiene que haber un momento en que una cultura plantee la pregunta: ¿quién tiene la verdad? ¿Hay algún acceso a la verdad? ¿Podemos darnos el lujo de renunciar a la verdad?, ¿de caer en el relativismo?

Interculturalidad no es relativismo. Hablamos de un proceso común, hablamos de una nueva universalidad. A eso es a lo que yo quería llegar con la cuestión de qué es mejor o peor; es decir, a la búsqueda de caminos que nos ayuden a ver mejor y a posibilitar la crítica al otro.

El cuarto punto, hay que plantear la relación entre poder y verdad. Un sujeto social es un sujeto que emerge en un campo conflictivo donde hay conflictos de poder, de repartición del mundo, de dominio del mundo, del control de la palabra. Y en ese campo conflictivo hay que saber de qué lado estamos, aunque toda toma de partido siempre resulte problemática o ambivalente. Para ilustrarlo, permitan recordar una anécdota.

En una ocasión se le preguntó a Sartre: “Usted conocía la situación en la URSS cuando la defendió, es decir, sabía sobre la existencia de los campos de concentración, ¿por qué entonces condenó a Camus que denunciaba ese crimen?” Y Sartre contestó: “yo estuve en el dilema de

traicionar al proletariado o traicionar a la verdad, y preferí traicionar a la verdad”.

Hay, por tanto, situaciones dramáticas como la de Sartre. Pero no debemos renunciar sin más a la cuestión de la verdad. Es posible además que el conflicto entre búsqueda de la verdad e interculturalidad sea un falso dilema.

¿Cómo decir lo verdadero? ¿Cómo practicar un habla verídica que se ajuste al proceso de subjetividad en verdad? Son estas preguntas que no podemos pasar por alto, pues el derecho a ser veraces, es el primer derecho del otro frente a nosotros. Tiene derecho a que le digamos la verdad.

El sujeto social se hace frente a otro 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. La hegemonía es una manera de dictaminar qué es mejor y qué es peor, pero hay formas no hegemónicas de distinguirlos para llegar a una verdadera práctica de la tolerancia.

Tolerancia como reconocimiento, no como indiferencia, porque en una sociedad indiferente no se puede luchar por la justicia. Es prioridad el valor de la justicia.

Quinto punto. La tarea de construcción de un sujeto social es también un problema de crítica de las instituciones, ligado al problema del poder. ¿Qué instituciones tenemos?; ¿qué herencia tienen esas instituciones?; ¿cómo ocupan esas instituciones con poder el espacio social donde todo sujeto social tiene de alguna manera que entrar y luchar por él? Además de estas cuestiones, hay que analizar también cómo muchas veces las instituciones son el primer punto de ocupación que impide la emergencia de

otro sujeto social como espacio público. Por ejemplo, los marginales “aparecen” no sólo en un espacio público sino sobre todo en un espacio institucionalizado.

¿Qué significa la emergencia de un sujeto social en un espacio ya institucionalizado? Esta cuestión debe ser vista también en relación con lo dicho sobre la hegemonía.

La interculturalidad como un sujeto social. ¿Qué significa un sujeto social interculturalizado para un proyecto político? ¿Como interculturalizar los procesos sociales y las instituciones en el espacio social, entre otras, para que emerja un sujeto social interculturalizado?

Lo definitivo de la verdad

Hay que estar conscientes de que abordamos un tema literalmente *definitivo*, así es el tema de la verdad. Define nuestra propia posición en el cosmos y nos define a nosotros mismos. Por eso es necesario mucha prudencia, medir toda palabra posible cuando hablamos sobre la verdad. Si es verdad que la verdad es definitiva, lo que digamos sobre ella va a ser la medida con que nosotros medimos, con la que medimos la cultura de otros pueblos. La verdad nos da un criterio para medir, pero ¿con qué criterio medimos nosotros la verdad? La medida de la verdad es algo muy serio.

Yo intento ser un poco socrático, no afirmo sino insinúo con preguntas que deberían de ir llevando a respuestas sin que yo las nombre. Es una manera de respetar un proceso de subjetividad común.

Quisiera referirme a varios aspectos. ¿Qué tenemos de todo esto que estamos pensando?, ¿qué retenemos? y de eso que retenemos, ¿a qué nos atenemos?, ahí es el mo-

mento donde surge la cuestión: ¿qué tengo?, ¿que pienso?, ¿a qué me atengo de lo que pienso?, ¿es una forma de acceder hacia “lo verdadero”? ¿Por qué me atengo a ello? Hemos hablado, en resumen, de certezas porque el pensar, el considerar y el ponderar nos llevaba a retener y a atenernos a algo. Para continuar el diálogo tenemos que ver la vinculación entre certeza y verdad.

Otro aspecto es el momento en que una subjetividad se atreve a emitir una “opinión”, y dice “opino que...” En el momento en que tenemos certezas, ello nos da una base para atenernos a algo y es aquí cuando podemos opinar, es cuando se está permitido emitir una opinión. Sólo cuando se tienen las certezas existe el momento de la subjetividad opinante, cuando opina una subjetividad. ¿Cómo sucede en nosotros opinar?, ¿cómo me convierto yo en una subjetividad opinante? Una opinión interrumpe el discurso social. Esa opinión interfiere, hace una pausa.

Es importante saber en qué momento nosotros tenemos subjetividades que son capaces de interrumpir el discurso social y proponer una pausa. Con nuestras opiniones interrumpimos la “palabrería”; es como un “levantar la mano” para pedir un momento de “atención”. Esa subjetividad opinante debe tener la pretensión de verdad.

Esa certeza tiene un momento verdadero y queremos que tenga la pretensión de validez. Estamos elevando una opinión que dice: esta opinión merece respeto porque tiene pretensión de validez. Pero por eso mismo la opinión, si quiere contribuir realmente a un proceso de subjetivización social, tiene que dar razones. Tenemos que dar razones de nuestra certeza y es aquí donde interculturalmente hay que hacer un ejercicio de ver qué razones han sido

admitidas y cuáles no. Es decir, repensar los consensos establecidos y plantear ampliaciones posibles, analizando por ejemplo si la emoción nos da razón, o por qué el dolor puede ser una razón; o si el martirio es un argumento de la razón opinante.

La certeza sobre la justicia y un mundo justo; sobre la necesidad de combatir la pobreza, es, por ejemplo, una certeza que tiene un momento verdadero y la presentamos con pretensión de verdad. Queremos que tenga una validez social. Es una opinión social, pública, que interrumpe el discurso, que busca su validez. Esa opinión da razones. Es el momento de dialogar. Es cuando una certeza es mejor porque tiene mejores razones que el poder y nos obliga a buscar la verdad y a dar razón de nuestra certeza.

Hay un caso en la historia de la ciencia occidental que se refiere a dos figuras: una es trágica, la de Giordano Bruno y otra es la de Galileo Galilei, quien era matemático y supo que la objetividad de lo que él sabía se iba a imponer, por su método empírico. O sea que podía confiar en que algún día se descubriría que es como el decía. En cambio, un filósofo y teólogo como Giordano Bruno no podía tener esa seguridad de que la razón que él tenía fuera verdadera. Giordano Bruno tuvo que dar su vida, no pudo dar la razón a sus inquisidores y tuvo que ofrecer su vida como última garantía de su certeza. Esta historia ilustra lo que en filosofía hace dramática la búsqueda de la verdad, no hay esa dimensión de objetividad.

El proceso de la verdad, de la subjetividad opinante, se va convirtiendo en filosofía en un proceso de veracidad. Es la creación de un modo de existencia veraz. La cuestión de la verdad no se puede tratar como una cuestión objetiva

o subjetiva, debe ser un ejercicio de trabajo interior en el que la propia existencia va verificando la veracidad de su certeza. Es un proceso personal, pero el camino está en separar la verdad de un proceso de subjetividad ligado a un Yo. El lugar de la verdad no es un Yo ni es una teoría. La verdad está siempre más allá, es un camino de inversión por el que uno va tratando de ser justo. Es buscar la verdad con el otro.

Búsqueda de la verdad

La búsqueda de la verdad es un proceso de descentramiento de todos los hábitos que hemos heredado.

Está la búsqueda, pero está también la brújula. Nosotros buscamos la verdad aunque no seamos capaces de definirla, aunque estemos balbuceando, aunque tengamos que ser sumamente cuidadosos y aunque no sirva repetir teorías; y ello nos dice que asumiendo todavía que cada situación es una búsqueda distinta, estamos “acompañados” en esa búsqueda. Nosotros buscamos desde una herencia.

Hay preguntas que son mayores que nosotros, una de ellas es la pregunta por la verdad. Esas preguntas invitan a tener en cuenta los pasos que se han dado.

Nosotros no tenemos la verdad pero tenemos memoria de la búsqueda de la verdad, tenemos memoria de la búsqueda de mucha gente.

La verdad es el grado de autenticidad en el que yo creo mi biografía en el diálogo con el otro. El grado de honestidad de diálogo con el otro. 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. La calidad de la existencia decide la calidad de la búsqueda de la verdad.

En Filosofía la verdad tiene un lugar y no es ni la existencia ni la subjetividad sino el sistema, pues se entiende que la verdad necesita un sistema. No hay verdad sin sistema, la casa de la verdad es el sistema. Los grandes filósofos siempre han tenido que hacer un sistema. Sin embargo, se tiene que aprender a desligar la verdad del sistema. No es necesario tener un sistema para defender una posición verdadera. Es posible que el sistema detenga y oculte la búsqueda por la verdad.

II. DIÁLOGO INTERCULTURAL

En el famoso “Diálogo de los Doce”^{*} los sabios nahuas decían a los franciscanos que pretendían enseñarles cómo rezar o a instruirles sobre el dador de la vida, que ellos ya sabían cómo hacerlo. O sea que ellos tenían su condición de certeza. En la historia de México hay un conflicto en ese diálogo de certezas y de condiciones para buscar la verdad.

