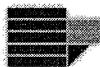


UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA



UNIVERSITA' DELLA CALABRIA
Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali

Dottorato di Ricerca in
Politica Cultura e Sviluppo

CICLO
XXIX

TITOLO TESI

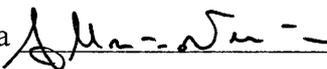
“LA INTERCULTURALIDAD EN EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO Y LA CREACION DE LOS
GOBIERNOS COMUNALE: EL CASO DE LA COMUNIDAD INDIGENA DE CHERAN”

Settori Scientifico Disciplinari:

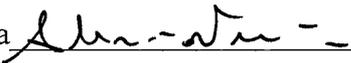
primario: M-FIL/01

secondario: SPS/11

Coordinatore: Ch.mo Prof. Alberto Ventura

Firma  _____

Supervisore/Tutor: Ch.mo Prof. Alberto Ventura

Firma  _____

Dottorando: Dott. Eric Eduardo Sanchez Chavez

Firma  _____

**A Elena Iakimova
Y a Nuestras Familias.**

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
CAPITULO 1. FUNDAMENTOS Y PROBLEMAS DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO.....	9
1.1. Características y dilemas del pensamiento latinoamericano.....	9
1.2. La formación de la Conciencia latinoamericana como instrumento de reconstrucción, reconciliación y liberación: Zea y Dussel.....	15
1.3. La filosofía intercultural en la filosofía latinoamericana: Betancourt, Dussel y Villoro.....	27
1.3.1. Raúl Fonet-Betancourt y su crítica intercultural.....	29
1.3.2. Enrique Dussel y el proyecto intercultural desde la Filosofía de la Liberación.....	32
1.3.3. Luis Villoro y los pueblos indígenas.....	40
CAPITULO 2. FILOSOFÍA E INTERCULTURALIDAD: APORTES A LA CONSTELACIÓN DEL SABER.....	51
2.1. Raúl Fonet-Betancourt y el proyecto intercultural.....	51
2.2. Características de la interculturalidad y los desafíos para la filosofía.....	57
2.3. Filosofía intercultural y el llamado de la sabiduría de los pueblos originarios.....	67
2.4. Una pedagogía intercultural: la reconfiguración de la educación desde las propuestas de “otras” formas de vida.....	73
CAPITULO 3. FILOSOFÍA INTERCULTURAL Y POLÍTICA: HACIA UNA POLÍTICA INTERCULTURAL.....	82
3.1. Aproximaciones desde la filosofía intercultural hacia una nueva forma política.....	82

3.2. La irrupción política de “lo comunitario” y “los usos y costumbres” de los pueblos originarios	91
3.3. Ideas para la reformulación del Estado-nación: De los Gobiernos Comunales al Estado plural o plurinacionales.	101
CAPITULO 4. LA VISIÓN POLÍTICA DE LA NACIÓN P’URHÉPECHA DE CHERÁN	112
4.1. Antecedentes y Contexto de la Comunidad de Cherán.....	114
4.2. Ideas y valores políticos de Cherán: Haciendo comunidad.	122
4.3. El buen gobierno de Cherán K’eri.	127
CONCLUSIONES	141
BIBLIOGRAFÍA	145

INTRODUCCIÓN

En el actual contexto mundial que nos encontramos la convivencia entre las diferentes culturas y pueblos del mundo se ha vuelto cada vez más difícil, no sólo por la instauración de un sistema económico que se ha vuelto insostenible para la vida del ser humano y la naturaleza, así como por la creación e imposición de Estados-nación que han normalizado, institucionalizado e instrumentado la violencia para privilegiar los grupos de poder que los forman, sino también porque cada cultura siguió un proceso histórico diferente, algunas como dominadas y otros como dominadoras, que configuro su identidad y condiciono su contexto y prácticas culturales. Esta problemática precisa un análisis sobre los principios y las condiciones en los cuales se da esta convivencia, como también exige cuestionar dichos procesos históricos, así como comprender si las prácticas políticas, económicas y sociales que configuran las relaciones entre las culturas y pueblos son las más adecuadas y tienen los mismos valores y fines para todas y todos. Por estas razones, consideramos de suma importancia los aportes y reflexiones que la interculturalidad, y en particular la filosofía intercultural, puede proporcionar para responder concretamente a la problemática presentada, así como tratar de cambiar la realidad tan dramática en que se encuentran los pueblos y culturas que sufrieron y sufren la imposición de modelos ajenos a sus principios e identidades culturales.

Por lo que se resiste y se lucha es por la búsqueda e implementación de prácticas políticas, económicas y sociales que privilegien la vida de todos los seres humanos y protejan real y concretamente las condiciones de posibilidad de vida de las culturas y pueblos del mundo. Estas prácticas políticas, económicas y sociales deben de contar con la participación de todas las culturas y deben responder a los problemas contextuales de cada una de ellas, así como deben de tomar en cuenta sus principios, valores, cosmovisiones y epistemologías. Para afrontar esta problemática es necesario tener en cuenta que toda cultura tiene su propia identidad peculiar y particular que debe de

ser comprendida como un proceso histórico de encuentros y desencuentros entre ellas. Por esta razón, se nos presenta el reto de reconocer la identidad, el contexto y los saberes de las demás culturas para poder afrontar auténticamente y con mayor responsabilidad y compromiso la formación de relaciones y realidades más justas, solidarias y libres de opresión y dominación. La Interculturalidad busca crear las condiciones necesarias para que se eliminen las prácticas de dominación y opresión de los pueblos y culturas del mundo por parte de otras culturas, así como crear un verdadero encuentro de aprendizaje mutuo y simétrico entre las diferentes experiencias culturales de vida de los pueblos del mundo.

El tema que nos ocupa inicia, entonces, con el análisis de una realidad que presenta una gran riqueza cultural, que por siglos fue excluida, negada y violentada, pero que en la actualidad está haciendo sentir su voz. La realidad multicultural de Latinoamérica estuvo manifestándose, a veces en silencio, a veces con gritos desesperados por el sufrimiento y la violencia que sufrieron y sufren en la actualidad los Pueblos y Culturas originarias de estas tierras. Estos Pueblos y Culturas que vivieron relativamente en paz, pero que siempre fueron excluidos, violentados y manipulados por grupos de poder dentro de los Estados-nación, son de nuevo objeto de una violencia sistémica que amenaza su vida y la destrucción de su comunidad. Este nuevo embate de violencia sistémica contra los Pueblos originarios en el continente, y en particular en México, tiene como una de sus causas principales la imposición del sistema económico neoliberal extractivista y depredador que privilegia el capital y su proyecto globalizador, en lugar de la vida y la creación de relaciones simétricas y solidarias que posibiliten la vida de todas y todos en este espacio común llamado planeta tierra. En México, la violencia contra los Pueblos y Culturas originarias se ha intensificado, lo cual ha provocado rebeliones y levantamientos armados, en un primer momento, pero que después se han transformado en propuestas y proyectos de vida que nacen de las cosmovisiones comunitarias-humanizantes de estos Pueblos y Culturas. Y uno de estos Pueblos es la Comunidad indígena de

Cherán, que es, no sólo nuestro caso de estudio, sino la realidad concreta desde la cual nos apoyamos para nuestro trabajo de investigación.

Nuestro trabajo trata, por otro lado, de analizar teóricamente los posicionamientos filosóficos de algunos pensadores latinoamericanos, como son el caso de Fonet-Betancourt, Luis Villoro y Enrique Dussel, que se encuentran trabajando en el actual debate intercultural, partiendo de enfoques y posiciones diferentes, y que han hecho aportaciones importantes para afrontar las prácticas de exclusión, dominación y discriminación, proponiendo otro tipo de relaciones y prácticas producto del encuentro justo, libre e participativo de todas las culturas que, no sólo conviven en un mismo territorio, sino en todo el mundo. Para ello, será necesario corroborar que efectivamente existan las condiciones para que se puedan crear estas relaciones y prácticas propuestas por la filosofía intercultural, y paralelamente a ello, se necesita que los espacios de diálogo y participación constante de todos los Pueblos y Culturas sigan los lineamientos propuestos por ellos y ellas, y que sean reales y concretos y no una mera figura retórica. A su vez, el análisis que realizamos nos permitirá ver los alcances e implicaciones prácticas de la interculturalidad en el ámbito político, y en particular, en la propuesta de la creación de Gobiernos Comunitarios, que podrían contribuir en la formación de Estados plurales.

Por otra parte, y como pieza fundante de nuestro trabajo de investigación, tratamos de analizar cómo es que los “Pueblos y Culturas originarias”, como en el caso concreto de la Comunidad de Cherán, han podido realizar formas alternativas de hacer política, economía y proyectos interculturales desde sus saberes, pensamientos, ideas, estilos de vida y cosmovisiones, pero que a su vez, trascienden sus contextos y realidades. El caso de la Comunidad de Cherán, con la creación de su forma de Gobierno Comunitario, es significativo, porque hasta ahora ha encontrado el modo de convivir en un espacio o territorio común que posibilita una convivencia armoniosa entre todas las comunidades vecinas y con el Estado Mexicano, aun cuando éste no ha dejado de hostigarla y presionarla. Este caso nos incita a pensar y analizar el proceso que realizó la

Comunidad de Cherán, para así comprobar que se puede ir más allá de la teoría y de las ideas, y crear alternativas al modelo del Estado-nación y el sistema económico neoliberal. Alternativas que, no sólo dignifiquen la lucha y la resistencia de los pueblos y culturas, sino que, y principalmente, posibiliten la vida del ser humano y la naturaleza.

Antes de entrar al tema que nos proponemos desarrollar, es necesario aclarar brevemente a que nos referimos cuando utilizamos los términos “América Latina” y “Latinoamérica”. Con el término “América Latina” nos referiremos a la realidad cultural y lingüística de países que hablan español y portugués, y con el término “Latinoamérica” nos referiremos más que nada a las manifestaciones cognoscitivas (como los son los saberes, ideas, pensamientos y filosofías) de estas realidades culturales y lingüísticas¹. Cuando hablamos del “Continente Americano” nos referimos a todos los países, pueblos y culturas que habitan la gran masa de tierra, llamada por los europeos: América. También es necesario aclarar que cuando hablamos de los “Pueblos y Culturas originarias” nos referimos a quienes se consideran “descendientes directos”² o que se identifican con las culturas o pueblos que poblaron el continente antes de la llegada de los europeos. Recientemente, estos “Pueblos y Culturas originarias” consideraron y acordaron rebautizar las tierras llamadas por los europeos como “América”, con el nombre de “Abya Yala”, que significa en la lengua Kuna: “tierra en plena madurez”. Este acto simbólico por parte de los “Pueblos y Culturas Originarios” representa el principio de una desmitificación de su realidad y de toda la realidad del continente; así como un acto de libre autodeterminación y de rechazo a todo acto de imposición sin un diálogo o consentimiento.

¹ Sobre las diferencias de estos términos Cfr. P. Colonnello, *Itinerari di filosofia ispanoamericana*, Armando, Roma 2007, p. 7 y 8. Sobre el origen del nombre “América Latina” cfr. el estudio de A. Ardao, *El encuentro lingüístico y la América Latina*, en L. Zea (compilador), *Quinientos años de historia, sentido y proyección*, Fondo de Cultura Económica, México 1991, p. 45.

² Con este término no nos referimos a un linaje puro de sangre, sino a quienes vivieron desde siempre en los pueblos y comunidades, y mantuvieron parentesco con los miembros de la comunidad.

CAPITULO 1. FUNDAMENTOS Y PROBLEMAS DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

1.1. Características y dilemas del pensamiento latinoamericano.

El pensamiento latinoamericano es bastante amplio y presenta una serie de corrientes o posturas que tienen mucho que ver con la relación que tiene con el contexto histórico, político y social de cada nación, cultura y pueblo que forman parte del continente “Americano”. Sin entrar en detalles específicos sobre cada una de estas corrientes por motivos de tiempo y espacio en este trabajo, nos limitaremos a dar algunas características generales del pensamiento latinoamericano siguiendo la argumentación de dos de los forjadores de este pensamiento, como lo son Leopoldo Zea y Enrique Dussel. Utilizamos el término “pensamiento” para tratar de englobar todas las expresiones de saber, de razones o de ideas de cualquier cultura o pueblo, que son consideradas, desde una posición de poder o sancionadas como universales por grupos de poder, sin valor teórico, y por tanto práctico, para fundamentar o aportar conocimiento al ser humano y a la ciencia occidental. Además, creemos que el “pensar” es un elemento primario en la confrontación del ser humano con las diferentes problemáticas concretas que le presenta la realidad. Por ejemplo, una de las hipótesis sobre el origen del pensamiento latinoamericano considera que es precisamente de esta confrontación con los problemas de la realidad y de la urgencia para resolverlos, en donde encuentra sus fundamentos.