La certeza cultural como condición de posibilidad de buscar la verdad desequilibra una cultura; no son las inseguridades, no son los problemas los que desequilibran una

^{*} Sobre este diálogo que registró Fray Bernardino de Sahagún véase *¿Nuestros dioses han muerto? Confrontación entre franciscanos y sabios indígenas, México, 1524*, México, Editorial Jus, 2006.

cultura, son sus certezas, porque nos “inclinan”: la cultura se inclina por los frijoles, se inclina por la tortilla. Las certezas de una cultura son sus puntos de inclinación.

El diálogo intercultural es, en lo profundo, un diálogo entre “inclinaciones”. Hay que ser sinceros ante este hecho y reconocer que los miembros de una cultura (por ejemplo, un mexicano, un cubano o un alemán) se inclinan por... Las culturas están inclinadas. Eso es lo que hay que buscar en el diálogo intercultural, sincerarse y confesar ante el otro las inclinaciones que tenemos.

Rezar de esta manera, comer de esta manera, pensar de esta manera, conocer o celebrar de esta manera, etc., todas esas “formas de ...” son más epistemologías y son, de hecho, inclinaciones. Nuestras culturas son un diálogo de inclinaciones, y menos un diálogo de sistemas o de teorías. Las inclinaciones son los puntos fuertes y al mismo tiempo los puntos débiles. Es importante esta categoría de inclinación, en sus diferentes dimensiones como la epistemológica, la simbólica, la ritual, la folclórica, la social, pero también política como el caudillismo, el autoritarismo, etc. Y ello nos indica que el diálogo intercultural no es un diálogo de sistemas teóricos sino de inclinaciones culturales.

En el diálogo intercultural, no son las culturas en sí las que dialogan, sino que es un diálogo entre sujetos “inclinados”. Y de ahí vienen los límites del relativismo cultural, porque en dicho diálogo se cultiva también la capacidad mutua de corregir.

Las inclinaciones se descubren en las prácticas culturales, es decir, en el diálogo entre prácticas interculturales. De ahí la importancia de volver al problema de las

biografías y de los sujetos, para preguntar por la calidad de las biografías, o sea, por la calidad de la vida subjetiva que las culturas hacen posible. Lo importante es ver las prácticas culturales y analizar las posibilidades de corrección. Se trata de ver, con base en las prácticas de los sujetos, si las culturas se están inclinando demasiado, y en tal caso buscar un contrapeso. Para eso sirve el diálogo, para buscar contrapesos a inclinaciones que nos pueden llevar a la congelación de otras posibilidades. El diálogo intercultural nos hace observar qué es lo que se ha marginado.

El diálogo intercultural supone un trabajo de crítica intracultural, que consiste en buscar al otro dentro de nosotros mismos, sin concesiones esencialistas. En otro lenguaje quizá más académico me refiero a la crítica de la unilateralidad de ciertas prácticas culturales, que lleva a una unisonoridad de la cultura; así como a la crítica de la repetición de prácticas culturales que conducen a que la práctica cultural se convierta en una costumbre. Habría que distinguir en el diálogo intercultural qué es una práctica cultural y qué es una costumbre. Las costumbres crean hábitos que van contra nuestra capacidad de subjetivización. La costumbre realmente machaca una misma cultura sin venir de afuera, la monotoniza a través de la repetición.

Un punto que no hay que perder de vista es el trabajo de autocrítica ante las costumbres que hemos desarrollado en nuestras prácticas culturales, haciendo una especie de fenomenología de nuestras inclinaciones culturales.

Lo anterior es decisivo para ver de qué forma las prácticas culturales a veces terminan banalizando la propia

cultura. Es más, en toda cultura se puede desarrollar una dialéctica de la banalización de lo propio mediante usos, por ejemplo, de costumbrismos, folclorismos que banalizan. Es un punto en el que debemos de poner cuidado a la hora de desarrollar una exigencia de diálogo intercultural con la perspectiva de buscar un equilibrio de las inclinaciones, un equilibrio epistemológico, de justicia, de solidaridad, un equilibrio del mundo.

Me parece importante retener el momento de cómo las inclinaciones, en tanto que resultado de la aceptación de la validez social y política de las certezas culturales, crean una cierta normalidad en la cultura. Lo que es una inclinación se convierte en una pauta normal, en una manera con la que una cultura se engaña a sí misma y convierte lo que es una inclinación en un momento estable. Lo inclinado se convierte en lo normal.

En qué momento entra en el diálogo intercultural el peso de una normalidad y qué significa dialogar desde las inclinaciones para cuestionar toda normalidad, para aceptar que es una opción que nos inclina, éstos son aspectos importantes sobre todo para descubrir, justo por el trabajo intercultural, que toda cultura, debido precisamente a esa generación de una normalidad a partir de sus inclinaciones, lleva patologías. Por tanto no basta con hacer una fenomenología de las inclinaciones, como señalábamos antes, sino que en el diálogo intercultural debe llegarse además a un momento en que nosotros analizamos qué patologías produce la normalidad que nosotros tenemos. La finalidad de este 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. Poniendo un ejemplo, se trataría de ver cómo tenemos toda la diversidad marcada por procesos patológicos de integración. Una política de integración supone un proceso de patología para aquellos que queremos integrar; así, por ejemplo, muchas políticas educativas, sociales, etc., frente a los pueblos indígenas son verdaderas patologías de una cultura hegemónica. Con toda normalidad se asume la práctica patológica de la expansión de su normalidad a costa de la patología de las diferencias, porque ése es el precio para llegar a la hegemonía. No hay hegemonía cultural sin patología.

III. PEDAGOGÍA INTERCULTURAL

No soy la persona indicada para este tema, sin embargo deseo detenerme en la palabra “orientar”. ¿Qué significa? Invitaría primero a reflexionar sobre el alcance de esta palabra. Orientar, es decir, estar en condiciones de ofrecer orientación significa que alguien sabe hacia donde se quiere ir en el campo en cuestión. Pero, ¿qué significa saber hacia donde ir? ¿Significa conocer el camino? ¿Significa simplemente conocer la dirección en la que posiblemente se halla el camino? ¿Cómo nos orientamos? ¿Nos orientamos desde lo que ya sabemos? ¿Lo que sabemos nos sirve para saber a dónde queremos ir? El saber siempre nos dice en donde estamos ubicados; pero, si queremos ir más allá, necesitamos justamente un saber orientador que pueda indicarnos el norte para ir donde queremos. Por eso lo más pertinente es reflexionar como llegamos, desde lo que ya sabemos, a ese *saber ir más allá*.

Conviene, en efecto, detenerse en ello para ver qué posibilidades tenemos de ponernos a pensar hacia donde vamos; para ver, si en eso que queremos, percibimos ya una posible orientación, una señal hacia donde podemos ir. Cabe además preguntarse si hay otras personas, instituciones u organizaciones que nos pueden acompañar en la búsqueda de orientación, así como preparar la decisión de con quienes vamos a orientar. De suerte que lo primero es plantearse esta pregunta: ¿sabemos qué queremos hacer cuando decimos vamos a orientar?

En segundo lugar, estaría para mí la cuestión del “con quién”: ¿Quiénes van a ser posibles compañeros en el camino? Necesitamos crear la posibilidad de que la pregunta misma por la orientación sea una pregunta comunitariamente compartida. Que la comunidad misma sea el lugar del origen de la orientación. ¿Cómo orientarnos en la comunidad con la que queremos orientarnos y orientar?

La tercera pregunta sería con aquellos que queremos caminar juntos: ¿Quiéren la misma orientación?; ¿Comparten la misma orientación?

Estas preguntas serían un primer paso para iniciar una reflexión sobre lo que significa la tarea de orientación en cuanto tal.

Por otra parte, propondría plantear la cuestión del ideal de lo que queremos conocer o alcanzar con la pedagogía intercultural. Pues ese “ideal” es algo así como la orientación que orienta la orientación. Aquí profundizaría en una cuestión que atraviesa los tres bloques de este diálogo y que es, simple y llanamente, la cuestión antropológica. Queda pendiente saber un poco más sobre la calidad del

ser humano que queremos, es decir, sobre el tipo humano hacia el que queremos ir y que queremos proponer con la pedagogía intercultural.

La calidad del ser humano

¿Cómo es posible saber más sobre la calidad del ser humano?

Una posibilidad para adquirir un conocimiento de ese tipo sería, por ejemplo, hacer un repaso de lo que llamamos necesidades humanas; y aquí tenemos muchas ayudas en la misma tradición occidental. Por ejemplo, Virgilio, el poeta de la literatura clásica, tiene un verso muy antiguo que luego recoge San Agustín y lo reencarnan más tarde los capuchinos en el siglo XIII. El verso de Virgilio dice: “A quien pide mucho, siempre le faltará mucho”.

¿Piden demasiado las necesidades humanas? Alguien comentó esta mañana acerca de “tener lo suficiente”. San Agustín precisó esto diciendo que había que aspirar a un ser humano que no tuviese nada, para que lo pudiera poseer todo. “No tener nada para poseer todo”. Esta frase la acuñaron después los capuchinos. ¿Qué implicaciones lleva lo anterior para una pedagogía de las necesidades humanas? Lo que quiero decir es que nosotros estamos muchas veces acostumbrados a considerar las necesidades humanas como carencias que hay que satisfacer. Esta idea es un eje fundamental para repensar también lo que hemos estado hablando sobre la constitución de la subjetividad.

Vemos las necesidades como algo que nos falta, como indicadores de “faltas”, y por eso la reacción es la de cubrir esas necesidades. ¿No cabe la otra posibilidad de

contemplar necesidades como una señal antropológica de que *nos necesitamos*? Es decir, reconocer que seres de necesidades son, ante todo, seres que se necesitan y abrir desde ahí una nueva perspectiva para el trato con las necesidades. La mentalidad de cubrir las necesidades ha estado en la base de la enemistad del ser humano y la naturaleza. Muchas necesidades hay que cubrirlas en una batalla campal con la naturaleza, porque si no es así, no podemos cubrirlas. Es el proyecto de dominio del mundo. Dominar el mundo a través de la técnica, a través del saber para satisfacer una serie de necesidades. Ése es un modelo antropológico que es también un modelo educativo. Pues conduce a la enseñanza de un saber para dominar, esto es, a institucionalizar un saber, una escuela que va a enseñar fundamentalmente un dominio sobre el medio, sobre los demás, sobre lo social, que permita cubrir las necesidades, controlar los procesos, etc.

Entonces, hay que ir repasando la concepción del ser humano, es decir, la calidad del ser humano que queremos promover con nuestras orientaciones y con nuestras prácticas pedagógicas. Es ver que, en realidad, la calidad de una pedagogía, como la calidad de una cultura, se decide no en su metodología, no en la capacidad profesional de sus ejecutores, sino en la calidad humana del ser humano que van promoviendo. La medida de la calidad de una cultura es la calidad de las relaciones, de las prácticas humanas que permiten crear y no al revés. Requerimos tomar esto como un marco que permite abrir un horizonte en donde nosotros podamos decir: orientamos nuestra práctica pedagógica a promover un ser humano dignificado, ennoblecido.

En un nivel más concreto, habría que plantear la pregunta: ¿Cómo en nuestras prácticas de conocimiento, sean pedagógicas o investigativas, podemos determinar realmente lo que necesitamos saber, para caminar en la dirección que hemos elegido como orientación? ¿Qué saber necesita nuestra orientación? ¿Qué saber necesitamos para saber profundizar, para abrir camino en esta dirección y no en esta otra? Necesitamos una pedagogía del discernimiento de las epistemologías que tenemos a nuestra disposición.

En este sentido, la pedagogía puede verse como una práctica de discernimiento cognitivo, del discernimiento emotivo, que tenga como pauta el esclarecimiento continuo de lo que estamos sabiendo y generando, para determinar justamente si estamos dejando emerger y transmitir lo que realmente debemos saber. Esa pregunta, sin embargo, debe situarse en un espacio público, donde hay un conflicto por la determinación de lo que la sociedad necesita saber.

La pedagogía y el espacio político

Nosotros tenemos hoy, en espacios públicos, una pedagogía no formulada, pero practicada, del olvido, de la desautorización sistemática cognitiva de lo que ya sabemos. Hay que detener esa desautorización. Yo retomaría para una pedagogía intercultural las perspectivas, las experiencias de una educación popular como una práctica que pone el freno a la desautorización.

Habría que ver de qué manera una pedagogía intercultural va superando en sus métodos y en sus contenidos la fragmentación de la humanidad entre los que saben y los

que no saben. Ver cómo la pluralidad de los saberes tiene que ser realmente asumida como un eje en esa posible orientación.

Hay que reconocer, sin embargo, que una pedagogía intercultural tendría sentido si el mundo tiene sentido. Quiero decir que no tiene sentido que un maya sea maya en un mundo que no es maya. Sería suicidarse culturalmente. El proyecto de una pedagogía intercultural tiene sentido dentro de un proyecto de reestructuración material del mundo. En América Latina se asiste hoy al desarrollo de experiencias concretas en este sentido, como se ve en Bolivia, Venezuela, aquí mismo en México, etc. Pero insisto en que lo decisivo es comprender que el ejercicio de la interculturalidad supone la capacitación de seres humanos para convivir en un mundo repartido, en un mundo liberado o desocupado del dominio.

El primer punto que habría que ver es la hegemonía actual de la civilización occidental técnico-científica, que le ha robado el futuro y el mundo a la humanidad. Hay que empezar por luchar para que el mundo tenga un futuro. Existen culturas que están condenadas a un rinconcito del folclor, no tienen capacidad de impactar en el curso del mundo.

Estamos hablando de poder y de asimetrías. Pues: ¿qué conocimiento maya o kuna impactan en Bruselas, Berlín, Nueva York o en cualquier otro lugar del mundo? ¿No se reduce la mayoría de las veces la presencia de los pueblos indígenas a los actos de “acompañamiento”? Esta asimetría está en todos los órdenes, pero acaso sea en el ámbito universitario donde más manifiesta aparece y donde sus consecuencias de exclusión son casi totales.

La Universidad es un monopolio de la cultura occidental y sus contenidos los hemos monopolizado los profesores universitarios. Hay que denunciar ese robo del futuro del mundo que es la monopolización del saber. Es necesario repartir la universidad, compartirla. En concreto, se trata de negociar nuevas formas de reconocimiento, de acreditación y de equivalencias en este nivel que nosotros llamamos universitario o académico.

El segundo punto me parece que es importante para el futuro. Es necesaria la reestructuración de los contenidos para la función de una pedagogía intercultural, en un mundo que todavía no tiene la calidad del mundo intercultural, es decir, que es de hecho un mundo globalizado, un mundo dominado por una hegemonía civilizatoria que no se puede transmitir.

Una tarea para una pedagogía intercultural sería pensar la correlación entre cultura y educación como dos momentos de una misma relación. Además me pregunto ¿qué función tiene esa correlación en la formación de la persona humana? ¿Detiene o no los procesos de deshumanización, o los aumenta? Hay que plantear estas preguntas porque se está fomentando una formación para un profesionalismo en el sentido de la cultura hegemónica; se está formando para un mercado. Se trata de crear una pedagogía que sepa ser una instancia que ponga distancia frente a estos procesos de cultura, educación y formación. Hacerlo así sería una manera de mantener un diálogo crítico con la misma práctica pedagógica. Sería fundamental, ya que, de lo contrario, se cae en el mercantilismo hegemónico.

Incluso la interculturalidad corre el peligro de convertirse en un producto más, dentro de un sistema en donde

todo se mercantiliza. Es lo que podemos hacer en una pedagogía intercultural: guardar esa distancia frente a todo el proceso de adaptarse al sistema.

La desobediencia cultural la entiendo como un proceso que no se puede reducir sólo a la perspectiva occidental. Un occidental necesita de la autonomía ligada a una estructura personal que tiene como núcleo identificador “un yo”. Ahora, hay estructuras personales de autonomía cultural en las que la rebelión frente a la normalidad o la estabilidad cultural indica una apuesta por el bien común. En ese momento se corrige el curso de la cultura, no en nombre de la autonomía personal, sino en nombre del peligro del bien común de la cultura.

Ser autónomo es crecer en la participación como agente del bien común. Hay desobediencia cultural y, es legítima, cuando el curso de una cultura pone en peligro el bien común que es la vida de la comunidad. En toda cultura hay procesos de perversión y procesos de poder y de asimetría. Ninguna cultura está libre de esos procesos.

La autonomía tiene que verse no como capacidad de autoafirmación, de autodeterminación, sino de definición de la “vida buena” como el bien común. Y desde esta óptica habría que aceptar, al menos como hipótesis, que hay culturas que ponen la desobediencia cultural incluso no como una ruptura de la relación con la comunidad, sino como una apuesta de la comunidad por lo que considera que pone en peligro a la comunidad misma. El que ejerce la desobediencia cultural en este sentido es como alguien que “avisa”. Es un momento de autocorrección. Por eso participa en la cultura, no se desliga. Es un ejercicio de libertad, con libertad, en un proceso comunitario, en el

que todos hablamos del proyecto cultural como mediación de un proyecto político, de concientización política.

Es, por ejemplo, el caso de Venezuela, donde el proceso educativo de autonomía, de poder y comunidad, se está dando con momentos de desobediencia frente a una cultura supuestamente nacional que hipotecaba el ejercicio de las comunidades. Es el caso de un empoderamiento local frente a una cultura supuestamente nacional. (¿Por qué tienen que ir todos a Caracas, a estudiar en la Universidad Central de Venezuela si lo que se le enseña a los estudiantes allí, éstos no lo van a necesitar nunca para sus comunidades?)

Esa desobediencia cultural se da en nombre de una relación y no de una individualidad; se ejerce la autonomía en nombre de una relación y para mantener una relación distinta, no para separar. Para Occidente, la autonomía es afirmación de una personalidad que nos distingue, es desde donde nos afirmamos, justamente en nuestra propia individualidad. Sin embargo, la autonomía también puede ser un ejercicio de conciencia de pertenencia a una cultura, pero de afirmación en otro tipo de relación. Es realmente instructivo, como insinuaba antes, ilustrar el concepto de autonomía desde distintas tradiciones y sus procesos de subjetivización en donde la individualidad tiene otro matiz.

Otro concepto fundamental es el de “mundo de la vida”. Creo que puede emplearse como categoría pedagógica que abre nuevas perspectivas. “Mundo de la vida” es el ámbito de aprendizaje y enseñanza de comunidades, su lugar de saber llevar la vida y de corregirse. Por eso no hay “mundo de la vida” sin una pedagogía, y al revés. Hay

que recuperar la categoría del “mundo de la vida” como el lugar más genuino de la pedagogía. No es la escuela, no es la universidad, sino que es el “mundo de la vida” el primer lugar pedagógico. Vale la pena analizar más esta afirmación: la familia, la escuela, las instituciones, todo eso es parte del “mundo de la vida” y de éste depende mucho la calidad pedagógica que tengan las personas.

Es en el “mundo de la vida”, y desde una pedagogía para el mundo de la vida que se realiza un trabajo intercultural, porque es en los lugares del “mundo de la vida” donde realmente se decide si podemos convivir o no, y cómo. El “mundo de la vida” es un indicador de si hay convivencia o no. Es aquí donde se puede ver si las personas van adquiriendo la calidad de una actitud intercultural y donde se pueden leer las deficiencias, los logros y los fracasos. Es, además, en este espacio donde se acontecen los diálogos. Los otros mundos posibles, de los que se habla, ya están en nuestros mundos de la vida. Se trata justamente de tomar en cuenta que ya están siendo de otra manera y que no es, por tanto, una simple esperanza o utopía vacía, sino que ya están en camino los otros mundos posibles, que deberán ser interculturales, si quieren ser verdaderamente humanos.