Al “pensar” que nos referimos se interroga por la realidad, por lo que se nos presenta en cada instante de nuestras vidas, en otras palabras, se interroga por la vida misma y sus condiciones de posibilidad, que son a su vez, las condiciones de posibilidad del pensar mismo. Pero no por ello no se hace filosofía, dice Juan José Bautista que *«cuando interrogamos por lo que sea el pensar, debemos reconocer que estamos de lleno en el terreno de la filosofía. Por ello, reflexionar en torno*

a la pregunta por el pensar no puede hacerse al margen de preguntarnos a su vez por lo que sea la filosofía»³. Esto nos lleva a reformular la idea que tenemos de la filosofía y todas sus implicaciones teóricas y prácticas, es decir, ir más allá de la filosofía que se entiende sólo como ciencia⁴ o “amor a la sabiduría”, pero es algo que haremos más adelante.

En algunas ocasiones se intercambian los términos “filosofía latinoamericana” por “pensamiento latinoamericano”, y en otras, se utiliza como sinónimo sin diferencia alguna. Muchas veces esta distinción se hace para marcar la diferencia entre la filosofía, que se considera exclusivamente europea, y el pensar que es una condición humana no exclusiva de alguna cultura en específico. Así que, podemos entender por “filosofía latinoamericana” o “pensamiento latinoamericano” esta urgencia del pensar por tematizar, problematizar y criticar la realidad concreta que vive el ser humano en Latinoamérica, pero que en estos tiempos trasciende las fronteras espaciales del continente para afrontar problemas humanos-comunes-hermanos. Si hacemos esta mención, es porque consideramos de suma importancia esta distinción para no excluir cualquier manifestación o expresión de conocimiento y/o saber humano nacido en un contexto muy específico de una cultura.

Los problemas que enfrenta Latinoamérica le vienen desde su nacimiento como territorio conquistado y ocupado por Europa, ya que con la llegada de los europeos al continente, las culturas y pueblos que pertenecían a estas tierras sufrieron, en aquella época y aun todavía, la violencia física y epistémica de las culturas occidentales sin que tuvieran posibilidades de un encuentro pacífico entre ambas⁵. La actualidad de este conflicto se hace presente en la vida, tanto de las culturas

³ Cfr. J. J. Bautista, *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, Editoriales Akal, España 2014, p. 75.

⁴ Sobre este “ir más allá” de la filosofía, dice el mismo Bautista: «Por ello ahora no se puede pensar o hacer filosofía, pensando sólo en los filósofos, la filosofía o la ciencia, sino que ahora se trata de pensar desde más allá de ella, desde lo que la hizo posible, que es condición de posibilidad de ella y, por eso mismo, su fundamento en última instancia. Se trata de pensar desde más allá de ella, no desde lo mejor de ella, sino desde lo que ella nunca pensó, desde lo que ella siempre despreció, para desde ahí evaluar y dialogar recién con lo mejor que ella ha producido». J. J. Bautista, *¿Qué significa...*, Cit., p. 82.

⁵ El pensador mexicano Miguel León-Portilla sugirió no hablar de “descubrimiento”, sugirió el término de “encuentro” de culturas. Leopoldo Zea propone el término “encuentro” en el sentido de “polémica”, de confrontación entre visiones

consideradas herederas directas de los “Pueblos y Culturas Originarias” que vivían en el continente antes de la llegada de los europeos, como de la cultura mestiza latinoamericana. Se da entonces, una confrontación de epistemologías, de visiones, de filosofías, que no encuentran un lugar propicio para dialogar, para entenderse y comprenderse. A lo largo de su historia el pensamiento latinoamericano⁶, nacido de la reflexión que las circunstancias concretas que inquietaban al ser humano latinoamericano, había ignorado la circunstancia más vital que lo determinaba, que es su riqueza cultural, ya que es una parte esencial para la construcción de la identidad, no sólo latinoamericana, sino también humana⁷.

Ignoradas, violentadas, excluidas, explotadas y dominadas, así estuvieron (y están en la actualidad) por mucho tiempo estas culturas herederas del conocimiento, de los saberes, de las cosmovisiones de los “Pueblos y Culturas Originarias” que estuvieron y vivieron antes de la invasión europea al continente. Paralelamente al detrimento del conocimiento, de la sabiduría, de la

antagónicas de los mundos que conviven y sobreviven en América Latina. Cfr. D. Miliani, *Quinientos años de América. Descubrimientos, encuentros, desencuentros*, en *Quinientos años de historia, sentido y proyección*, Fondo de Cultura Económica, México 1991, pp. 27-34. El filósofo Enrique Dussel se refiere a este hecho como el “encubrimiento” del otro. Cfr. E. Dussel, *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, plural editores, La Paz 1994.

⁶ Existe mucha bibliografía sobre la historia del pensamiento latinoamericana, nosotros sugerimos algunos textos elementales, por ejemplo: A. Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, Mexica 2006; L. Zea (Compilador), *Pensamiento positivista latinoamericano*, Tomo I, Biblioteca Ayacucho, Caracas 1980; L. Zea (compilador), *Fuentes de la cultura Latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México 1993; L. Zea, *América Latina como autodescubrimiento*, Universidad Central, Instituto Colombiano de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, Bogotá 1986; L. Zea, *América como conciencia*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México 1972; L. Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, Alianza Mexicana, México 1976; J. L. Romero y L. A. Romero (Compiladores), *Pensamiento político de la emancipación*, Tomo I y II Biblioteca Ayacucho, Caracas 1977; J. Sánchez McGregor, *Dialéctica de la unidad y la diferencia en un contexto latinoamericano*, Plaza y Valdez Editores, México 2003; A. Saladino García, *La filosofía de la ilustración latinoamericana*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca 2009; J. Rubio Carracedo, *Historia de la Filosofía Latinoamericana*, Universidad de Santo Tomas de Aquino, Bogotá 1979; A.A. Roig, *La filosofía de la historia mexicana. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México 1981; S. Reyes Navares, *Historia de las ideas colonialistas*, Fondo de Cultura Económica, México 1975; F. Miro Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México 1974; F. Miro Quesada, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México 1980. M. Magallon Ayala, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México 1991. R. Kusch, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Ediciones Castañeda, Buenos Aires 1978; y F. Larroyo, *La filosofía americana. Su razón y sinrazón de ser*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México 1960.

⁷ No sólo está presente esta preocupación por la identidad latinoamericana, sino también el tema antropológico por excelencia: la discriminación del indígena y el cuestionamiento de su humanidad.

humanidad, de la vida de los “Pueblos y Culturas Originarias”, estaba el crecimiento de todos los aspectos de la cultura europea, fundados y enmarcados en el proyecto de la Modernidad.

Al inicio del Novecientos⁸, cuando el proyecto de modernización comienza a tomar fuerza, cuando los Estados-Nación se consolidan política y económicamente, se busca crear una identidad única y homogeneizante en cada territorio, dominando la vida intelectual y práctica en América Latina, en ese momento, con la filosofía positivista⁹. La idea de progreso y orden, hicieron que todos los esfuerzos filosóficos, prácticos y políticos se apoyaran en esta filosofía. Fue una situación complicada para poder comprender a otras culturas, a otras formas de pensar; se imitaba y se seguía el ejemplo de Europa y la filosofía occidental. La primera actitud que tuvieron los pensadores latinoamericanos en relación con el pasado en la época llamada “Romántica” o “Emancipadora” fue de desprecio. El pasado tenía que ser eliminado de la dimensión histórica de América Latina; el presente era subordinado al futuro y el futuro era la dimensión central en este periodo histórico. Es por eso, que algunos pensadores latinoamericanos comienzan un movimiento de liberación del pensamiento, que implica y condiciona la liberación política y económica. El despertar de la

⁸ En los primeros años del Novecientos en América Latina se presenta el problema de la identidad cultural. La disyuntiva que se presenta es ¿somos mestizos o indígenas? Se pueden revisar los siguientes textos: Cfr. D. F. Sarmiento, *Facundo o Civilización y Barbarie*, Biblioteca Ayacucho, Caracas 1977; J. C. Chiaramonte (Compilador), *El pensamiento de la ilustración. Economía y sociedad iberoamericanas en el siglo XVIII*, Biblioteca Ayacucho, Caracas 1979; J. L. Romero y L. A. Romero (Compiladores), *Pensamiento político de la emancipación*, Tomo I y II Biblioteca Ayacucho, Caracas 1977; C. Furtado, *El subdesarrollo latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México 1982; A. Orgaz, *Tres ensayos sarmientos*, Universidad de Córdoba, Córdoba 1967; C. Rangel, *Del buen salvaje al buen revolucionario*, Monte Ávila, Caracas 1976; D. Ribeiro, *El dilema de América Latina. Estructuras de poder y fuerzas insurgentes*, Siglo XXI, México 1980; S. Reyes Nevares, *Historia de las ideas colonialistas*, Fondo de Cultura Económica, México 1975; J. L. Romero e L. A. Romero (compiladores), *Pensamiento Conservador*, Biblioteca Ayacucho, Caracas 1978; y A. Villegas, *Democracia y dictadura. El destino de una idea bolivariana*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México 1987.

⁹ Ver Cfr. L. Zea (Compilador), *Pensamiento positivista latinoamericano*, Tomo I, Biblioteca Ayacucho, Caracas 1980; P. Guadarrama González, *3 Razones del positivismo y el anti-positivismo sui generis en América Latina*, Cuadernos Americanos 137, México 2011; P. Guadarrama González, *Positivismo y antipositivismo en América Latina*, Editorial de Ciencias Sociales, Habana 2004; L. Zea, *Positivismo en México: nacimiento, Apogeo y Decadencia*, Fondo de Cultura Económica, México 1943; C. A. Mayo, *El positivismo en la política argentina (1880-1906)*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires 1988; W. D. Raat, *Leopoldo Zea y el positivismo: una revaluación*, Anuario de Estudios Latinoamericanos 2, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México 1969; S. Ricaurte, *El positivismo argentino: pensamiento filosófico y sociológico*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México 1979; J. Rubio Carracedo, *Positivismo, hermenéutica y teoría crítica en las ciencias sociales*, Editorial Humanitas, Barcelona 1984; R. Ruiz Gutiérrez, *Positivismo y evolución: introducción del darwinismo en México*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México 1987; y O. Teran, *América Latina: positivismo y nación*, Editorial Katun, México 1983.

conciencia histórica en el pensamiento latinoamericano es uno de los elementos fundantes de esta liberación, y que a su vez, abre las puertas al pensamiento crítico y a la filosofía intercultural.

Los últimos episodios de la historia de la América Latina se ven marcados por la preocupación del problema de la universalidad, la originalidad y autenticidad de la filosofía latinoamericana producto de la confrontación con la filosofía positivista. El hilo conductor de esta preocupación es el tema del ser humano latinoamericano y su humanidad¹⁰. Este es un tema antropológico que tiene sus bases concretas en una rica filosofía de la historia. Muchos de los pensadores latinoamericanos direccionan o fundamentan su pensamiento a través de la reconstrucción histórica de las ideas de la cultura latinoamericana¹¹, para postular una propuesta liberadora¹² y/o reconciliadora¹³ que encuentre en el diálogo, entre posturas diferentes, su fundamento esencial. Ante este problema, resuenan entonces los ecos de la polémica, tal vez aun no resulta, entre Bartolomé De las Casas y Ginés de Sepúlveda sobre la humanidad de los habitantes del continente a la llegada de los europeos¹⁴. Un problema que no sólo se les presentó a los europeos que llegaron al continente, sino que se le ha presentado al ser humano en varios episodios de la historia humana, por ejemplo, a los griegos.

Esta urgencia¹⁵ de reconstrucción, de liberación y reconciliación que encuentra en el diálogo el punto de apoyo, se vuelve entonces, en una de las problemáticas que actualizan el pensamiento latinoamericano, y lo ponen a interactuar de forma interna y externo a él. Así tenemos que el tema

¹⁰ El pensador mexicano Leopoldo Zea considera que en la particularidad y concreción de la historia, es decir, en la vida del ser humano es posible encontrar la universalidad más auténtica y original. Cfr L. Zea, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952.

¹¹ Entre ellos se encuentran Leopoldo Zea, Salazar Bondy, A. A. Roig, Arturo Ardao, Francisco Miró Quesada, Horacio Cerutti Guldberg y Yamandú Acosta.

¹² Dos importantes filósofos que sostienen esta postura son Salazar Bondy y Enrique Dussel.

¹³ Representantes de esta postura son los pensadores Leopoldo Zea y A. A. Roig.

¹⁴ «Nuestro filosofar en América empieza así con una polémica sobre la esencia de lo humano y la relación que pudiera tener esta ciencia con los raros habitantes del continente descubierto, conquistado y colonizado» Cfr L. Zea, *La Filosofía Americana como Filosofía sin más*, Siglo XXI, México 1969, p. 12.

¹⁵ El pensamiento latinoamericano presenta tantos problemas que son parte de su constitución y desarrollo, entre éstos podemos encontrar el problema de la identidad cultural, la discriminación y la alienación del ser humano, así como el problema del diálogo intercultural. América Latina nace con una importante riqueza cultural, que al igual que se presenta como un conflicto, también se presenta a su vez como solución para los problemas que mitigan al ser humano nacido en estas tierras.

de la multiculturalidad y la convivencia de las diferentes culturas que habitan en el Continente Americano¹⁶ es una de las problemáticas más significativas del actual pensamiento latinoamericano, y que en el fondo no son más que efectos de esta discriminación fundante de la identidad de todo ser humano que vive en el continente, porque tanto, los “indígenas” fueron discriminados por los europeos, como los latinoamericanos y europeos nacidos en estas tierras lo fueron por otros “más europeos”. El problema de la identidad del ser humano latinoamericano será uno de los temas esenciales para la formación, y posteriormente la liberación, de la conciencia latinoamericana.

¹⁶ Llamada “Abya Yala”, que significa: “tierra en plena madurez”. Es el nombre, de origen Kuna, dado por el consejo mundial de pueblos indios en 1975, en Canadá.

1.2. La formación de la Conciencia latinoamericana como instrumento de reconstrucción, reconciliación y liberación: Zea y Dussel.

Esta problemática sobre la identidad y la conciencia latinoamericana da inicio a los grandes estudios historicistas sobre América Latina, concentrados en examinar cada aspecto de la vida histórica del continente para tratar de encontrar su lugar en la historia mundial, que era “escrita y dirigida” exclusivamente por Europa. Uno de sus máximos exponentes es Leopoldo Zea, quien se preocupa por comprender y examinar el origen, el desarrollo y contenido de la cultura latinoamericana, así como del ser humano latinoamericano. Pensadores como Leopoldo Zea consideran al ser humano y sus circunstancias concretas la guía para analizar y reflexionar sobre los problemas multiculturales que presenta América Latina. El dialogo que existe entre el pensamiento del ser humano y las circunstancias es el punto central de la reflexión de Zea, ya que «*el pensamiento existe solamente como un diálogo con las circunstancias*»¹⁷.

La preocupación concreta de Zea, en referencia al ser humano mexicano, no limita los alcances de su reflexión humanística y “planetaria”¹⁸, al contrario, hace que su análisis histórico le permita sentar las bases para futuras investigaciones sobre el tema de la identidad, ya que hace explícita la íntima relación del ser humano y el contexto donde vive. El análisis histórico de Zea se apoya en la filosofía de la historia de Ortega y Gasset, la cual postula que «*el ser humano no tiene naturaleza, sino historia*»¹⁹, y por tanto, agrega Zea²⁰, «*si algo define al hombre es la historia. El*

¹⁷ Cfr. L. Zea, *El Positivismo en México: nacimiento, Apogeo y Decadencia*, Fondo de Cultura Económica, México 1943, p. 20.

¹⁸ Ver Cfr. Helio Gallardo, *El pensar en América Latina. Introducción al problema de la conformación de nuestra conciencia: A. Salazar Bondy y L. Zea*, biblioteca virtual del Instituto de investigaciones filosóficas de Costa Rica, <http://www.inif.ucr.ac.cr/index.php>.

¹⁹ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, Ed. Grandes pensadores, Madrid 1984.

²⁰ El análisis histórico de Zea también tiene una gran influencia por parte de los aportes de la filosofía de la historia de José Gaos. Para un análisis profundo y detallado sobre estos aportes Cfr. P. Colonnello, *Tra fenomenologia e filosofia dell'esistenza. Saggio su José Gaos*, Morano editore, Napoli, 1990; L. Zea, *José Gaos: el transterrado*, Asociación Cultural de Amistad Hispano-Mexicana, Madrid 2000; y P. Colonnello, *Itinerari di filosofia ispanoamericana*, Armando, Roma 2007.

hombre es lo que ha sido, lo que es y lo que puede llegar a ser. Esta dentro de esta triple dimensión de lo histórico»²¹.

Así que se intenta crear y cultivar la conciencia histórica en América Latina para interpretar, valorar, reconocer y dialogar con su riqueza cultural, que en ese momento dicha riqueza era exclusivamente mestiza. Por tanto, se excluyeron las conciencias históricas de los “Pueblos y Culturas Originarias”, se olvidaron y sólo se pensaba en unificar a las culturas en una sola cultura mestiza llamada Latinoamérica. Si es verdad que las aportaciones del método histórico²² son significativas en el avance de la creación de una filosofía intercultural, también es cierto que no se hizo lo suficiente para dar la vuelta a lo que éramos, fuimos y somos, es decir, una tierra multicultural. A pesar de los esfuerzos de pensadores como Leopoldo Zea, de superar la estrechez de muchos de los conceptos europeos, no se logró abrir un espacio de diálogo y reaprendizaje entre los diferentes “Pueblos y Culturas Originarias” y el pensamiento mestizo, para redimensionar nuestra realidad humana en todo el continente.

El enfoque historicista, por parte de algunos pensadores latinoamericanos como es el caso de Zea, de Salazar Bondy y de Arturo Roig, presenta un aspecto importante para la concepción que se tiene sobre la verdad, ya que cuando se habla de ella no se hace referencia a la verdad absoluta, única y eterna, sino que *«las verdades de la filosofía no son verdades absolutas en el sentido de eternas, sino absolutas en un sentido circunstancial»²³*. Al no hablarse de una verdad, sino de verdades, esto tiene un carácter de apertura a “pensamientos otros”, “alternativos” y “originarios”.

²¹ Zea sigue usando el término “hombre” para referirse a todos los seres humanos, mujeres y hombres, y no parece darse cuenta que sigue utilizando esta categoría con toda la carga de la visión europea que esto implica. Zea lo utiliza básicamente por una cuestión de estilo y no le da tanta importancia al carácter homogeneizador que presenta este término. Por tal motivo, nosotros sugerimos al lector intercambiar en los textos de Zea el término “hombre” por el de “ser humano”, sin que se piense que tratamos de ignorar los problemas de exclusión de la mujer en la filosofía y en la historia. Cfr. L. Zea, *Pensamiento latinoamericano*, Ariel, México 1976, p. 17.

²² «La insistencia en la circunstancialidad específica de la acción humana presuponía impulsar el historicismo como método de análisis del desarrollo social que se diferenciaría de cualquier construcción apriorística de la cual en su crítica la dialéctica no quedaba excluida» (P. Guadarrama González, 3 Razones del positivismo y el anti-positivismo sui generis en América Latina, Cuadernos Americanos 137, México 2011, p. 137).

²³ Cfr. L. Zea, *Positivismo en México...*, cit., p. 23.

Las verdades son contextuales, tienen raíces en la tierra “desde”²⁴ donde fueron pensadas, exigen una conexión con un todo y no son producto de un solo ser humano, y en este sentido, y sólo en este, las verdades son absolutas.

Se argumenta desde la óptica historicista que las ideas tienen una concreción histórica, y por esta razón la interpretación de las ideas filosóficas es una vía de acceso para interpretar al ser humano. Por ejemplo, Zea analiza el diálogo que establece el ser humano con las circunstancias para afrontar el problema de la identidad latinoamericana porque considera que es en ellas donde se arraiga la historia de cada cultura con sus múltiples formas de vivirla. *«El hombre concreto tiene una diversidad de formas de vivir la historia. El hombre la interpreta de diversas maneras...a veces ponen el acento en el pasado, subordinando a él presente y futuro. Otros, por el contrario, lo ponen en el presente, al que subordinan el pasado y el futuro. Otros, lo ponen en un futuro para el cual el pasado y el presente no son sino tramos que es necesario recorrer para su advenimiento»*²⁵. Este problema se refiere a la relación que existe entre filosofía e historia, entre las ideas filosóficas y la realidad en la cual nacen. Muy pocos fueron los casos en los cuales los pensadores latinoamericanos aceptaron como parte de su circunstancia y su identidad, tanto la realidad, la historia, el pensamiento y las ideas de los “Pueblos y Culturas Originarias”, así como la humanidad de éstos.

Durante todo el siglo XX, la filosofía latinoamericana se había encargado de excluir a estos Pueblos y Culturas, calificándolas de “atrasadas”, “pre-modernas”, “subdesarrolladas”, sin conocimientos, ni voz ni voto en las decisiones de la gestión del territorio. La realidad multicultural de América Latina no fue aceptada como parte esencial de la identidad humana, así como parte esencial en la creación del conocimiento humano; y esto debido, según pensadores como Zea, a la mala interpretación que se tenía de la historia, *«porque el principio, la realidad de la cual se parte,*

²⁴ El pensar “desde” una realidad específica nos obliga, primero, a tener conciencia en qué contexto y bajo qué condiciones se piensa y se vive; y segundo, a ir más allá de estas situaciones para entender otras formas de pensar “desde” otras realidades. Cfr. J.J. Bautista, *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, Akal, España 2014.

²⁵ Cfr. L. Zea, *Pensamiento latinoamericano...*, cit., p. 17.

*es lo que no se quiere ser, una nada de voluntad, y el futuro es lo que aún no se es, una nada de hecho»*²⁶. Un presente que no quiere nada del pasado no puede hacer nada por el futuro, así se obtiene sólo un presente que encuentra apoyo en la expectativa, y que tiene movimiento gracias al uso de la fuerza de voluntad y el deseo de poder de los seres humanos.

Un inconveniente de esta concepción historicista se presenta cuando se habla de la falta de madurez y autenticidad por no tener esta conciencia histórica, pero esto se juzga siempre en relación con Europa, ya que ella impone a la cultura latinoamericana una historia de subdesarrollo, esclavitud y atraso, por tanto, no puede existir el reconocimiento del valor que tienen en sí mismos los “Pueblos y Culturas Originarias” para la cultura latinoamericana. Se continúa a pensar que esta madurez o mayoría de edad se debe conseguir fusionando los proyectos de todas las culturas que conforman una nación, y a su vez, está fusión presupone a Europa como el referente máximo y a todos los pueblos de la Abya Yala como inferiores²⁷.

Aun cuando el pensamiento de Zea inauguró uno de los caminos a la liberación del pensamiento, encontramos elementos de discriminación y exclusión en relación a los “Pueblos y Culturas Originarias”, así como residuos de esta europeización en su propuesta de liberación, ya que sigue tratando temas como: la falta de madurez del pensamiento latinoamericano desde los parámetros de Europa. Sobre este tema, dice Zea: *«Es menester que contemos con nuestra historia, pues sólo contando con ella podremos considerarnos plenamente maduros. Madurez, mayoría de edad, significa experiencia. El que desconoce su historia carece de experiencia y, quien carece de experiencia es imposible que pueda considerarse maduro y, por lo mismo, responsable»*²⁸. Si bien es cierto que Zea habla de la responsabilidad histórica que tenemos, así como de las experiencias

²⁶ Ivi, p. 21.

²⁷ La hipótesis de que la inferioridad radicaba en la sangre se podría comparar a la polémica entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda relacionada al problema del alma en los indígenas. Las dos polémicas aceptan el principio de un modelo ideal de ser humano con el cual es posible medir a los “otros seres humanos”. Consideramos que este modelo ideal del ser humano es absurdo al considerar a éste como un ser “ideal” y no como un ser “histórico”. Cfr. P. Castañeda Delgado, *Sepúlveda y Las casas*, en *La teocracia pontifical en las controversias sobre el nuevo mundo*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México 1996.

²⁸ Cfr. L. Zea, *América como conciencia...*, cit., p. 99.

que se hacen, no llama a responsabilizarse de la riqueza histórica y cultural de estos “Pueblos y Culturas Originarios” que son parte del continente; por otra parte, no hace mención explícita de si con el término “nuestra historia” se refiere a esta “multiplicidad de historias” que son parte de esta tierra, o sólo a la historia latinoamericana enmarcada en la “historia europea universal”.

Otra forma de ver “nuestra historia” puede entenderse como lo escribe José Martí en su libro *Nuestra América*, al decir que, «en este “ser nuestra” se encuentra expresada una experiencia personal propia, y al mismo tiempo original»²⁹. Entonces, “nuestra historia” debería de ser cada una de estas experiencias propias y originales de todas las culturas y pueblos que conviven en el continente. Nada más original de “Nuestra América” que su riqueza histórica y cultural que crean y recrean su personalidad y su realidad. La realidad concreta de América Latina era quien se oponía a la simple imitación de otras formas de pensar y hacer filosofía que, al no tomar en consideración sus diferencias, contextualidades y particularidades, buscaban copiar e imponer otra realidad, lo cual dio por resultado una mala copia que sólo sirvió para afirmar que la filosofía latinoamericana era diferente y que, por tanto, presentaba una personalidad auténtica, particular y original.

La polémica más famosa sobre el tema de la conciencia latinoamericana, así como sobre la existencia, la autenticidad y la originalidad de una filosofía latinoamericana la protagonizan Leopoldo Zea³⁰ y Salazar Bondy³¹, cada uno con un proyecto filosófico diferente. Las obras de estos autores representan una parte de la articulación del discurso filosófico latinoamericano que tiene la intención de generar una conciencia latinoamericana capaz de presentarse como un punto de inicio de una liberación, respecto a Europa, no sólo intelectual, como en el caso de Salazar Bondy, sino

²⁹ Cfr. L. Zea, *Positivismo en México...*, cit., p. 9.

³⁰ Zea escribe el texto: *La filosofía Americana como filosofía sin más*. Algunos pensadores, como Helio Gallardo, consideran que este trabajo realizado por Zea tiene que enmarcarse en un proyecto que, no sólo de cuenta de la existencia de una cultura latinoamericana, sino que pueda trascender a un plano humanístico y planetario. Para el estudio de la polémica de Zea y Salazar Bondy consultar el artículo de Helio Gallardo, *El pensar en América Latina. Introducción al problema de la conformación de nuestra conciencia: A. Salazar Bondy y L. Zea*, biblioteca virtual del Instituto de investigaciones filosóficas de Costa Rica, <http://www.inif.ucr.ac.cr/index.php>.