Construcción de la conciencia humana

El sujeto, sobre todo entendido en los términos del “yo”, se puede leer como una construcción de la conciencia humana cuya finalidad no es otra que la de lograr controlar lo que acontece en los campos del proceso de concientización. Esto quiere decir que la conciencia no se puede reducir al ámbito o a la dimensión de lo que llamamos “yo” o “ego”.

La conciencia es espontaneidad y posibilidad abierta. Y en este caso lo que asusta al ser humano. O sea que, asustado ante todo lo que puede acontecer en la profundidad de la conciencia humana, el ser humano construye esa “figura” que se llama “yo”, que trate de sujetar al menos algo que pueda darle seguridad. Si la conciencia me abre a lo infinito, si la conciencia me “desfinita”, es ella entonces la instancia por la que el ser humano puede ir más allá de todo límite y comunicarse con todo.

El maestro Eckhart, un místico alemán, dice: “Todo fundamento es al mismo tiempo un abismo”. Es posible que el ser humano tenga momentos de esa experiencia y se asuste; y que el sujeto, en tanto que “yo” o “ego”, sea un mecanismo para poner freno a nuestra capacidad de comunicación infinita, es decir, universalización de comunicación, y de este modo limitar nuestra comunicación con la naturaleza. Tengamos en cuenta que dicha construcción supone una dicotomía: si soy sujeto, la naturaleza es objeto.

Las formas de tomar conciencia del sujeto pueden frenar nuestro proceso de concientización. La conciencia es mayor que nuestra subjetividad. Los procesos interculturales deben liberar la conciencia de nuestra raquílica subjetividad. La interculturalidad debe servir, pues, para que en nosotros actúe la conciencia y supere el raquitismo de la subjetividad que tenemos. Es, si se quiere, una tarea de desfronterizar el sujeto y sus consensos, ya que el sujeto es como una frontera que vamos poniendo en nosotros mismos, al definir consensos que aceptamos como nuestro horizonte de coincidencia identitaria. Es muy posible que eso implique liberarse de distintas formas de subjetividad

que tenemos, ya que es un proceso mediante el cual crecemos en conciencia. Pero, insistimos en ello, ese crecimiento en conciencia deja atrás los límites del “yo”, abriendo la posibilidad de realizar la autenticidad de la subjetividad humana por el camino de “ser sí mismo”. Este crecimiento en conciencia es así un crecimiento en mismidad que es la alternativa a la perspectiva del yo. Es verdad que la apuesta del sujeto por el yo es lo que ha dominado. Es lo que le lleva a la búsqueda de la identidad, el sujeto quiere ser un Yo idéntico, quiere ser un líder. Construye su proceso de subjetivización a través de la asimilación de la otredad. Crecer en identidad es crecer en mi capacidad de “digerir” al otro. Es la opción por el control del universo. Desde esa perspectiva se necesita dominar, y el “yo” es una fuerza de poder y de violencia. Eso significa, a nivel de la conciencia, reducir la conciencia al nivel de lo que el Yo sabe que puede dominar. Freud ha sabido mostrar este mecanismo. Es el que descubre el inconsciente.

¿Qué pasa con el inconsciente? ¿No es parte de la conciencia? El Yo cree que es la lámpara del mundo. La lámpara es la medida de la conciencia. Pero no es así. El Yo es un punto en la conciencia.

Creo que estos momentos de filosofía son importantes para una crítica del “sujeto” en tanto que proceso que muchas veces impide, más que facilita, la comunicación intercultural con la alteridad. La alteridad es la otra cara de la mismidad y no la otra cara del Yo.

El sí mismo tiene su otra cara con la alteridad, pero él mismo es la alteridad porque en el verse a sí mismo se encuentra que es más de lo que le dice el Yo que es, es justamente lo que no es. La identidad como coincidencia es una ilusión. No coincidimos nunca con nosotros mismos,

porque lo que “somos” tiene que ver con nuestra manera de estar en el tiempo y vivir el tiempo. La identidad es, en ese sentido, una categoría problemática. De ahí que prefiera hablar más bien de descubrir procesos de subjetivización que vayan liberando de toda biografía “amarrada”, esto es, vinculada a la afirmación de coincidencia con una estructura de Yo.

Segunda Parte

INTERCAMBIO DE OPINIONES Y COMENTARIOS

DE IDA

Sobre Sujeto y Contexto

Si Me pregunto si esa recreación de las sociedades, de este proceso de subjetivización, puede resignificar conceptos como el de reproducción social, vida cotidiana, como el de organización de la cultura los cuales hemos fosilizado. Otro punto que me parece muy interesante es, si la idea de las biografías pudiera tener algún referente con aquella idea del estoicismo de Mandel* y poder dar cuenta de los sujetos o de los personajes, sin perder de vista ese hilo conductor de la subjetividad.

Si ¿Cómo romper esos mecanismos de siempre nombrar? El sujeto surge de la existencia de una asimetría enorme en América Latina, que no permite que una gran parte de la población, que

* Mandel Ezra (1923-1995), economista, historiador y político belga; se le ha considerado uno de los teóricos marxistas más importantes de la mitad del siglo XX; asimismo fue uno de los líderes del trotskismo.

tiene la capacidad de decir, diga qué piensa y cómo quiere ver el mundo. Entonces a esta gran parte de la población que no está escuchada, también hay que darle la capacidad de “nombrar”.

¿Cómo entonces, sería posible entrar en un proceso de diálogo nuevo que permita también a las culturas particulares descubrir que el mundo está realmente masculinizado?

Si el contexto es una dimensión tan amplia, en qué momento podemos sentir o tener la certeza de que estamos empezando a leerlo.

 Acerca de las formas correctas o incorrectas de nombrar, ¿quién nombra?, porque me parece que no siempre que se nombra se coloca la subjetividad en esa posición de poder. Es decir, si yo nombro el poder occidental del mundo, pienso en una forma de nombrar y en una forma de relación distinta a otros grupos y lo pienso en relación con la oralidad, la cual también nombra, pero establece una relación distinta al nombrar algo y volverlo escritura, objetivizarlo más en relación con el mundo y sacarlo incluso fuera de contexto.

 En educación popular, decimos que siempre estamos educando para que mejoren sus condiciones de vida, ¿de qué manera? ¿de la que nosotros creemos?, ¿de lo que nosotros decimos qué es una mejor calidad de vida o ni siquiera los escuchamos?

 ¿Qué no sería mejor plantearnos qué hemos permitido que hagan de nosotros?, porque de cierta manera nos victimizamos cuando yo creo que habríamos que reconocer que somos parte también de este proceso ¿Desde dónde preguntamos por el sujeto? Me parece conveniente un concepto que tiene que ver con la autoconciencia y con el ser crítico. Sin embargo, partimos de una autoconciencia y de una idea de transformación. ¿De qué sujeto preguntamos y

quién ha hecho qué cosa por nosotros? Aquí sería como un punto de partida de autoconciencia para ver qué podemos hacer por nosotros mismos que también es el otro.

☞ A mí lo que se me hace muy interesante es la cuestión de la contextualización, es decir, ¿para qué sirve la interculturalidad, para ser todos interculturales?, ¿respetarnos y decir: hola que gusto ya somos interculturales?, ¿o para darle un sentido, un camino de autonomía? ¿Para qué queremos introducir estos temas en los contextos donde trabajamos? Si finalmente tienen que perfilarse a una situación de educación que está emergiendo en el contexto latinoamericano y que no ha hecho nada como sociedad.

Sobre interculturalidad; semejanzas y diferencias

☞ Me parece que la interculturalidad ha caído de repente en estas cuestiones del folclor, de lo exótico, y las anécdotas que se cuentan en los libros o textos sobre interculturalidad, hacen hincapié en esa diferencia desde lo exótico, lo extraño y no tanto a veces desde la cotidianidad de los sujetos. Entonces asentamos la discusión en las diferencias y eso tiende a fragmentar esa posibilidad de intercambios subjetivos.

☞ Les comento sobre un trabajo que se hizo en la escuela, que consistía en que los alumnos tomaran fotografías. Las que tomaron nos decían cómo los jóvenes estaban percibiendo su realidad. Lo que vimos es que siempre el contexto está presente. Por ejemplo, el cuerpo humano siempre está completo, una foto que no tiene contexto no tiene nada es decir, para ellos, si estás adentro hay que abrir la ventana para ver el cerro, si estás

en el campo se tienen que ver los árboles, desde donde estás tomándola para entender. Las formas desde la oralidad pueden ser distintas, para construir y pensar el mundo.

 Me llamó mucho la atención la pregunta de si los antepasados preguntaron mejor que nosotros, yo definitivamente creo que sí, desde la historia sí, por lo menos nuestros antepasados aquí en Mesoamérica, resolvieron de mejor manera su vida, su contexto.

El asunto es, hasta dónde estamos impregnados de una visión lineal de la historia, hacia el famoso progreso decimonónico y la visión que tenemos de él, y que se nos ha inculcado desde la escuela primaria como un proceso basado en la vida material, en la industria, en el consumo.

 De pronto cuando hablamos de la subjetividad es como cuando abrimos esas ventanas que son las que nos enfrentan al mundo desde nuestra propia cultura, nuestra vida, nuestros propios espacios. Cómo ejercer pero con rigor la diferencia etimológica y lo que significan las reglas en una sociedad y en otra, y cómo se resuelven los problemas de la vida cotidiana. Se crean tensiones entre ese compartir, esa convivencia que tiene su eficacia socialmente hablando. Los movimientos sociales tienen una dimensión educativa a partir de esa irrupción emergente y lo vemos hoy por hoy en América Latina.