³¹ La obra de Salazar Bondy de 1968, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, representa para filósofos como Horacio Cerutti Guldberg, no sólo una expresión de su propia concepción de la filosofía, sino la expresión inicial de un movimiento que tomará el nombre de filosofía de la liberación (Cfr. H. Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México 1983).

también como fundamento de un discurso filosófico que pueda trascender esta conciencia particular y elevarse a un plano universal, sin perder su concreción, como lo pretende Zea.

En esta polémica, se presentan puntos de encuentro y des-encuentro en las dos posturas que no podemos explicar a detalla en este momento porque no es el tema que nos ocupa, pero quisiéramos señalar algunos puntos interesantes que tienen que ver con nuestro tema³². Un punto interesante se refiere al hecho de que tanto Salazar Bondy³³, como Zea³⁴, siguen considerando a la filosofía occidental de origen griego, como el paradigma, el modelo, de la filosofía que se tiene que hacer en el continente. Los dos buscan trascender este problema, Salazar Bondy con la postulación de una “Filosofía de la Liberación”³⁵, y Zea con su “Filosofía sin más”³⁶. Un punto de encuentro entre las dos posturas lo podemos encontrar en el hecho de que para los dos autores el estudio del contexto histórico concreto³⁷ de la realidad latinoamericana es el punto de partida para intentar solucionar el problema de la originalidad y autenticidad de la filosofía latinoamericana, así como es el hilo conductor de la polémica.

³² Ver los apartados *Augusto Salazar Bondy y el origen de la Filosofía de la Liberación* y *El proyecto de una Filosofía de la Historia Latinoamericana*, en Cfr. E. Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, Plaza Y Valdés Editores, España 2007.

³³ El concepto de filosofía de Salazar Bondy hace referencia a la idea de que la filosofía tiene sólo un origen occidental. Además, Salazar Bondy afronta este problema medular del pensamiento latinoamericano desde el paradigma del desarrollo económico y la dependencia, y por tal motivo, considera que la filosofía en América Latina comienza de cero, es decir, con la invasión de los europeos al continente.

³⁴ A pesar de que Zea propone una “Filosofía sin más”, esta sigue considerando a la filosofía moderna occidental como el paradigma por excelencia.

³⁵ Muy sintéticamente podemos decir que es un proyecto filosófico vigente que sigue cambiando y proyectando nuevas formas de pensar el problema de la liberación.

³⁶ Sobre este tema, dice Dussel: «*Leopoldo Zea es el representante de la Filosofía Latinoamericana (o americana), como pensar autoconsciente que partiendo de la historiografía filosófica latinoamericana propugna al mismo tiempo por una “filosofía sin más”. Sin embargo, de hecho, esta “filosofía sin más” sigue siendo la europea-norteamericana – ya que no se la ha reconstruido por dentro*». Cfr. E. Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, Plaza Y Valdés Editores, España 2007, p. 64.

³⁷ El contexto histórico concreto tiene, para Salazar Bondy, un carácter negativo y, por tal motivo, nunca existió una filosofía latinoamericana hasta que se tomó conciencia de que nunca se produjo “nada original” o “mejor” respecto de Europa. Zea no negaba la accidentada historia de la filosofía latinoamericana, pero consideraba que estos esfuerzos fallidos de los pensadores latinoamericanos representaban la originalidad, la autenticidad y la peculiaridad que tenía la filosofía en América Latina, porque no se podrían encuadrar los modelos en esta realidad, obligando a modificarlos con auténtico y original ingenio, y de ahí nacen las características que Zea le atribuye a esta filosofía. El estudio puede tener un carácter dialéctico-destructivo, y no asimilativo o inter-compartido con las otras culturas que ocupan el mismo territorio. El estudio del contexto histórico deberá ser, entonces, el instrumento para crear una nueva ruta de interpretación del problema de la filosofía latinoamericana.

Para dar solución a esta polémica sobre la originalidad de la filosofía latinoamericana, dice Dussel: «No es la filosofía la “original”, la original es la “realidad”, y toda filosofía que piensa su propia realidad –que inevitablemente es original- simplemente “cumple” con su tiempo. Una filosofía debe tener pretensión de “verdad” –no sólo de validez-, nunca de originalidad»³⁸. Así tenemos que el contexto histórico, social, político y económica irá moldeando, direccionando y re-direccionando al pensamiento latinoamericano, éste hará lo mismo con la realidad, porque es “desde” la realidad latinoamericana donde se piensa y se hace filosofía. El mismo Dussel, considera que los proyectos filosóficos de ambos autores pueden considerarse complementarios y de ninguna manera excluyentes³⁹.

Siempre hubo filosofía latinoamericana desde que hubo una realidad concreta que pensar, aun cuando se haya tratado el tema de la realidad de diferentes formas. No se hace filosofía de la filosofía, se parte de la realidad concreta de Latinoamérica para trascender sus fronteras. «Toda filosofía es originalmente particular (y por ello merecen estrictamente el nombre de griega, romana, musulmana, medieval, germana, anglosajona, y hasta norteamericana con el pragmatismo desde Peirce), como punto de partida, y al mismo tiempo son “Filosofía sin más”, como punto de llegada –ya que pueden aprender/enseñar algo universal de/a todas las demás»⁴⁰. Desde este punto de vista, podemos decir que siempre hubo “pensamiento”, “filosofía” y “saber” en los “Pueblos y Culturas Originarias”, y que sólo ahora comprendemos que tuvieron y tienen valores universales que trascendieron y trascienden su condición histórica y cultural, por ejemplo, considerar a la Naturaleza como un sujeto, como una Madre, como “Pachamama”. Por este motivo podemos aventurar la siguiente hipótesis: si la filosofía latinoamericana no empieza de cero por el siempre hecho de

³⁸ Cfr. E. Dussel, *Materiales para...*, Cit., p 67.

³⁹ Dice Dussel al respecto: «Creo que ambos proyectos, el de una “filosofía de la historia latinoamericana” como hermenéutica histórica de los presupuestos concretos del “mundo de la vida cotidiana” latinoamericana (el proyecto de Zea), y la expresión de una filosofía que partiendo de esa hermenéutica se proponga construir una filosofía latinoamericana instrumentada con el lenguaje, con la discursividad de la comunidad filosófica hegemónica (Salazar Bondy), son dos proyectos complementarios (de ninguna manera excluyentes)» Cfr. E. Dussel, *Materiales para...*, Cit., p. 78.

⁴⁰ Cfr. E. Dussel, *Materiales para...*, Cit., p 61.

afirmar que fue traída de Europa⁴¹, entonces podemos considerar que el preguntarse por el “qué hacer” con este pensamiento, saber y conocimiento de los “Pueblos y Culturas Originarias” puede ser el inicio de una nueva etapa del pensamiento latinoamericano, una etapa que va más allá de la reconciliación y la liberación⁴².

Esta es una de las razones por las cuales la tradición intelectual indígena, en el ámbito de tal polémica, no ha sido tomada en cuenta en el proceso de generación de la filosofía latinoamericana, como si estuvieran encapsuladas y no pudieran interactuar e inter-relacionarse las expresiones o manifestaciones culturales en un mismo territorio. En silencio han estado los Pueblos y Culturas Originarias, pero no por eso no crecen y se reinventan en esta realidad tan compleja. No se puede negar que la filosofía de carácter griego fue llevada a América Latina por los europeos, siempre y cuando se especifique que es sólo una expresión del saber de la humanidad, que existieron, existen y existirán otros saberes llamados de otra forma que interpretaban y ordenaban la realidad concreta del ser humano que vivía en la Abya Yala. Al considerar a los saberes de los Pueblos y Culturas Originarias como inferiores por ser diferentes, por expresarse en leyendas o mitos y por carecer de rigurosidad, según el modelo europeo, lo único que se demuestra es que aún no se ha superado el colonialismo y lo que muestra es que el neocolonialismo ha llegado para implementar su ley. Para esto será necesario crear un espacio donde las culturas puedan encontrarse y des-encontrarse en un proceso de diálogo interno de iguales, en donde, contrario al multiculturalismo liberal, no baste sólo el reconocimiento y el resto entre las culturas, sino acciones concretas y efectivas para lograr este proceso.

Como fruto de estas reflexiones sobre la identidad, la autenticidad y originalidad de la filosofía latinoamericana, surgen nuevas posturas filosóficas de conciencia y liberación, como fue el

⁴¹ Así lo afirmaba Salazar Bondy: «Sólo desde el siglo XVI podemos encontrar productos culturales definitivamente filosóficos - esto es, elaborados con independencia de los mitos y las leyendas tradicionales». (Cfr. A. Salazar Bondy, ¿Existe una..., cit., p. 11.). Es decir, que el origen de la filosofía en América latina es trasplantado.

⁴² La filosofía de la liberación es uno de los ejemplos más significativos de este pensar latinoamericano, iniciado por Salazar Bondy y desarrollada por todo un grupo de pensadores, que tiene a Enrique Dussel como uno de sus representantes más reconocidos.

caso de Enrique Dussel y la propuesta de la Filosofía de la Liberación. Forjador de la filosofía latinoamericana, Dussel elabora una serie de críticas sobre la dirección que estaba tomando la filosofía latinoamericana si no consideraba como problema esencial de su desarrollo el tema de la liberación. Mencionaremos algunos aspectos importantes de su argumentación en relación al origen, desarrollo y dirección de la filosofía en América Latina, por lo cual no pretendemos hacer toda una exposición de la Filosofía de la Liberación⁴³ porque el tema en sí mismo da para hacer otro trabajo.

Dussel critica la idea de querer buscar el sitio de América Latina en la historia mundial desde la visión eurocéntrica, es decir, no se pone en cuestión la visión estándar de la “historia universal” que nos considera “pre-modernos” o “atrasados”. Y entonces, al hacer toda una reconstrucción de la historia de latinoamericana dentro de esta lógica, sin cuestionarla, lo que hacemos es reproducir la discriminación y el colonialismo del cual se fue víctima. Para revertir esta visión, dicha reconstrucción tendría que hacerse desde una perspectiva exterior, es decir, efectivamente mundial, no provinciana como lo hace Europa. La cultura Latinoamericana se encuentra con que tiene que descolonizarse para poder comenzar a pensar libremente su sitio en la historia mundial de todos los pueblos, ya no como “pre-moderna”, “periférica” y “sub-desarrollada”, sino con otras ideas emanadas de su propia realidad y contextualidad.

La afirmación de la cultura Latinoamericana, así como de su pensamiento, filosofía, formas de gobernar, de vivir y demás aspectos culturales, tienen que hacerse en función de una lectura histórica afirmativa de los aciertos y errores que han creado y dan forma a su identidad y personalidad. Desde esta perspectiva no tienen cabida, tanto, las interpretaciones ahistóricas sobre América Latina, que piensan sólo en reafirmar la “tradición” como si nada hubiera cambiado, así como las interpretaciones modernas, que niegan su conflictivo pasado. Ni una ni otra de las

⁴³ Sobre su proyecto de liberación, dice Dussel: «*En una Ética de la Liberación que estoy elaborando explicaré en lo que consiste la pretensión de mundialidad de la filosofía de la Liberación, que habiendo nacido por la reflexión sobre la miseria en escala mundial, desde la miseria y la filosofía latinoamericana y desde los “recursos posibles” – intersubjetiva y subjetivamente accesibles- de la filosofía euro-norteamericana, aunque también africana y asiática, se abre ahora al ancho mundo del debate “sin más”*». Cfr. E. Dussel, *Materiales para...*, Cit., p. 65.

interpretaciones está a la altura del problema intercultural que presenta en su seno América Latina. Dice Dussel al respecto que *«la única manera de poder crecer desde la propia tradición es efectuar una crítica desde los supuestos de la propia cultura. Es necesario encontrar en ella los momentos originarios de una autocrítica»*⁴⁴.

En el contexto de esta reconstrucción crítica de la histórica de Latinoamérica, la filosofía de la Liberación pretende descubrir el condicionamiento cultural de la filosofía latinoamericana, así como su articulación (explícita o implícitamente) desde los intereses de clases, grupos, género, razas, etc., determinados⁴⁵. La pretendida liberación del pensamiento Latinoamérica de Europa, tendría entonces como condición vital y esencial, una liberación interna de toda forma de opresión y discriminación impuesta por la lógica moderna. Parte de esta liberación es la desmitificación de la filosofía como algo exclusivamente occidental, dice Dussel al respecto: *«La filosofía no es occidental originalmente (de inspiración egipcia nace en Grecia, pero es china, indostánica, bizantina o musulmana igualmente, y ninguna de estas civilizaciones son la occidental, es decir, la europea o latino-germana). Sólo la filosofía moderna es occidental, es la filosofía como autorreflexión del ego que “gestiona (manage)” la “centralidad del sistema-mundo que nace en 1492”»*⁴⁶.

El problema de la identidad, entonces, ya tiene otro sentido porque no se buscaría la integración cultural con el mestizaje, sino de situar en su tiempo y espacio a los miembros que viven en el mismo territorio para comprender las fracturas internas de cada cultura⁴⁷. Con la búsqueda de una identidad cultural cerrada e integradora con aras de un reconocimiento de originalidad y

⁴⁴ Cfr. Raúl Fornet-Betancourt, *crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, ed. Trota, Madrid, 2004, p.149.