Por lo anterior, es necesario acuñar el diálogo intercultural como propuesta pedagógica para vivir dignamente dentro de nuevos contextos y procesos situacionales. La interculturalidad no entendida solamente desde el ámbito indígena y no indígena, siempre que se habla de interculturalidad tiene que ver con esta gama de procesos situacionales que se van encontrando y desencontrando a lo largo y ancho de Latinoamérica, Occidente,

extremo Oriente, Asia, Oceanía. Por ejemplo un chavo urbano que llega de una cuenca de la ribera de Pátzcuaro, está en otra situación, sus codificaciones serán muy distintas.

Si pudiésemos no solamente comprender otras culturas, sino entendernos desde dentro, eso sería estar interconectado. La otra cosa importante es el principio de incertidumbre, una categoría que puso en juego el asombro de lo extraño y el espanto de lo propio. Esto es uno de los temas fundamentales, de estas construcciones en término de razones, todo lo permisible. Cuando pierdes el control pierdes tu centro, entonces te de-sujetas. Otra de las grandes características humanas es que también vivimos en lo imprevisible, en el ámbito de la incertidumbre por la angustia que te quema y carcome, pero, ¿como dialogar con ella?

 Hablábamos de dónde estamos situados para cuestionar el mundo, me acuerdo del método escolástico, sobre todo la clarificación de los términos, porque era abrirte a la empatía de cómo estaba pensando la otra persona, pero lo terrible era cuando pasaba la destrucción de los adversarios. Vamos a hablar con rigor epistemológico, desde dónde nos abrimos a esa epistemología. Cuando consideramos que en la interculturalidad nos abrimos a otras lógicas de pensamiento, tratamos de establecer empatía cognoscitiva con el otro.

 El decir que son mejores o peores unas preguntas que otras, no cabe porque nos encerramos y queremos darle linealidad, ponernos en una escala. Hay cosas mejores o no tan buenas en las preguntas que se hicieron antes y en las que se hacen ahora.

Las preguntas con las que arrancó Raúl, son preguntas para empezar cualquier diálogo con los grupos con los que trabajamos. Todos nos vamos a conceptos, a juicios, a categorías y a considerar esa parte más subjetiva donde vamos a encontrar

que las construcciones que han hecho algunos teóricos, y muchos de ellos indígenas, hay que relativizarlas, hay que contrastarlas con lo que la gente está viviendo.

☞ Nos llega tanta información por los sentidos, que obviamente tenemos que discriminarla a partir de lo que nos llama la atención y para procesarla la agrupamos, encasillamos y nombramos; sin embargo, abusamos de este proceso porque nos causa desasosiego si no la encontramos en el cajón. Eso es bueno porque nos permite pensar y sobrevivir en el planeta.

Ahí está el problema, cómo lograr que nuestro cerebro acostumbrado a desmenuzar, analizar y encajonar logre integrar y percibir del otro lo que nos gusta, lo que nos agrada, lo que tenemos en común. No nada más lo diferente, me pregunto cómo podemos ver lo que tenemos en común y trabajar con eso para enriquecernos con lo diferente.

☞ Hablamos de paradigmas, lo que nos obliga a asumir y no como discurso propio, la tradición occidental en la cuestión epistemológica. Decía Lakatos: * “una epistemología sin historia es vacía y una historia sin epistemología es ciega”.

☞ Por qué no mejor dejar quién hace mejores preguntas para el problema que estamos viviendo en el mundo. Seguramente ambas partes, podríamos dar respuestas buenas o malas pero en diálogo.

Por otro lado, cómo realmente lograr una situación social que nos permita romper este esquema rígido y abrirnos hacia otra lógica. El proceso de reivindicación de los pueblos indígenas

* Imre Lakatos (1922-1974), matemático y filósofo de la ciencia de origen húngaro; sobre la cita véase: *History of Science and its Rational Reconstructions*, Cambridge, Cambridge U.P.

puede ser visto como una búsqueda de certeza de su identidad, si a estos pueblos no les han permitido durante quinientos años decir nosotros queremos ser así, nuestro desarrollo va así. Cómo rompemos ese esquema, estamos siempre identificando e interpretando cómo está el otro y cómo lo vemos nosotros, pero no hemos llegado a un intento de cómo lo hacemos diferente. También los educadores y formadores estamos interpretando, por tal razón llegamos a la conclusión de que esto es lo que deberían aprender. Cómo encontramos una reconciliación entre certeza e incertidumbre.

Sobre diferencias y poder



Las diferencias que lastiman son creadas desde un poder que discrimina. En esto de ser diferentes todos, lo que se crea es un conflicto permanente que no se soluciona con buena voluntad, sino con trabajo y con reconocer un conflicto como conflicto, con no invisibilizar la diferencia de interactuar, de no monologar.

Otro comentario tiene que ver con la construcción del sujeto social, tiene que ver con el poder que domina y que tiene la virtud masculina de dominio, tiene que ver con formas occidentales de dominio y es el que hay que mover, en esta búsqueda de mover las subjetividades que nos han sujetado desde el dominio.

En nuestras experiencias de trabajo en algunas comunidades, se logró mover el poder que discriminaba y dominaba hasta poder construir una educación propia.

Si la interculturalidad es un campo en donde entra uno y sale, entra por voluntad pero no se sabe cómo se sale, a veces enojado, a veces conflictuado. Es un campo que se va haciendo y rehaciendo, reestructurando y reconstruyéndose, y creo que todo esto, también es desde la práctica cotidiana como lo tenemos que ir aprendiendo para retomar la cuestión de sujeto social.

☞ En la creación de la relación o del contexto, nos está faltando una parte, la del poder en todos los sentidos, el académico, el uso de los conceptos, en cómo ejerzo mi práctica cotidiana, me parece un concepto básico. Es un concepto que nos vincula con la práctica, si pudiéramos tomarlo como una reflexión que guíe nuestra actividad cotidiana, nos podríamos acercar mucho más rápido al ejercicio de la interculturalidad.

☞ Yo también creo que no es lo bueno o lo malo de las preguntas, sino hacerse las preguntas y tener el valor para decir que uno no sabe las respuestas. Creo que es un punto fundamental, partir de lo que uno ha vivido y de conocer el pensamiento de otros, cómo pensar un paradigma distinto, cómo pensar en la sorpresa, que estemos preparados para que se baje un poco la angustia.

☞ Hemos hecho de la dicotomía un instrumento para el análisis, pero difícilmente nos explica las realidades que se están presentando. Nos cuesta mucho trabajar sobre simultaneidades y no reconocer los puntos de tensión. No es suplantarse conceptos ni categorías, es ponerlos en juego. Siempre tendemos a ligar lo complejo con lo complicado, mientras más complejo sea el planteamiento muchas más respuestas traerá sobre preguntas acertadas sobre la realidad que estamos planteando.

Me gustaría enfatizar que sí tenemos certezas para distinguir algunos rasgos que responden a una racionalidad de eficiencia consecutiva de acumulación de capital y que también tenemos muchas certezas para defender la racionalidad. Son mundos simultáneos. No se trata de incorporarlos, sino ponerlos a jugar de una manera distinta y creo que eso es a lo más que nos podemos arriesgar. Esto es clave porque no hay posibilidades de encontrarse con el otro, ni siquiera de reconocerlo, si se piensa en dicotomía.

Sobre certeza, justicia y verdad

 Me parece que cada subjetividad va construyendo su verdad, su certeza, su manera de relacionarse con el mundo. Cuál es la relación entre la verdad y el poder, para no caer en el relativismo. Quiero saber lo que para un filósofo es la verdad. En la búsqueda de la verdad yo creo que estamos todos, pero me gustó mucho el amasiato que tuvieron la justicia y la verdad. Me gusta mucho la verdad que buscan los zapatistas o los tupak amaru, para situarlo en el contexto latinoamericano. Cada vez que asisto a los lugares en que trabajo hay esa verdad viva, no reflexionada necesariamente. ¿Cuál es la verdad que buscamos, para poder realizar un diálogo amoroso entre la verdad y la justicia, la verdad y el saber, la verdad y el saber compartir?

 Yo no tengo resuelto cómo podemos entender la búsqueda de la verdad. Cómo manejamos en la cotidianidad el diálogo donde existe la búsqueda de la verdad.

 Me parece de entrada que todo lo damos por sentado, pero esta afirmación sobre la búsqueda de la verdad implica una discusión, ¿cuáles son las condiciones que permiten que emerja esta cualidad?, ¿es una cualidad innata desde el surgimiento del ser humano?

 Desde las cuestiones espirituales al Yo se le llama ego. El desarraigamiento del ego es la búsqueda del todo, que es la otra verdad desde la filosofía. En esa búsqueda se nos va la vida.

 Es indispensable entender que yo tengo una forma de ver el mundo, tengo una serie de criterios, de ideas. Si no entiendo

que ésa es mi visión del mundo y que hay otra visión del mismo, no hay diálogo. Si escucho al otro pero sólo para decirle que no, que eso no es así, sin entenderlo, se convierte en un monólogo descalificador. Pero también está el otro extremo, el relativismo absoluto, todo es tolerable y comprensible dentro de su marco cultural. La pregunta es, cómo nos movemos en esa contradicción de la relatividad que veo que es un valor y hay que defenderlo, y el relativismo extremo que se vuelve un riesgo, donde ya todo es tolerable. Creo que ésa es la base para entrar al diálogo.

 Me parece que la certeza, la justicia, están en el punto nodal del diálogo pero sin pensar en estas perspectivas dicotómicas, lo relativo y lo absoluto.