⁴⁵ Dice Dussel al respecto: *«La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación descubría su condicionamiento cultural (se pensaba desde una cultura determinada), pero además articulada (explícita o implícitamente) desde los intereses de clases, grupos, sexos, razas, etc., determinados»*. Cfr. Raúl Fornet-Betancourt, *crítica intercultural...*, Cit., p. 130.

⁴⁶ Ver la nota n° 44, Cfr. E. Dussel, *Materiales para...*, Cit., p. 65.

⁴⁷ Dice Dussel: *«Esto permitía escindir el concepto substancialista de cultura y comenzar a descubrir sus fracturas internas (dentro de cada cultura) y entre ellas (no sólo como dialogo o choque intercultural, sino más estrictamente como dominación y explotación de una sobre otras)»* Cfr. Raúl Fornet-Betancourt, *crítica intercultural...*, Cit., p. 130.

autenticidad del pensamiento por parte de Europa, se continúa en la vía de una colonialidad desarrollista. La Filosofía de la Liberación intenta efectivamente romper con esta búsqueda de identidad fundada en la colonialidad y el proyecto de modernidad, y para ello propone la afirmación de todas las “exterioridades” despreciadas, negadas, ignoradas y violentadas. *«Esa “exterioridad” negada, siempre existente y latente, indica la existencia de una riqueza cultural insospechada. Esa exterioridad cultural no es una mera identidad sustantiva incontaminada y eterna. Ha ido evolucionando ante la Modernidad misma; se trata de una identidad en sentido de proceso y crecimiento pero siempre como exterioridad»*⁴⁸. La identidad de los seres humanos de América Latina se encuentra, en lo que Dussel llama, “la transversalidad del diálogo”. Esta es una de las ideas claves del autor como respuesta al reto de la filosofía intercultural.

Dussel crítica la ingenuidad con la cual se aborda el tema intercultural, al considerar *«el dialogo entre las culturas como una posibilidad simétrica multicultural, idealizada en parte, y donde la comunicación pareciera ser posible por seres racionales»*⁴⁹. Este es uno de los errores que comete la ética del discurso ya que, continua Dussel, *«se prescindía de situar a las culturas (sin nombrarlas en concreto ni estudiar su historia y sus contenidos estructurales) en una situación asimétrica que se originaba por sus respectivas posiciones en el sistema colonial mismo»*⁵⁰. Es una crítica muy fuerte de Dussel al actual pensamiento europeo que no ha podido comprender la diversidad cultural del continente “Americano”, así como tampoco se ha hecho cargo de su propia diversidad cultural. Los Estados-Nación de corte liberal no han sabido responder a la crítica radical intercultural y se limitan a proclamar un multiculturalismo altruista, propuesto por pensadores como John Rowls⁵¹, en donde existe un reconocimiento formal de los valores y las diferencias culturales

⁴⁸ Ivi, p. 145.

⁴⁹ Ivi, p. 141.

⁵⁰ *Ibíd.*

⁵¹ Afirma Dussel que en la postura del multiculturalismo altruista, *«se exige la aceptación de ciertos principios procedimentales (son inadvertida y profundamente culturales, occidentales) que deben ser aceptados por todos los miembros de una comunidad política, y permitiendo al mismo tiempo la diversidad valorativa cultural (o religiosa)»* Cfr. Raúl Fornet-Betancourt, *crítica intercultural...*, Cit., p. 142.

pero enmarcadas dentro de la estructura del Estado Liberal, por ejemplo, la estructura económica neoliberal y su religión del mercado limitan las prácticas económicas solidarias o alternativas de las culturas incorporadas a este diálogo multicultural.

La Filosofía de la Liberación, desde su nacimiento dice Dussel, responde al reto intercultural, ya que Salazar Bondy en sus primeros trabajos propone esta nueva ruta filosófica que deberá responder diacrónicamente a tres momentos: «a) *Un trabajo crítico en la medida en que la realidad histórica lo permita, b) un trabajo de replanteo en la medida en que vamos emergiendo hacia una óptica nueva, y c) una reconstrucción de la filosofía, en la medida en que esa óptica nos da una manera de producir un pensamiento ya orientado en el sentido de la filosofía de la liberación*»⁵². Estos tres momentos son considerados por Dussel como el fundamento de la liberación del “*otro*”, *de los oprimidos y excluidos, los pobres*, los pueblos de la Abya Yala, pero al no ser un proyecto exclusivo ni inclusivo sino trascendente, busca proyectarse y dialogar con “*otros pueblos oprimidos y excluidos*”. Veremos a continuación como es qué asume el reto intercultural la Filosofía de la Liberación que postula Dussel, así como las posturas de Raúl Fonet-Betancourt y Luis Villoro.

⁵² Cfr. E. Dussel, *Materiales para...*, Cit., p. 60.

1.3. La filosofía intercultural en la filosofía latinoamericana: Betancourt, Dussel y Villoro.

El problema de la interculturalidad en América Latina se presenta como uno de los problemas fundamentales en la constitución, reconstrucción y configuración de la filosofía que se hace y se hará “desde” estas tierras. La preocupación del pensamiento latinoamericano esta vez no se centrará sobre su autenticidad y originalidad, sino en cómo ha sabido responder al desafío intercultural re-propuesto por la conmemoración en 1992⁵³ de los 500 años de la “invasión” europea al continente. Este desafío consiste en ver si el pensamiento latinoamericano ha sabido trabajar o no (y de qué formas) con su riqueza cultural para redimensionar la filosofía, y a su vez, todo el complejo proceso histórico, político, social, económico, religioso y cultural. «*Pareciera que hoy la filosofía, para ponerse a la altura de este tiempo y de esta época, debe pensar desde lo que ella negó, despreció, ocultó y condenó al olvido*»⁵⁴. Pensadores como Raúl Fonet-Betancourt consideran a la interculturalidad como una «asignatura pendiente» para el pensamiento latinoamericano, y veremos más adelante el por qué. Nuestro autor, además, considera que esto no es un reclamo de ahora o una moda filosófica, sino «*una demanda de justicia cultural que se viene formulando desde hace siglos en la historia social e intelectual de América Latina y que, de haber sido escuchada, hubiese contribuido a cambiar el curso de la historia de la filosofía en América Latina*»⁵⁵.

La interculturalidad se presenta esencialmente como una urgencia en nuestro tiempo por esta demanda de «*justicia cultural*», además por la urgencia de resolver el problema de la convivencia de las diferentes culturas en un espacio común, no sólo territorial, sino humano. Desafortunadamente la interculturalidad se ha entendido sólo como una posición teórica, donde el diálogo de y/o entre

⁵³ Betancourt considera la fecha de “1992” como un *Kairós* para América Latina en su apertura intercultural y su reformulación desde el diálogo entre iguales con los pueblos indígenas y afroamericanos. Cfr. Raúl Fonet-Betancourt, *crítica intercultural...*, Cit., p. 28.

⁵⁴ Cfr. J. J. Bautista, *¿Qué significa pensar...*, Cit., p. 82.

⁵⁵ Cfr. Raúl Fonet-Betancourt, *crítica intercultural...*, Cit., p. 14.

culturas se da sin una *disposición*⁵⁶ para vivir la *diferencia*⁵⁷ en un marco de aprendizaje mutuo. El valor de la diferencia, sin caer en abstracción de ella, es el eje de apoyo de una alfabetización cultural⁵⁸. Por esta razón, uno de los temas recurrentes es el problema de la identidad y la diferencia vista desde la “confrontación epistémica” que esto supone, ya que para que exista un reconocimiento concreto y efectivo de los diferentes pueblos y culturas que ocupan un territorio se tienen que “encontrar”⁵⁹ estas epistemologías (o cosmovisiones) en un dialogo, no tanto de respeto, sino de aprendizaje mutuo con la finalidad de ampliar y enriquecer conceptos comunes.

La actual contextualidad del pensamiento latinoamericano y la conciencia histórica no tienen en consideración el tema intercultural, por tal motivo se sigue trabajando con el trasfondo de la lógica moderna y la visión histórica europea. Algunas corrientes filosóficas latinoamericanas tienen como fondo la visión histórica occidental-moderna y no consideran (salvo pocas excepciones) las historias de los “Pueblos y Culturas Originarias”. Al contrario, se ha dedicado a “encubrir” todos los “otros” contextos históricos que convivían y conviven en América Latina. Estos “otros” contextos históricos son la vida de los “Pueblos y Culturas Originarios” en la Abya Yala. La cultura mestiza se impuso, y estos Pueblos y Culturas no pudieron contar su historia, y si lo hicieron, fue para contar una historia de resistencia y lucha contra la imposición de una única y homogeneizante historia por parte de los grupos de poder. Se universaliza el contexto histórico neocolonial y moderno, donde cualquier “otra” historia tiene sentido si presenta como fondo la historia europea occidental. La interculturalidad pretende, entonces, dar las herramientas para que exista la posibilidad de

⁵⁶ «La interculturalidad quiere designar aquella postura o disposición por la que el ser humano se capacita para... y se habitúa a vivir ‘sus’ referencias identitarias en relación con los llamados ‘otros’, es decir, compartiéndolas en convivencia con ellas» Cfr. Raúl Fonet-Betancourt, *crítica intercultural...*, Cit., p. 14.

⁵⁷ «De lo que se trata ahora es de entender lo diverso a partir de la propia e ineludible diversidad». L. Zea, *Fin de milenio. Emergencia de los marginados*, Fondo de Cultura Económica, México 2000, p. 9.

⁵⁸ La reeducación cultural permite una comprensión, no sólo de la diversidad de formas de vida, sino de los diferentes conceptos y sus implicaciones concretas en la forma de hacer política.

⁵⁹ El encuentro tiene que ser tan radical que permita redimensionar las formas de dialogar, así como sus acuerdos y desacuerdos.

comprender y considerar fundamentales y necesarios todos los contextos en la creación y expresión de los diferentes saberes humanos.

1.3.1. Raúl Fonet-Betancourt y su crítica intercultural.

Raúl Fonet-Betancourt hace una crítica al actual pensamiento latinoamericano para comprender cuáles son los aportes de algunos pensadores latinoamericanos al tema de la interculturalidad y en qué medida el reto intercultural fue asumido por algunos de ellos. Para comenzar su trabajo, primero plantea lo que considera que es la “filosofía latinoamericana”, dice este autor: *«Se reserva el título de “filosofía latinoamericana” para aquellas formas del filosofar en América Latina que hacen de la filosofía una tarea de reflexión contextual, entendiendo por ésta la reflexión filosófica que, independientemente de los medios teóricos y planteamientos metodológicos a que recurre para articularse como tal, no reduce la tarea del filósofo a la ocupación con “problemas filosóficos”, esto es, a que haga filosofía de la filosofía, sino que sabe leer la génesis de los llamados “problemas filosóficos” como cuestiones que se han creado en conexión con la discusión de problemas reales y que, por eso mismo, hace de la confrontación práctico-reflexiva con los asuntos reales y concretos que agobian a la época histórica que la enmarca, su contexto justamente, la tarea central de la filosofía»*⁶⁰.

En términos generales, la crítica de Betancourt sobre las deficiencias de la filosofía latinoamericana para asumir el reto intercultural se centra en cuatro razones: 1) El uso colonizado de la inteligencia y la razón, y la supremacía de estas en el modelo educativo y los métodos de estudio; 2) Se privilegia la escritura en un contexto cultural donde la oralidad es parte fundante del saber de otras culturas; 3) la filosofía latinoamericana sólo trabaja con dos lenguas: el español, un poco

⁶⁰ Cfr. Raúl Fonet-Betancourt, *crítica intercultural...*, Cit., p. 15.

menos el portugués y recientemente el inglés; 4) El proyecto latinoamericano tiende a homogenizar y reducir la riqueza cultural de América Latina por medio de un proceso parcial y selectivo que conviene al mundo cultural definido por la llamada cultura mestiza (ya que todo se tiene que hacer desde esta cultura si quiere tener algún valor). Por estas razones se considera que el carácter cultural de la filosofía latinoamericana es insuficiente para afrontar el problema intercultural en América Latina, pero es esta insuficiencia la que le permite tomar conciencia de sus defectos y errores, ver nuevos horizontes emergentes que estaban siempre ahí en las entrañas de lo que siempre fue su objeto de estudio que es su contexto. Esta insuficiencia hace que veamos esto con otros ojos, *«desde la emergencia de un nuevo horizonte de comprensión, más radical y/o contextual, que permita ver el discurso latinoamericano desde otras perspectivas»*⁶¹. Estos nuevos horizontes emergentes están conectados con los problemas sociales, políticos y económicos de nuestra época porque muchos de éstos requieren soluciones radicales, que muchas de estas soluciones son propuestas por los “Pueblos y Culturas Originarias” que proyectan otros horizontes. También desde la cultura latinoamericana se proyectan y generan nuevos horizontes que son identificados por Betancourt como *«una generación histórica, un proceso, una tradición que en su posibilidad de eficacia histórica se corta y retoma en el curso de la historia. Guamán Poma de Ayala (1534-1617) y José Martí, por ejemplo, forman parte de aquellos que en América Latina ayudan a generar ese nuevo horizonte de comprensión»*⁶².

Los acontecimientos sucedidos el primero de enero de 1994 en Chiapas, México, día que entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá, son un reflejo del reclamo y la exigencia de *justicia cultural* de los “Pueblos y Culturas Originarias” después de casi 500 años de resistencia. Por eso para Betancourt, como para otros pensadores, el año de “1992” significa *«un verdadero renacer de la resistencia de los pueblos indígenas y*

⁶¹ Ivi, p. 24.

⁶² Cfr. Raúl Fonet-Betancourt, *crítica intercultural...*, Cit., p. 25.

*afroamericanos...movimiento de resistencia popular en el contexto de “1992” (que) marca por ello un giro en la historia reciente de América Latina»*⁶³. A partir de su interpretación del año “1992”, Betancourt inicia una crítica dialógica con dos pensadores que considero que supieron escuchar el llamado de los “Pueblos y Culturas originarias”, no sólo de la Abya Yala⁶⁴, sino la voz de “otros” “Pueblos y Culturas originarias” de otras partes del mundo. Estos dos pensadores son Enrique Dussel y Luis Villoro.

⁶³ Ivi, p. 26.

⁶⁴ Luis Villoro da un giro en su pensamiento y se dedica al estudio de los pueblos indígenas en México con su famoso libro “*Grandes momentos del indigenismo en México*”. Al igual que Villoro, Dussel también cambia sus posturas filosóficas al tener contacto con realidades “otras” y establece no sólo un diálogo con los “Pueblos y Culturas Originarias” de la Abya Yala, sino con “otras” culturas como la árabe y la china, por ejemplo.

1.3.2. Enrique Dussel y el proyecto intercultural desde la Filosofía de la Liberación.

Betancourt dialoga con Dussel sobre el significado que tiene “1992” especialmente para América Latina, así como los aportes y límites de sus respectivas posiciones interculturales. Betancourt considera que Dussel parece entender profundamente el significado de “1992” como un reclamo de hacer *«justicia a las víctimas de la historia»*. Dussel considera que la clave hermenéutica de lectura de este hecho tiene que hacerse desde el punto de vista del “otro”, como “otro”, como víctima de una confrontación desigual *«que exige de nosotros el discernimiento de una opción racional y ética»*⁶⁵. Esta exigencia tiene que ir acompañada de una crítica a la cultura mestiza, a su ideología de clases y a la visión europea que se tiene como única, moderna y universal. En relación a esta visión europea, Dussel considera “1492” como el origen del mito de la modernidad⁶⁶. En ese momento histórico, Europa llega al continente Americano como una cultura oscura y débil, que apenas se había podido librar de la dominación árabe. Es importante desmitificar la postura de Europa que pretende ser el centro de la historia universal, centro de civilización, desarrollo y luz para los demás seres humanos. Un mito fundado en la violencia y con la sangre de los “Pueblos y Culturas Originarias”, no sólo de América Latino, sino de África y Asia. Con *«esta crítica de la concepción eurocéntrica de 1492 y de la filosofía de la historia que alimenta dicha concepción debe entenderse, por tanto, como el trabajo previo de desmontaje ideológico que es necesario realizar para poder sacar a la luz lo que de suyo está a la luz o es evidente (esto es, lo encubierto por el espejismo del eurocentrismo), a saber, la alteridad del “Otro” y su “lugar propio” en la historia universal»*⁶⁷, y así poder abrir un horizonte para una nueva interpretación no eurocéntrica de la historia universal donde no se excluya a ninguna cultura y pueblo.

⁶⁵ Cfr. Raúl Fonet-Betancourt, *crítica intercultural...*, Cit., p. 43.

⁶⁶ Cfr. E. Dussel, *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Ediciones Abya Yala, Ecuador 1994.

⁶⁷ Cfr. Raúl Fonet-Betancourt, *crítica intercultural...*, Cit., p. 45.

Para poder abrir este nuevo horizonte, dice Dussel, se tiene que «retomar la “opción racional y ética” por el “Otro” excluido como clave hermenéutica para explicar el significado de 1492»⁶⁸. Hay que hacer una “inversión hermenéutica”, ver, no sólo, con otros ojos, con los ojos del vencido, sino escuchar y comprender lo que sus ojos vieron, porque de otra manera uno sería de nuevo el medio para expresar su experiencia y ésta no hablaría por sí misma⁶⁹. Se desmonta toda la historia que se formó sobre América Latina, y se percibe ahora como una tierra “invadida” que resiste aún la violencia ejercida desde entonces. Pero esta resistencia no es exclusiva de los “Pueblos y Culturas Originarias” de la Abya Yala, ya que se puede ver en otros continentes, como África y Asia, donde su territorio fue invadido y sus culturas fueron violentadas, y algunas todavía resisten, aun cuando, como indica Dussel, «se las va destruyendo por medio de la propaganda, de venta de mercancías, productos materiales que son siempre culturales (como bebidas, comidas, vestidos, vehículos, etc.), aunque por otro lado se pretende salvar dichas culturas valorando aisladamente elementos folklórico o momentos culturales secundarios»⁷⁰.

Parte del diálogo entre los dos autores se centra sobre el problema del cómo es que Dussel «hace suyo el espíritu que anima la “visión del otro”»⁷¹, y el cómo se desarrollará su argumentación, específicamente en el texto “1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad”, así como en sus trabajos posteriores. Una de las principales limitantes de Dussel en su argumentación en referencia a este tema, tiene que ver con la concepción que tiene de la filosofía en relación a la “visión del otro”, ya que, según Betancourt, parece que aún no ha superado el horizonte conceptual de Europa, al tratar de buscar un cierto tipo de filosofía similar o parecida en los “Pueblos y Culturas Originarias”, es decir, no escapa a la llamada “filosofía comparada”. En este texto de “1492”, Dussel habla de la existencia de un tipo de filosofía en el

⁶⁸ Ivi, p. 46.

⁶⁹ Este “ver con otros ojos” significa ver “la vida” de ellos “desde” su vida misma contextualizada y concreta.

⁷⁰ Cfr. Raúl Fornet-Betancourt, *crítica intercultural...*, Cit., p. 141.

⁷¹ Ivi, p. 47.

mundo Azteca, y utiliza como ejemplo la figura del “*Tlamatini*”⁷², que serían las personas que experimentan la necesidad de explicar todas las cosas que acontecen, se preguntan racionalmente por su sentido, valor y fin; así como por el origen, ser y destino del ser humano⁷³. Ellos serían como unos “filósofos” o “pensadores” que son los que interpretan y leen de forma “racional” y coherente la vida, lo que acontece, desde su tradición y cosmovisión, por ejemplo, acontecimientos como la llegada de Hernán Cortés a Mesoamérica es interpretada como el regreso de Quetzalcóatl⁷⁴.

Al revisar Dussel la concepción que tiene sobre la filosofía, como “amor a la sabiduría”, nos dice que cualquier filosofía es auténtica si se entiende a ésta como «*el intento de organizar discursos reflexivos que permitan una cierta comprensión ético-ontológica de la totalidad de lo que se ha experimentado de la realidad, siguiendo metodológicamente diversos criterios organizacionales según un orden racional en el discurso, que puede tener desarrollos propios en cada cultura*»⁷⁵. Esta revisión parece responder al “*vuelco intercultural*” propuesto por Betancourt, en el cual se exige que la filosofía sea comprendida y practicada más allá de los límites del horizonte conceptual de Europa, y «*aceptar que hay diferentes culturas de filosofía*»⁷⁶, es decir, que existen otras culturas que tienen formas diferentes de expresar sus pensamientos, saberes y conocimientos que no tienen por qué responder a las exigencias metódicas, teóricas o temáticas que presuponemos como verdaderas, y que proceden de auténticas filosofías, no sólo, porque las consideramos como tales desde el horizonte conceptual de la cultura que llamamos nuestra.

⁷² Fray Alonso de Molina que vivió en el mundo Náhuatl considera que “*Tlamatini*” significa Sabio. (Cfr. Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Ed. Porrúa, México 2004, p. 126) La especialista sobre la cultura Náhuatl, Gabriela Álvarez, hace notar que el campo semántico de la palabra es muy rico porque se deriva de palabras que están relacionadas con el hecho de “poner algo frente al otro” o “de ofrecer algo”, por ejemplo, la palabra “*Tlamanilia*” significa “poner alguna cosa ante otro” o “hacerle tortillas”, “ofrecerle algún don u ofrenda”. Esto es interesante porque nos hace ver como no hay una ruptura de un vínculo entre la vida práctica que implica hacer tortillas frente a la vida contemplativa que implica pensar o saber algo, y ese conocimiento que se pone al servicio de los otros.

⁷³ Cfr. Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 1ª ed., México, Instituto Indigenista Interamericano, 1956, 40-61.

⁷⁴ Véase el capítulo “*Presagio de la venida de los Españoles*”, en León-Portilla, *Visión de los vencidos*, UNAM (digital), México 2007, 21-29 pp.

⁷⁵ Cfr. Raúl Fernet-Betancourt, *crítica intercultural...*, Cit., p. 156.

⁷⁶ Ivi, p. 51.

La concepción de la filosofía que desarrolla Dussel nos resulta aún problemática cuando habla de un “*orden racional en el discurso*”, porque con esto puede referirse a la existencia de “una coherencia en el discurso” que responda, efectivamente, a las exigencias del marco referencial y paradigmático de cada cultura, o también puede referirse al hecho de seguir considerando a la “razón” de la filosofía occidental como modelo y/o forma válida que enmarca todas las realidades en el horizonte conceptual de Europa, así como el considerarla como el elemento más importante del “pensar” que experimenta el ser humano al vivir la vida. Recordemos que muchos pensadores latinoamericanos siguen sin considerar las expresiones metafóricas y simbólicas como formas de expresión que pertenecen al campo del “pensar” y, por tanto, de la filosofía. Pero aquí habría que considerar la observación de Dussel en relación a este tema, dice nuestro autor: «*Extender el concepto de filosofía a toda expresión simbólica propia de la sabiduría de diversas comunidades, sería no una concepción intercultural de filosofía, sino una expresión excesiva de dicho concepto*»⁷⁷. Entonces, aquí es donde se hace necesaria una reconfiguración de la filosofía si queremos que exista una concepción que pudiera unificar y comprender las diferencias de todas las visiones y expresiones de saber de cada cultura.

Otro elemento que parece problemático, desde el punto de vista intercultural, es el tema que se refiere al uso del término del “Otro”⁷⁸. Betancourt considera que Dussel, por seguir su proyecto de la Filosofía de la Liberación, termina por “*descuidar los hombres propios de las culturas amerindias*”⁷⁹ y, de alguna forma, singulariza y homogeniza a todos con el término del “Otro”. Dice Betancourt al respecto: «*en el planteamiento de Dussel la fundante diversidad de nuestra América, como tierra de muchos pueblos con nombres y proyectos propios, parece sacrificarse en aras de un programa político-cultural de unidad popular que no puede menos que resultar nivelador y*

⁷⁷ Ivi, p. 158.

⁷⁸ Insiste en utilizar el término del “Otro” en singular, aun cuando dice que se refiere a los “Otros” con muchos nombres propios.

⁷⁹ Cfr. Raúl Fornet-Betancourt, *crítica intercultural...*, Cit., p. 55.

homogeneizante, porque en su lógica interna lleva una dinámica asimiladora que debilita las diferencias en la plural alteridad del otro y que conduce por eso a convertir en simples rostros o en meros aspectos múltiples de un pueblo uno lo que en realidad son universos propios con derechos a la autodeterminación cultural, política y religiosa»⁸⁰.

Ante esta apreciación Dussel argumenta que la Filosofía de la Liberación no trata de incluir y reducir el problema de la interculturalidad en su horizonte conceptual, sino que él considera que toda filosofía intercultural está ya determinada por al menos un criterio fundante de la Filosofía de la Liberación, es decir, la liberación de las víctimas y victimarios de la historia. Dice Dussel: *«Esta referencia a las víctimas desde la espacialidad periférica de la “frontera” como “punto de arranque” del diálogo es el tema originante de todos los demás en la Filosofía de la Liberación, y por ello, igualmente, de un diálogo crítico intercultural. Opino que la articulación con la negatividad de la víctima es de nuevo el presupuesto irrebasable»⁸¹.*

El diálogo crítico intercultural, al que se refiere Dussel, debe ser *«transversal»⁸²*, es decir, debe partir de otro lugar que el mero diálogo entre los eruditos del mismo mundo académico o institucionalmente dominante. Se tiene que superar la idea de que la interculturalidad se limita a las relaciones entre culturas y etnias, donde basta que se interpeleen para que exista un diálogo. *«El planteamiento intercultural, en lo que toca a la filosofía, insiste sobre todo en que se trata de promover modos de pensar con-textuales (¡no solamente étnicos!) que, por la consciencia de sus propios límites, se abren al dialogo entre ellos y de esta forma posibilitan no una filosofía intercultural, pero sí una configuración intercultural de formas contextuales de filosofar»⁸³*. Los modos de *pensar con-textuales* de los “Pueblos y Culturas Originarias” de la Abya Yala, como de

⁸⁰ Ivi, p. 56.