Cuando un individuo tiene sus certezas no quiere decir que éstas se constituyan en una posición absolutista, respecto de que mi visión del mundo sea la mejor. Yo tengo mis certezas de acuerdo a cómo me muevo en el mundo igual que otro puede tenerlas. En ese sentido me parece que la distinción entre verdad y certeza es fundamental, porque una cosa es pararse y decir ésta es la verdad y entonces absolutizo, y otra cosa es decir yo tengo estas certezas y desde aquí diálogo. Cuando los grupos, las culturas, los individuos tienen más certezas tienen menos miedo a dialogar, porque dialogan desde un lugar que está claramente determinado para esa persona. Desde esa posibilidad se puede intentar construir una certeza cultural. Si yo quiero pensar en un diálogo intercultural y tengo mis certezas y otro grupo tiene las suyas, quizá podamos construir una certeza colectiva en la que estemos de acuerdo. Desde esa perspectiva la cuestión de la justicia se traslada también a ese punto de ponerse de acuerdo, porque en ello coincidimos ambos y es lo justo para ambos, no sólo para mí.

Sobre diálogo intercultural

 Si los sujetos están moviendo su cultura, si la habitan, la recrean permanentemente, ¿desde dónde estamos acuñando esta idea de las inclinaciones, quién las juzga y desde dónde? ¿Cuándo la normalidad se vuelve normatividad y nos sujeta? ¿Cuándo podemos distinguir que ya nos estamos inclinando mucho, habría una manera de distinguir esto? ¿Quién define el equilibrio?

 ¿Cómo nos formamos para poder romper los viejos esquemas del monólogo?

 Me parece que la invitación al concepto de inclinaciones culturales es una forma de nominar eso que sucede cuando en una cultura se manifiesta un tipo de práctica dominante, es decir, intentar describir algo que pasa en una práctica cultural y que posibilitaría a uno mirar desde algún lugar ese diálogo. Creo que cada grupo cultural, tiene ese tipo de inclinaciones de darle preferencia o ubicar ciertas prácticas que pueden ser compartidas con otros.

Cuando uno va a ciertos espacios y quiere dialogar, al igual que puede dialogar con la copa de vino, de ron o con el cigarro en otro ambiente, se genera algo que permite el diálogo. Entonces ciertas prácticas culturales que se comparten son más factibles de propiciar un diálogo, que otras prácticas culturales que tienden a sacarte de un lugar. El diálogo intercultural no se da entre subjetividades fuera de un marco de espacio temporal, también propiciar el diálogo implica en dónde, en qué lugar y en qué momento lo hacemos. Las prácticas culturales tenemos que pensarlas como prácticas sociales, no individuales. Cada

práctica cultural implica analizarla en función de los diversos individuos que entran en esa práctica y no sólo en el individuo que hace X o Z cosa, porque si no me parece que la visión se hace muy parcial. Las prácticas culturales son prácticas de colectivos, de individuos que comparten espacios. Es necesario entonces, comprender esos procesos que forman parte de la complejidad. Por ejemplo, la relación que se establece entre la población mestiza con ciertos grupos indígenas, para ciertas cosas se vuelve dominante y hegemónica, y para otras no, como sería en cuestiones de religiosidad.

 Hay personas que están completamente inclinadas, tanto que llegan a considerar que su labor es convencer a otros de que su cultura es mejor. Hay personas que están en proceso de desinclinarse, de darse cuenta de esas patologías que existen alrededor de la cultura.

Me recuerda mucho lo que nos comentaba un profesor triqui: “en mi comunidad cuando buscamos consensos, lo primero que hacemos es permitir que todos hablen, nos podemos tardar horas y horas donde todos hablan y es muy desesperante cómo logramos apaciguarnos pero todos expresan su palabra y en la tarde ya tenemos consensos casi en el tema que habíamos hablado”. Eso de permitirte la palabra me parece sabio. Eso es lo que permite el diálogo intercultural.

En el diálogo cultural, se puede caer en sincretismos, un poco en un collage, vamos tomando retazos de diferentes pensamientos o culturas y los unimos; también en un concesionismo, para no pelearnos aceptamos esto o lo otro para evitar el conflicto. Este diálogo intercultural no hegemónico, debe buscar la verdad, pero, ¿qué es la verdad? Compartimos certezas, inclinaciones, patologías y eso es lo que nos permite irnos acercando a esa verdad.

☞ En la cotidianidad, nos hemos dotado de muchas herramientas para transmitir sistemas de información, pero no nos hemos dotado de mecanismos e instrumentos de comunicación. La clave en el diálogo es la voluntad. Estamos en una configuración social donde hay convivencia de sistemas de información y un intercambio permanente, no consciente, de los sistemas de información. Cuál es la diferencia entre un malestar, o una movilización colectiva, y qué es lo que la convierte en una indignación colectiva para una organización social. Por qué no nos atrevemos a pensar de manera exorbitante, es decir, fuera de las órbitas tradicionales. Arriésgate a encontrar en lo absurdo la lógica de transformación, porque si no, sólo te estás adaptando a sistemas de información.

☞ Como un ejemplo de diálogo intercultural, recuerdo cuando en el Valle del Mezquital una persona platicaba que en una escuela muy famosa habían pasado hombres de grandes sombras y dan sombra a otros menos importantes. En un lugar caluroso como en esta región, la sombra puede ser algo grandioso y no como en otras culturas que se asocia a la oscuridad.

Este ejemplo nos lleva a reconfigurar nuestros propios códigos y a tener aprendizajes importantes para construir el diálogo. Sin embargo me pregunto: ¿Estamos dialogando o no? Lo importante es que estamos dialogando, lo que nos da la posibilidad de escucharnos todos y tomar lo que nos llama.

☞ Me gusta el concepto de inclinación por la oportunidad de salirme de mi cultura para ver las inclinaciones que tienen otras culturas, pero no como una obligación, sino para reconocer qué cultura tiene qué inclinaciones, reconocerlas como tales, y ver entonces cómo se va a desarrollar el diálogo, conociendo las predisposiciones de mi cultura. Esas inclinaciones, al no

tomarlas como obligatorias, las puedo matizar para favorecer el diálogo, es donde me parece que está el momento creativo. Me parece que debemos estar atentos sobre lo que decimos y lo que suscita en el otro, en esa conciencia de acción-reacción. Reconocer los límites de esos diálogos.

☞ Cuando hablamos de las inclinaciones, es difícil tener acceso a las intenciones del interlocutor, algunos tal vez no te dicen nada, no te imponen ni te dicen a favor de qué están, y ahí se empieza a interpretar el discurso del otro.

Al respecto es necesario reconocer que al interpretar se puede caer en el paternalismo, y creer que conozco al otro y me convierto en su portavoz. Por ejemplo, no dejamos que hable el indígena, no les damos espacios para que emerja su voz, con esto hay que reconocernos como parte de una hegemonía y que en ella tenemos patologías.

☞ La armonía tiene que ver con esto de somos o no somos, nos reconocemos y no. En todo diálogo existe la voluntad o no existe nada y es el ejercicio voluntarioso, por eso es que siempre estamos en un diálogo con nosotros mismos y con los otros si no, no existimos.

☞ Se necesita voluntad sí, pero no solamente la buena voluntad nos lleva a dialogar. Me preocupa usar categorías como “ser humano” u “hombre”, porque es como si todos fuésemos iguales, y todos somos diversos, cuando decimos humanidad, está la pluralidad ahí, que a veces se oculta tras esos nombres. En los proyectos concretos que realizamos, podemos llegar a ser interculturales sin tener conciencia de ello, y posteriormente reflexionamos sobre ello, dándonos cuenta de que es difícil y complejo.

DE VUELTA

Comentarios de Raúl Fornet

De acuerdo a las preguntas que han hecho ustedes, yo tomaría posición comentando los siguientes puntos:

Primer punto, aclarando la inclinación como categoría metodológica para el análisis de las prácticas culturales. Yo la uso como parte del instrumental autocrítico para el trabajo intracultural ya que me permite detectar mi práctica cultural, no la utilizo para el diálogo intercultural.

La metodología de la fenomenología de la inclinación cultural llevaría a un análisis de cuatro niveles de pertenencia cultural.

Primeramente, al reflexionar sobre mi propia práctica cultural, tomo conciencia de ella y me pregunto: ¿qué cultura expreso cuando hago esa práctica? Esa inclinación o práctica me ayuda a nivel metodológico para identificar la cultura en la que he nacido, pero debo preguntar, ¿de dónde viene esa inclinación? ¿La tengo porque he nacido en esa cultura o no coincide esa inclinación con la cultura en la que he nacido?

El segundo nivel: ¿coincide esa inclinación o no con la cultura que yo aprendí?, ¿quiénes fueron los que me transmitieron esa cultura?, ¿la escuela, mis abuelos, mis padres, mis tíos? Cumplida esa inclinación de mi crecimiento dentro de la cultura, ¿soy responsable o no de mi práctica cultural? ¿Soy un sujeto o soy una marioneta de mi cultura? Esa inclinación de decir, yo quiero comer frijol, ¿soy yo responsable o no de mi práctica cultural?

Tercer nivel, es necesario asumir la “culpabilidad” en la que caemos cuando realizamos ciertas prácticas de esa manera y no de otra. Por ejemplo: como mexicano hago tal cosa, pero ser mexicano no disculpa de nada.

El cuarto nivel es la línea de la voluntad. La inclinación me da la oportunidad de preguntarme: ¿quiero cambiar mi práctica cultural, o no?, ¿cómo quisiera yo practicar mi cultura?, ¿en qué cultura?

El segundo punto tiene que ver con el problema de las certezas. Nos quedamos en las certezas, pero por los comentarios que salieron en el diálogo, hay que explicitar la relación entre certeza y conocimiento. ¿Cuándo la certeza cultural se convierte en un conocimiento cultural? y ¿Cuándo a ese conocimiento cultural le damos la categoría de saber transmisible? Saber qué debemos transmitir es una certeza que nos da el derecho de opinar, es una certeza que nos da el derecho de decir: esto debe ser transmitido. Es saber cuándo las certezas pasan a ser saberes que institucionalizamos en instituciones culturales: la escuela, la familia, etc.