⁸¹ Cfr. Raúl Fonet-Betancourt, *crítica intercultural...*, Cit., p. 160. El elemento de la “frontera” o “border land” en la argumentación de Dussel, se puede profundizar en el apartado “*Ser-hispano. Un mundo en el borden de muchos mundos*” en Cfr. E. Dussel, *Materiales para...*, Cit., 95 - 108 pp.

⁸² Transversal indica aquí ese movimiento de la periferia a la periferia. Del movimiento feminista a las luchas antirracistas y anticolonialistas. Las diferencias dialogan desde sus negatividades distintas, sin necesidad de atravesar el centro de hegemonía.

⁸³ Cfr. Raúl Fonet-Betancourt, *crítica intercultural...*, Cit., p. 40.

otras partes del mundo, fueron ignorados, silenciados y violentados, pero no desaparecieron y sobrevivieron al proceso hegemónico moderno de Europa, y ahora se hacen escuchar en la lucha contra la injusticia, la desigualdad y la violencia que perpetúan el Estado-Nación y su aliado, el mercado. La lucha de estos “Pueblos y Culturas Originarias”, que inicia desde su contextualidad, es por la defensa de la vida del ser humano y de la naturaleza. Todas estas culturas que han sufrido el colonialismo y la violencia de parte de la cultura occidental europea, son llamadas por Dussel “*Trans-modernas*”.

Para entender este concepto de “*Trans-modernidad*” tenemos que preguntarnos ¿Qué sería para Dussel la modernidad? No podemos explicar ampliamente la concepción que tiene Dussel sobre la Modernidad, ya que existen una gran variedad de estudios que darían como resultado otro trabajo⁸⁴, pero nos limitaremos a retomar la concepción que usa en el texto de Betancourt. Dice Dussel: «*La Modernidad (el capitalismo, el colonialismo, el primer sistema-mundo) no es coetánea de la hegemonía mundial de Europa, y cumple con la función de “centro” del mercado con respecto a las restantes culturas. “Centralidad” del mercado mundial y Modernidad no son fenómenos sincrónicos. La Europa moderna llega a ser “centro” después de ser “moderna”...los cuatro fenómenos (capitalismo, sistema-mundo, colonialidad y modernidad) son coetáneos (pero no explican la centralidad del mercado mundial)*»⁸⁵. Para que Europa se volviera “centro” y moderna, tuvo que echar mano de sus peores prácticas contra las “culturas no-europeas”, creando un vínculo de asimetría necesario para continuar con su proceso de dominación e imposición. «*Esas culturas universales**, asimétricas desde un punto de vista de sus condiciones económicas, políticas, científicas, tecnológicas, militares, guardan entonces una alteridad con respecto a la propia Modernidad europea, con la que han convivido y han aprendido a responder a su manera a sus

⁸⁴ Cfr. E. Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Ediciones Abya Yala, Ecuador 1994; E. Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*, CLACSO, Chaco 1966; E. Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés Editores, México 2007.

⁸⁵ Cfr. Raúl Fornet-Betancourt, *crítica intercultural...*, Cit., p. 57.

* Culturas universales y milenarias como la China y otras del extremo Oriente (como la japonesa, la coreana, la vietnamita, etc.), la indostánica, la islámica, la bizantino-rusa, y aun la bantú o la latinoamericana.

desafíos»⁸⁶. Por tanto, los “Pueblos y Culturas Originarias” de la Abya Yala no son modernas ni tampoco “post-modernas”, son “*Trans-modernas*”.

La “*Trans-modernidad*” indicaría, entonces, «*todos los aspectos que se sitúan “más-allá” (y también “anterior”)* de las estructuras valoradas por la cultura moderna europea-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas y que se han puesto en movimiento hacia una utopía pluridiversa»⁸⁷. Este movimiento de parte de estas culturas Trans-modernas es una irrupción al sistema moderno y post-moderno, porque buscan responder a los problemas “desde” “otro lugar”, y por eso sus soluciones son imposibles de realizar por la cultura moderna, pensemos, por ejemplo, en proponer una economía para la vida⁸⁸, cambiando las bases de los procesos económicos que priorizan el capital sobre la vida humana y de la naturaleza, así como la propuesta de cambiar el Estado-Nación-Homogéneo por un Estado Plural o Plurinacional, lo cual se haría desde los contextos concretos tomando en cuenta las asimetrías impuestas y existentes dentro de las mismas culturas.

El proyecto de la Trans-modernidad se considera como nueva etapa de maduración en la propuesta intercultural, ya que se busca sentar bases más firmes para establecer un diálogo intercultural que pueda hacer justicia a las víctimas de la historia y, que al mismo tiempo, permita la liberación de los victimarios; para lo cual se exige a las diferentes culturas la autoafirmación de los propios valores retomando los textos, los símbolos y mitos que constituyen la misma cultura pero haciendo una crítica interna que permita seleccionar lo mejor de ella y eliminar lo que la limite o la dañe⁸⁹. Como vimos, en la argumentación de Dussel, este proyecto de Trans-modernidad implica la categoría de víctima, como Exterioridad, y un diálogo crítico intercultural que considera la negatividad como punto de partida. «*El diálogo intercultural presente no es sólo, ni principalmente,*

⁸⁶ Cfr. Raúl Fornet-Betancourt, *crítica intercultural...*, Cit., p. 57.

⁸⁷ Ivi, p. 146.

⁸⁸ Cfr. F. Hinkelammert y H. Mora, *Hacia una economía para la vida*, DEI, San José 2005.

⁸⁹ Dice Dussel que esto es precisamente lo que permite el diálogo: «*Lo que le permite al que pretende dialogar con otros interlocutores de otras culturas es el poner en cuestión a la propia cultura*». Cfr. Raúl Fornet-Betancourt, *crítica intercultural...*, Cit., p. 160.

un diálogo entre los apologistas de sus propias culturas, que intentarían mostrar a los otros las virtudes y valores de su propia cultura. Es ante todo el diálogo entre los creadores críticos de su propia cultura (los que las recrean desde los supuestos críticos que se encuentran en su propia tradición)»⁹⁰. Este será un proyecto que continuará Dussel en sus demás trabajos, pero siempre desde la Filosofía de la Liberación.

⁹⁰ Cfr. Raúl Fornet-Betancourt, *crítica intercultural...*, Cit., p. 153.

1.3.3. Luis Villoro y los pueblos indígenas

Luis Villoro es uno de los pensadores actuales que afronta de manera significativa el problema intercultural, sin proponerse subsumir sus reflexiones sobre este problema a un proyecto filosófico propio, como dice Betancourt que parece haber sido los casos de Zea y Dussel. Es importante resaltar que Villoro no habla explícitamente sobre el tema de la intercultural, pero tiene una percepción intercultural de la realidad social, política y cultural de México. Esta percepción es esencial a su pensamiento, ya que comienza a formarse en sus primeras reflexiones sobre el problema de los indígenas en México, escribiendo en los años 50' el libro "*Los grandes momentos del indigenismo en México*"⁹¹. Después de estos años Villoro se ocupará de otros temas relacionados con la filosofía analítica, el pensamiento de Wittgenstein, René Descartes, entre otros; y no es sino hasta en los años 90', en el marco de la conmemoración del aniversario de la invasión al continente Americano por parte de los europeos y del movimiento indígena iniciado en 1994 por los Zapatistas en Chiapas, cuando comienza a retomar con más vigor el problema de la diversidad cultural. Betancourt afirma que este cambio o giro en su pensamiento «*connota una reorientación en la dirección de una filosofía ético política (nueva filosofía política) que reconoce como uno de sus focos centrales de reflexión la cuestión de la diversidad cultural y de la reorganización de las relaciones culturales y políticas entre los pueblos a la luz de una universalidad respetuosa de lo propio; curada, por el ejercicio de la tolerancia, de todo resabio colonialista o imperial*»⁹².

Desde el punto de vista de Betancourt, Luis Villoro responde positivamente al desafío de la diversidad cultural en América Latina tratando de abrir vías para reordenar «*las esferas públicas (política, social, jurídica y económica, etc.) en el que el reconocimiento de las diferencias y su derecho a la autonomía no es un obstáculo sino la condición histórica indispensable para lograr*

⁹¹ L. Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, COLMEX, México 1950.

⁹² Cfr. Raúl Fonet-Betancourt, *crítica intercultural...*, Cit., p. 57.

*una convivencia solidaria entre los distintos pueblos del mundo»*⁹³. Para ver la relevancia del trabajo de Villoro, en relación a su apertura a la cuestión de la intercultural, cuatro principios son importantes en su argumentación. El primer principio se refiere a la defensa del derecho a la autonomía de los pueblos indígenas; el segundo, hace referencia al reconocimiento de su autenticidad; el tercero, trata el sentido que tienen estos pueblos, es decir, sus fines y proyectos; y el cuarto, hace referencia al principio de eficacia que exige a una cultura el cumplir con las funciones que dispuso para garantizar la práctica efectiva de los fines elegidos.

Betancourt comienza por analizar la importancia del argumento histórico que sostiene la perspectiva intercultural de Villoro. El argumento histórico⁹⁴ tiene más peso en esta apertura a la diversidad cultural, ya que hace ver en concreto el déficit del consenso intercultural en la formación del Estado nacional mexicano que no tomó en cuenta a las culturas que vivían en todo el territorio, y sólo un grupo muy compacto de criollos y mestizos decidieron seguir el modelo de Estado-nación europeo e imponerlo sin consultar a todas las culturas que formaron la nueva nación. El argumento de Villoro crítica la creación, no sólo en México sino en toda América Latina, de Estados nacionales monoculturales fundados en la exclusión de los pueblos indígenas. La conclusión del argumento histórico manifiesta un espíritu intercultural, es decir, *«el respeto y el reconocimiento del otro en concreto, quiere decir, en la realidad histórica de sus tradiciones y culturas, de sus nombres propios y de sus proyectos de futuro»*⁹⁵.

⁹³ *Ibíd.*

⁹⁴ *«México fue constituido como Estado nacional a partir del proyecto de una minoría, a principios del siglo XIX: una minoría criolla-mestiza que quiso constituir desde cero la nación, conforme al modelo del Estado nacional europeo que viene desde las revoluciones norteamericana y francesa. El Estado nacional se concibe como una entidad nueva que es el resultado de una serie de individuos que se reúnen, pactan entre sí y constituyen una nueva entidad que homogeniza y unifica a esta totalidad de individuos. En la Constitución de Apatzingán primero, luego en la Constitución de 1824 y las constituciones posteriores, la nación mexicana se constituye como una entidad nueva a partir del proyecto de un grupo criollo-mestizo».* Cfr. Luis Villoro, *En torno al derecho de autonomía de los pueblos indígenas*, cuadernos americanos 56, México 1996, p. 215.

⁹⁵ Cfr. Raúl Fonet-Betancourt, *crítica intercultural...*, Cit., p. 59.

Este argumento histórico se apoya en la concepción que tiene Villoro de la cultura. «*Las culturas son resultado de procesos históricos determinados desde el principio por el intercambio y la interacción entre factores de muy diversa naturaleza y de muy distinto origen*»⁹⁶. Todo lo que está dentro de la cultura que parece “propio” o “particular” es producto de un proceso histórico de sus miembros al estar en una relación de intercambio, positivo o negativo, con “otras” culturas. «*Lo peculiar “crece” en esos procesos, y por eso no se lo puede confundir con una entelequia local que aísla y define de una vez por todas a los que se identifican y reconocen “mediante” dicha peculiaridad*»⁹⁷. Desde este punto de vista lo “propio” culturalmente hablando ya no resulta “tan propio”. Esto nos permite darnos cuenta que existe una “relatividad de las culturas”, que es diferente al “relativismo cultural”.

Entonces, tenemos que la «*cultura no es el sinónimo de patrimonio cultural a conservar, sino, más bien, un proceso abierto y dinámico controlado por sus sujetos y con el fin expreso de asegurar la mejor realización de los mismos. Más que un fin o un valor en sí misma la cultura está en función de los fines de sus miembros*»⁹⁸. No se habla de propiedades o esencias de la cultura, sino de funciones que tendrá que cumplir según las exigencias de sus miembros. Para Villoro, la cultura presenta una triple función, ya que ella deberá cumplir necesidades, deseos y permitir realizar fines al ser humano. Esta triple función consistiría en: «*1) Expresar emociones, deseos, modos de ver el mundo. 2) Da sentido a actitudes y comportamientos. Señala valores, permite preferencias y elección de fines. 3) Determina criterios adecuados para la realización de estos fines y valores; garantiza así en alguna medida, el éxito en las acciones emprendidas para realizarlos*»⁹⁹.

Para que el respeto y el reconocimiento del otro sean realmente efectivos, los pueblos indígenas tendrían que ser autónomos, es decir, sujetos de libre determinación desde sus usos y

⁹⁶ Ivi, p. 63.

⁹⁷ *Ibíd.*

⁹⁸ Ivi, p. 64.