El momento del consentimiento es cuando las certezas, los saberes, pasan a ese nivel que nos hace caer en la cuenta de que estamos en un engranaje de consentimientos y esos consentimientos tienen que ver en gran parte con las prácticas culturales y sociales, ya que están definidos fundamentalmente por los lugares sociales que tenemos. En definitiva, no podemos saber sin consentir. Así el saber implica un consentimiento, sobre todo en el momento de la certeza que decidimos transmitir. Cuando nos rebelamos, no consentimos más.

Como tercer punto me refiero a la pertenencia cultural, que se decide en el lugar social. Es una dialéctica entre ambos aspectos, ya que según los lugares sociales se redefinen las pertenencias culturales. Tiene que ser un diálogo de experiencias. Hay una dicotomía entre información y experiencias, entre cultura de la información y cultura de la experiencia. ¿Cuanta experiencia hay en la información? ¿Hay informaciones que no necesitan de la experiencia?, ¿hay sistemas de información que para ser informatizados tienen que marginar la experiencia y sustituirla por otras cosas? Estas preguntas apuntan al juego de poder entre información y experiencia.

El cuarto punto es el de la dialéctica entre normalidad y normatividad. ¿Cuándo surgen los valores, las normas? Lo que en filosofía se llama axiología. Para analizar esta dialéctica habría que distinguir tres niveles:

El nivel de la interpretabilidad. ¿Cuándo una cultura se convierte en interpretable? ¿Cuándo no es explicable?, ¿Cuándo es el momento en que una cultura hay que explicarla, incluso a sus propios miembros? La interpretación de una cultura crea la posibilidad de teorizar sobre ella y de ahí emerge una figura sumamente peligrosa, la del intérprete de la cultura. Por ejemplo, el sacerdote en muchas culturas, no solamente en la occidental, es el que sabe leer el oráculo, no todos saben leerlo. Eso está ligado al problema del lugar social, el problema es la materialidad de la organización de la vida.

El segundo nivel, muy importante y decisivo, es el momento de la justificación, es la legislabilidad de la cultura: ¿cuándo una cultura empieza a ser legislable?, ¿cuando una cultura tiene que convertir contenidos suyos en leyes?

¿Cómo surge en una cultura la esfera de lo jurídico, del derecho? La distinción entre lo legal y lo no legal, va a permitir a una cultura condenar y aquí es cuando surge el tribunal; ya no es la asamblea o la comunidad, sino que ahora ya hay jueces, inquisidores. Es el momento de la interpretabilidad, legislabilidad y la normatividad de la cultura.

El nivel axiológico de una cultura empieza cuando ésta tiene una moral y una ley. Ser un buen miembro de esa cultura es observar su moral, cumplir con su ley.

Estos tres niveles están ligados al problema del poder: poder de interpretar, poder de legislar y poder de moralizar. Esto lo podemos ver, por ejemplo, en la función de las escuelas como intérpretes de las culturas, su función en la transmisión de distintas leyes y de los valores.

El quinto punto se refiere a plantear de manera autocrítica la cuestión del sujeto. ¿Qué pasa con la libertad?, ¿qué pasa con la voluntad? Frente a esta teoría, frente a la ley ¿cuándo tenemos obligación moral? ¿Cuándo es posible la desobediencia cultural, infringir la cultura? ¿Cuándo es posible una revolución cultural? Ése sería el punto de la desobediencia cultural. La norma supone gente obediente. La obediencia es un concepto de consentimiento.

El sexto punto se refiere a la rebelión como un proceso de autocrítica. A nivel del trabajo intercultural, la autocrítica supone voluntad de corrección. Es como en la práctica de la confesión, que no se da la absolución sin propósito de enmienda. Cuando existe esa dimensión de autocrítica hay que enmendarse culturalmente. No sólo reivindicar los derechos, sino autocríticamente reconocer que somos

perfectibles. Reconocer la perfectibilidad de lo que nosotros hemos hecho de nosotros mismos. De modo que la desobediencia cultural aparece como camino de perfeccionamiento, sabiendo que esa perfectibilidad cultural conlleva un momento de vaciamiento cultural, teórico, jurídico y moral. Ya hablamos mucho de contaminación, pero hay un *smog* cultural terrible. Hay que criticarlo.

El séptimo punto tiene que ver con la colonización del tiempo y del espacio. Sigue siendo una amenaza cierta del presente: las hegemonías dominan el tiempo. Se puede ver como una certeza de donde podemos partir.

Yo diría que en el diagnóstico actual hay una diferencia fuerte respecto a lo que ocurrió en América Latina con la colonización española y portuguesa del espacio y el tiempo. Pues ésta sustituyó una profundidad cultural por otra profundidad cultural. Los españoles trajeron también profundidad cultural, hay que reconocerlo; podrían ser hegemónicos o no, pero hubo profundidad cultural, por eso hubo cierto sincretismo en muchas cosas. Pero lo que tenemos hoy es más bien la sustitución de profundidades por una banalización del tiempo y del espacio. Por ejemplo: la publicidad, basada en un aparato informático, donde hay una ocupación del espacio y el tiempo muy sutil que disuelve las profundidades de los ritmos espacio-temporales de los espacios culturales en las regiones del mundo. La banalización es una manera de colonizar, es una consecuencia de la aceleración de ciertos ritmos cognitivos que necesita la industria.

El octavo punto tiene que ver con la función del ser humano y del sujeto. La categoría de sujeto hay que resig-

nificarla, interculturalizarla para ver qué daría de sí. La palabra sujeto es una categoría filosófica y teológica occidental muy fuerte, con una tradición de veinticuatro siglos en la cultura occidental, con grandes aristas pero también con grandes inconvenientes.

En la cultura occidental hay muchas teorías y prácticas de subjetividad y muchas dialécticas de dominación y liberación del sujeto. La incidencia del capitalismo, no como teoría económica sino como sistema político, cambió la base filosófico-teológica de pensar la subjetividad.

Desde Sócrates hasta Santo Tomás de Aquino, es decir del siglo IV a.C. hasta el siglo XIII d.C, existen muchas diferencias. La teoría de la subjetividad occidental va por una práctica de dominio de sí mismo, no del otro ni de la naturaleza, como clave para poder llevar una vida buena; es el concepto clásico en la filosofía griega. El sujeto es el ser humano capaz de descubrir dónde está la bondad de la vida y cómo debe llevar una “vida buena” en estructuras justas y en instituciones justas. Bondad y justicia son un descubrimiento de Sócrates. El cristianismo perfila, recoge esa tradición y radicaliza el ideal de la “vida buena” y dice: la subjetividad es un instrumento no para ser sujeto sino para ser “santo”.

El paradigma griego de bondad y justicia lo armoniza el cristianismo en un ideal de santidad, es el hombre interior que cultiva el mundo en un espacio interior que llega hasta Santo Tomás. Este paradigma se redefine con Michel Foucault a finales del siglo XX, quien descubre la práctica de la subjetividad como práctica de dominio de sí mismo, en la famosa *Ética de preocúpate de ti mismo*. Esta tradición la corta el proyecto político del capitalismo porque no necesita al ser humano.

Al capitalismo le interesa el ser humano que es capaz de firmar un contrato. El ser humano visto como “contratante” representa el momento en que se rompe la comunidad y se pasa a una sociedad. Cuando el ser humano no puede firmar un contrato tiene que vender su fuerza de trabajo, tiene que venderse a sí mismo. Esto lo analiza magistralmente Carlos Marx. Somos herederos y estamos todavía atrapados en una teoría de la subjetividad que no sabe disociar entre el proceso de subjetividad y el contractualismo. Nosotros somos sujetos a través de contratos.

Toda la teoría y la filosofía política moderna, desde Rousseau hasta la actualidad, es filosofía del contrato, liberalismo contractualista. Esto es fundamental hoy para la manera de concebir al sujeto; se agrava más porque al capitalismo le resulta muy difícil concebir al sujeto firmando un contrato, es todavía demasiado humano. En la actualidad hay el peligro de que quede disuelta la subjetividad humana por una teoría que está de moda, que es la construcción de la ciudadanía: hay que educar para la ciudadanía. Hay que ver si lo que estamos buscando es un ser humano o un ciudadano, y si basta un ciudadano para lo que queremos.

Para un punto de vista intercultural, hay que aclarar los límites de la categoría de sujeto y los límites de la categoría de ciudadanía que nosotros tomamos como una referencia indiscutible.

Estamos quizás en gran peligro en Occidente, pues parece que el curso de su historia agota las consecuencias de la declaración de que “Dios ha muerto”. Es un diagnóstico cultural con grandes consecuencias patológicas,

traumáticas, para la cultura de Occidente pronunciar esa frase “Dios ha muerto” ¿Qué significa? ¿Dónde están las consecuencias? Posteriormente vino otro diagnóstico, y lo dijeron muchos de los llamados posmodernistas: “no solamente Dios, seamos consecuentes, el sujeto ha muerto”. Desde los años setenta, todo el neoestructuralismo lo afirma. Recordemos la gran discusión entre Jean Paul Sartre y Lévi Strauss. Se sigue así la idea de que la humanidad es la que ha muerto. Desde una perspectiva intercultural, lo que puede suscitar ese diálogo de inclinaciones, es un análisis del porqué se ha inclinado Occidente a decir adiós a todo. ¿Qué significa para una cultura no occidental dialogar con una cultura que desde hace siglos está diciendo adiós al sujeto, adiós al ser humano?

Dialogar hoy con Occidente es en gran parte, dialogar con una cultura de la despedida; con una cultura que se despide de todos los sueños, y que por eso tiene problema para pensar la utopía, para pensar la esperanza. Si nos despedimos de Dios, del sujeto y del ser humano, etc., ¿De dónde viene la esperanza?, o ¿también nos despedimos de la esperanza? Entonces, ¿para qué te indignas? Sin esperanza no hay indignación.

Punto nueve, el reconocimiento. Estoy de acuerdo en que es un gran valor. Pero hay que tener en cuenta también que el reconocimiento es la indicación de una patología; señala un problema, no lo resuelve. Una respuesta es la Ilustración europea con su propuesta de la tolerancia, que nos dice reconoce y tolera al otro. La tolerancia como un valor. Aprender a ser tolerante. Es la educación para la ciudadanía. La tolerancia es el mínimo.

DE IDA

Sobre educación e interculturalidad

 Hemos hablado del diálogo como una certeza, como una condición para la interculturalidad pero el diálogo puede no ser una categoría verdadera, puede no ser esa utopía a que aspiramos. Sí, debemos tener una esperanza que nos lleve a trascender las prácticas culturales que la sociedad nos enseñó o aprendimos por nuestra propia cuenta, porque si no, perdemos todo hasta la esperanza.

 Toleramos pero no construimos, entonces, ¿para qué educamos?, ¿cómo educamos?, ¿cómo construimos un modelo nuevo de educación? Quizá estamos basados en una esperanza, en una utopía posible y desde ahí ya no cuestionamos y establecemos nuestra propia hegemonía.

El poder que discrimina, que enseña a tolerar, es un poder que no cuestiona la discriminación y que asume que tiene que tolerar para seguir discriminando. La educación que naturaliza la diferencia que lastima, es una educación basada en un poder que domina y que entonces enseña la tolerancia.

 Nos hemos preguntado mucho en el colectivo si la incidencia en las políticas educativas es la arena de la educación popular, nos lo hemos preguntado y no llegamos a un acuerdo. ¿Cómo entonces acompañar las campañas, si de verdad la arena de la educación popular tiene que estar en el diálogo con las secretarías? Hay que precisar si éste es el espacio y el tiempo donde puede ser la revolución cultural.

- ¿Para qué se educa? Se educa para vivir en un contexto, ¿cómo podemos definir lo que es “la buena vida”?, ¿en dónde está el punto de equilibrio?
- ¿Cómo nos relacionamos con el otro, sea joven o niño?, ¿con qué metodologías? ¿Cómo nos preparamos para esta didáctica educativa? Necesitamos la revisión completa de nuestra pedagogía que hemos desarrollado frente al reto de la interculturalidad.
- ¿Para qué nos sirve educar y reeducar? ¿Cómo podemos ver que la educación ha sido un encargo para la escuela?, pero en este momento la escuela tiene que vincularse más con la comunidad, ¿cómo se sistematiza esta vinculación?
- ¿Qué hacer?, ¿cómo plasmar todo esto en lo concreto?
- Lo que nos inquieta mucho es el asunto de las competencias interculturales, ¿por dónde entrarle?, ¿qué se necesitaría?, ¿qué habilidades?, ¿qué saberes? para poder abordar este asunto.
- Yo me pregunto con base en mis interlocutores, maestras y maestros: ¿concretamente qué podemos hacer para permitir que emerjan relaciones de respeto, de comunicación, de solidaridad y no sólo en las experiencias periféricas?
- ¿Hasta dónde vamos a ser capaces de no romper la autonomía en la comunidad? ¿Cómo trabajar pedagógicamente sobre todo con los jóvenes, porque no estamos ahí con la comunidad o con los indígenas?
- Cuando yo propongo un cambio dentro de mi propia cultura, ¿no es autonomía? o ¿cómo se entiende?

¿Cuántos puntos de partida tenemos que armar para construir esta propuesta educativa que nos mueva a todos?

DE VUELTA

Comentarios de Raúl Fornet

Tendríamos que abordar diferentes temas y nos llevaría demasiado lejos; sólo mencionaré algunas ideas.

Habría que precisar que la incidencia en las políticas públicas siempre tiene que buscar una estrategia para pluralizar los espacios públicos ya constituidos, de manera que no sean simplemente espacios adicionales. O sea buscar estrategias que, mediante otra práctica alternativa, muestren que el espacio público puede ser culturalmente diverso. Muchas veces, lo que llamamos “público” simplemente es una extrapolación ilegítima de intereses privados, empezando por el Estado.

Se trataría, por otra parte, de reposicionar lo humano desde las distintas experiencias y memorias culturales, así como desde las diversas lenguas. Esta redefinición de lo humano tiene que ser pensada (interculturalmente) de manera tal que implique una ruptura de la posición hegemónica de lo humano. Esto supone, lógicamente, analizar a fondo el “uso” de lo humano en la hegemonía actual, para comprender cómo está presentado lo humano en este sistema y ver qué alternativas tenemos para reconfigurar “lo humano” desde las distintas experiencias.

Hoy se habla mucho de la necesidad de tomar en cuenta la complejidad de la realidad mundial. El mundo, es la tesis que se repite sin cesar, es muy complejo. No es que diga que es erróneo hablar de esta complejidad; pero, cuando se defiende y propaga esa tesis, hay que considerar, desde mi punto de vista, el uso ideológico que se hace de ese hecho. Hay complejidad en el mundo, pero hay también mucha ideología de la complejidad. Hay un interés en el sistema hegemónico de hacernos creer que todo es tan complejo, que nosotros lo único que podemos hacer es callarnos la boca, y dejarlo todo en mano de los expertos.

Entonces, la ideología de la complejidad del mundo es un arma ideológica para desautorizar la participación democrática del saber. Ante esta ideología la interculturalidad apuesta por la pluralidad de conocimientos como eje orientador para situaciones de aprendizaje compartido en las que mutuamente se aprende que el mundo es más simple de lo que dice la ideología de la complejidad. Hay que apostar por la simplicidad del mundo.

En la perspectiva de la tradición marxista de crítica a la ideología hay aquí que hacer una pregunta clave: ¿quién tiene interés en que se compliquen las cosas?, ¿quién está interesado en mantener la ideología de la complejidad?, Y a la luz del resultado de la discusión de esta cuestión considerar entonces que la interculturalidad es más bien una dinámica de convivencia que nos da accesos simples, sencillos, a la realidad. Mas esto supone también explicitar el carácter político de todo proyecto educativo.

En relación con la pertenencia cultural es importante la comprensión de los términos. Hablo de relación de identidades, pero entiendo que se trata de identidades que son

referenciadas desde el principio, es decir, que se crean como un tejido de referentes. La identidad no nos facilita la relación, la identidad en sí misma es relación. Identidad y relación, identidad y referencia son parte de una identidad no estática. Precisamente por eso es posible oír hablar de identidades colectivas y también compartidas.

La educación no es el único medio para cambiar el mundo; pero tiene la posibilidad de aprovechar las fuerzas creadoras de la prudencia, de la memoria ética, creando la posibilidad de enriquecimiento con base en un pensamiento vivo, autónomo y consciente que se comparte con empatía hacia los demás.

Respecto al término de formación humanista, creo que debemos preguntar por su origen así como por la finalidad de la llamada formación humanista. No podemos olvidar esas preguntas. Pues hay, por ejemplo, un humanismo burgués, que no creo se deba apostar por él en una educación intercultural. ¿Cuál es el ser humano de esta formación humanista? Creo que ésta es la cuestión crítica con que tenemos que confrontar las tradiciones humanistas heredadas que hoy nos sirven todavía de marco referencial así como la tarea misma de una redefinición intercultural de la formación humanista.

La mediación pedagógica puede ser una autoafirmación, un autoaprendizaje, y también un reconocimiento de la otredad.

En relación con la construcción de las competencias interculturales que se han mencionado considero que la

primera es la competencia para “ser o estar en relación”; la segunda es la competencia para ser autónomo o, mejor dicho, co-autónomo, ya que la verdadera autonomía supone relación; la tercera es la competencia para el diálogo.

No es ocioso recordar que es posible que haya pueblos y gente en este mundo que no necesiten ser autónomos (en el sentido individualista occidental) para ser mejores. Es posible que haya tradiciones de humanización, de ligar bondad y justicia, que necesiten precisamente reducir la autonomía individual para poder ser más. Ésta sería una perspectiva interesante para profundizar el debate sobre las ventajas y desventajas de la concepción occidental de la autonomía individual en los procesos de educación del ser humano.

DIRECTORIO

SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA

Alonso Lujambio Irazábal
Secretario

COORDINACIÓN GENERAL DE EDUCACIÓN
INTERCULTURAL Y BILINGÜE

Fernando I. Salmerón Castro
Coordinador General

Beatriz Rodríguez Sánchez
Directora de Investigación y Evaluación

José Francisco Lara Torres
Director de Diseño y Apoyo a Innovaciones Educativas

Ana Laura Gallardo Gutiérrez
Directora de Desarrollo del Currículum Intercultural

Javier López Sánchez
Director de Formación y Capacitación de Agentes Educativos

Bibiana Riess Carranza
Directora de Educación Informal y Vinculación

Ma. de Lourdes Casillas Muñoz
Directora de Educación Media Superior y Superior

Ma. Guadalupe Escamilla Hurtado
Directora de Información y Documentación

**Interculturalidad
en procesos de subjetivización**

Se imprimió por encargo de la
Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos,
en los Talleres de Grupo Comercial e
Impresos Condor, S.A. de C.V.,
con domicilio en Norte 178 No. 558,
Col. Pensador Mexicano,
Delegación Venustiano Carranza,
C.P. 15510, México, D.F.
en el mes de agosto de 2009.
El tiraje fue de 2 500 ejemplares.



En este segundo libro editado por la CGEIB, resultado de otro diálogo del filósofo con los integrantes del Consorcio Intercultural e invitados, Raúl Fonet nos da luz sobre los procesos de subjetivación en el diálogo, en la pedagogía intercultural y en la construcción identitaria del sujeto.

Raúl Fonet Betancourt (1946) es un filósofo cubano, radicado en Alemania desde 1972. Ha sido catedrático de diversas universidades en Europa y América; es fundador y editor de *Concordia, Revista Internacional de Filosofía*. Sus estudios en el campo de la filosofía de la cultura han sido reconocidos, sobre todo, por su propuesta de un diálogo intercultural en América Latina.