⁹⁹ Cfr. L. Villoro, *Aproximaciones a una ética de la cultura*, en León Olivé (compilador), *Ética y diversidad cultural*, México 1993, p. 134.

costumbres, sus tradiciones, su historia, sus proyectos y límites, desde su propia cultura. La defensa del derecho de autonomía de estos pueblos no es abstracta, ya que se apoya en el derecho internacional vigente y en una demanda histórica de y para seres humanos concretos e históricos. Esta autonomía sienta las bases para un real proceso de mutuo aprendizaje entre iguales, generando una convivencia intercultural, es decir, una relación horizontal y simétrica de seres diferentemente iguales. Betancourt reconoce una sensibilidad intercultural muy radical en la postura de Villoro, ya que este afirma que *«tenemos que aprender de ellos y ellos tienen mucho que aprender de nosotros. Hagamos intercambio de culturas, respetando sus derechos culturales. Derecho a que ellos mismos organicen su cultura y sus ámbitos educativos»*¹⁰⁰. Esto no significa que las comunidades indígenas quieren sólo un proyecto para ellas solas, sino un proyecto de nación real, alternativo al Estado Nación criollo-mestizo, quieren un Estado nuevo que respete la multiplicidad, la diferencia, la diversidad de formas de vida en el ámbito particular de cada cual, que sea solidario, y donde los valores comunitarios prevalezcan sobre los valores individuales.

De aquí se desprende el segundo momento importante de la argumentación de Villoro que se refiere a la autenticidad de las comunidades indígenas. Para Villoro cualquier cultura será “auténtica” cuando: *«1) Sus manifestaciones externas son conscientes con los deseos, actitudes, creencias y propósitos efectivos de sus miembros. Será tanto más auténtica cuando responda de manera adecuada a disposiciones permanentes y profundas y no a otras cambiantes y pasajeras. 2) Puesto que esas disposiciones están condicionadas, a su vez, por necesidades, otro rasgo de autenticidad de una cultura será su adecuación a las necesidades de la comunidad que la produce»*¹⁰¹. Desde estos principios Villoro considera que “lo peculiar” o “propio” no es garantía de autenticidad, porque al estar dentro de un proceso histórico construido por el ser humano, «es

¹⁰⁰ Cfr. L. Villoro, *En torno al derecho...*, Cit., p. 224.

¹⁰¹ Cfr. L. Villoro, *Aproximaciones...*, Cit., p. 139.

*ambiguo y puede generar estructuras de dominación e incluso de enajenación cultural»*¹⁰². Entonces, la autenticidad se refiere al cultivo crítico de los deseos, actitudes y formas de actuar y valorar la vida por parte de los miembros de la comunidad, en relación al cumplimiento de las necesidades contextuales de la comunidad.

La apreciación de Villoro sobre la autenticidad, le permite a Betancourt destacar un elemento que considera esencial para el diálogo crítico intercultural, derivado de la práctica del principio de autenticidad, el cual llama Villoro: “Deber de confiabilidad”. Dice Villoro: *«Todo sujeto tendría el deber de atribuirle autenticidad a otra cultura mientras no tenga razones suficientes para ponerla en duda, es decir, tendría la obligación de suponer que las expresiones (verbales o no) de otra cultura son consistentes con sus deseos, creencias, actitudes o intenciones (...)»*¹⁰³. El criterio para poner en duda cualquier cultura tiene que tomar en cuenta el derecho de ser juzgada desde sus propias categorías, cosmovisiones, valores y fines, que ellas han elabora y con las cuales crean, configuran y proyectan su vida. Betancourt resalta que la consideración que hace sobre el principio de autenticidad permite la *«posibilidad del reconocimiento del otro como sujeto»*¹⁰⁴.

Los últimos dos principios, de sentido y de eficacia, complementan la regulación normativa de una cultura y, a su vez, posibilitan los principios de autonomía y autenticidad, ya que proporcionan los criterios formales para discernir la formas y modos en que una cultura debe proyectar y concretar sus fines y valores últimos que dignifiquen la vida de sus miembros. *«Los principios de sentido y eficacia contribuyen así también a la relativización de las tradiciones propias o, mejor dicho, a su mejoramiento al promover en nuestra propia práctica cultural la conciencia del deber de abrirnos a otras tradiciones para apoyarnos, por el aprendizaje mutuo, en la búsqueda de opciones culturales cada vez más plenas de sentido y racionales»*¹⁰⁵. El sentido que

¹⁰² Cfr. R. Fornet-Betancourt, *crítica intercultural...*, Cit., p. 65.

¹⁰³ Cfr. L. Villoro, *Aproximaciones...*, Cit., p. 141.

¹⁰⁴ Cfr. R. Fornet-Betancourt, *crítica intercultural...*, Cit., p. 66.

¹⁰⁵ *Ibid.*

tiene que proyectar una cultura es determinado por los miembros que la integran, ya que esto responde a un interés básico del ser humano, es decir, «*el interés por encontrar un sentido a su vida y, en consecuencia, por hacerla más digna de ser vivida*»¹⁰⁶.

El sentido que realiza y proyecta una cultura no es único y definitivo, ya que al estar en contacto y/o comunicación con otras culturas puede ser estimulada para promover valores de estas culturas que puedan enriquecer y criticar las formas de vida propias de la comunidad, y así poder cambiar o adoptar otras formas de vida en que la vida humana puede ser realizada de un modo mejor. Pero advierte Villoro, que la autonomía y la autenticidad de una cultura no es la garantía para que ésta tenga, realice y proyecte un sentido de vida digna para sus miembros, ya que puede atravesar algún momento histórico determinado que se lo impida, por ejemplo, una cultura puede encontrarse en un momento de emancipación, y por tal motivo, puede considerar que no tiene sentido para ella el estar totalmente abierta al diálogo con culturas externas a su territorio porque cree necesario y con mas sentido, en ese momento, reconstruirse desde sus raíces.

El principio de eficacia se refiere a qué tanto fueron alcanzados los fines elegidos con los medios puestos en práctica. Para que este principio se lleve a cabo es necesario elegir los medios adecuados y más eficaces, propios o ajenos, para que la cultura cumpla con sus funciones, pero esto se tiene que hacer echando mano de una racionalidad instrumental o de medios. Dice Villoro sobre este concepto de racionalidad: «*Cada comunidad cultural establece sus criterios para tener por racional una creencia. Una creencia es racional en la medida en que se funda en razones objetivas, aceptables por una comunidad determinada. Podemos llamar “racionalidad” a la tendencia a procurar la justificación mejor para nuestras creencias. Justificación mejor es aquella que garantiza de manera más firme alcanzar la realidad y, en consecuencia, asegurar el éxito de nuestras acciones guidas por esas creencias. La racionalidad responde a un interés básico: el*

¹⁰⁶ Cfr. L. Villoro, *Aproximaciones...*, Cit., p. 143.

*interés por garantizar que nuestras acciones tengan éxito, al ser conformes con la realidad»*¹⁰⁷. Con esta apreciación de Villoro sobre la racionalidad, nos deja en claro la vital relación que tiene la razón con la vida concreta del ser humano, y que esto no implica un desprecio por otras formas de racionalidad, sean abstractas o formales.

Los principios normativos, propuestos por Villoro, que permiten realizar las funciones y concretar los proyectos de una cultura, así como ayudan a juzgar cómo y en qué grado una cultura cumple con sus funciones, no son universales porque no pueden seguirse cabalmente por ninguna cultura, pero si son universales en tanto que son formales y deben considerárseles como *«principios hipotéticos o categóricos (...), nada dicen acerca de los contenidos que deberían tener las culturas, los fines y valores que deberían elegir, las creencias básicas que deberían compartir, por ejemplo»*¹⁰⁸. Estos principios son la base de una ética de la cultura que pudiera guiar una política cultural que combata cualquier forma de dominación mediante la cultura. En relación a esta política cultural dice Villoro: *«Su fin debería ser el acceso a una cultura planetaria libre de dominación, basada, por lo tanto, en la determinación autónoma de cada pueblo. Ésta sería una cultura unificada en su cima, plural en su base»*¹⁰⁹.

Betancourt considera que Villoro tiene algunas limitaciones o deficiencias en su argumentación, lo cual hacen que no complete el camino hacia una crítica intercultural y, por tanto, no lleve hasta sus últimas consecuencias su postura, sobre todo en lo que se refiere a la tarea radical de revisar y recrear *«nuestros hábitos de pensar y de construir cultura»*¹¹⁰. Al parecer Villoro no escapa a las formas de la razón occidental, al privilegiar este modelo racional, que se deja ver en su argumentación referente a la defensa de la autonomía y autenticidad de las culturas, y por tanto, no

¹⁰⁷ Ivi, p. 145.

¹⁰⁸ Ivi, p. 135.

¹⁰⁹ Ivi, p. 149.

¹¹⁰ Cfr. R. Fornet-Betancourt, *crítica intercultural...*, Cit., p. 68.

está abierto a un «proceso de interacción entre usos culturales diversos de la razón»¹¹¹. Las apreciaciones sobre la concepción que tiene Villoro sobre la razón, y otras que se derivan de éstas, están basadas en una lectura equivocada que hace Betancourt del texto “Aproximaciones a una ética de la cultura”¹¹².

Betancourt cita algunos fragmentos de éste texto, pero los descontextualiza para demostrar que efectivamente Villoro sigue pagando tributo a la razón occidental¹¹³. Citaré el fragmento completo de donde parte toda la argumentación de Betancourt para evitar el error que él mismo cometió. Dice Betancourt: «*Sorprende, por contraste, que la afirmación sin reservas de la diversidad cultural, con la consiguiente demanda de reconocer al otro como sujeto y de respetar la autonomía y autenticidad de su cultura, vaya acompañada en la argumentación de Luis Villoro de la idea de que “existen formas de cultura más racionales que otras”, subrayando que se trata de una idea que es “inherente a la noción de racionalidad”. Es cierto que Villoro postula e introduce esta idea sobre todo como perspectiva para contrarrestar y hacer frente al peligro del relativismo cultural, pero no por ello deja de ser menos problemática*»¹¹⁴.

Efectivamente Villoro dice en su texto que “*existen formas de cultura más racionales que otras*”, pero lo dice para referirse al problema de la afirmación de la pluralidad de las culturas en contraste a la homogeneidad cultural que propone occidente, que a su vez, este problema se presenta en el conflicto de la disyuntiva “universalidad o “peculiaridad”. Cito el inicio de la argumentación de Villoro: «*Presentado en esos términos el conflicto se vuelve insuperable. Obliga a optar entre uno de dos términos antitéticos. La primera opción elegiría el reencuentro con lo peculiar. La cultura ajena –proveniente por lo general de un estado de colonización- se ve como inadaptada a la situación propia, enajenante, por ende. Habría que volver a lo “propio”, entendido como lo que nos*

¹¹¹ Ivi, p. 69.

¹¹² Luis Villoro, *Aproximaciones a una ética de la cultura*, en León Olivé (compilador), *Ética y diversidad cultural*, México 1993, pp. 130- 152.

¹¹³ La argumentación completa de Betancourt sobre Villoro se puede consultar íntegra en el texto ya citado del autor cubano, de la página 68 a la 72.

¹¹⁴ Cfr. R. Fornet-Betancourt, *crítica intercultural...*, Cit., p. 68.

*distingue y singulariza frente a otras culturas. Se sostienen, entonces, dos proposiciones oscuras»*¹¹⁵. Estas dos proposiciones oscuras las crítica Villoro y no las acepta, y es de ahí de donde Betancourt extrae las citas del texto sin tomar en cuenta desde donde comienza Villoro su argumentación. Lo que corrobora más nuestra observación, es el hecho de que Villoro responde a todas las observaciones hechos por Betancourt sobre sus limitaciones interculturales, pero no responde a esta apreciación. No sabemos a ciencia cierta del por qué Luis Villoro no responde a esta apreciación sobre su concepción de racionalidad, pero podemos deducir que no le prestó importancia porque consideró, tal vez, al igual que nosotros, que fue un malentendido de Betancourt.

Una de estas “proposiciones oscuras” hace ver uno de los errores en el que se puede incurrir si se trata de defender lo “propio” sin una crítica cultural interna por parte de los miembros de la comunidad. Sin esta crítica, la tradición puede volverse un ídolo para adorar. Dice Villoro: *«Cuando, por el contrario, se sostiene la necesidad de volver a un “ser” o “identidad” propios, del que estaríamos “enajenados”, esos términos tienen que significar algo más “profundo”. Habría algo exclusivo, característico, que constituye una cultura, alguna realidad profunda, que se alcanzaría al arrancarnos las máscaras de las culturas recibidas. Por desgracia, esa identidad es inasequible»*¹¹⁶. Es trascendente para nuestra investigación esta afirmación de Villoro, ya que considera que la formación y recreación de las culturas responde a procesos históricos de encuentros y desencuentros, de rupturas e influencias entre culturas de orígenes diversos, y así se desmorona la creencia de que hay una “esencia” cultural, fija y eterna.

El otro error derivado de la idea de recuperar la “peculiaridad” de una cultura frente a la pretensión de “universalidad” de otra cultura, es considerar que “todas las culturas son equivalentes”. Cito a Villoro: *«Quien opta por rescatar la peculiaridad de una cultura frente a la*

¹¹⁵ Cfr. L. Villoro, *Aproximaciones...*, Cit., p. 131.

¹¹⁶ *Ibid.*

“universalidad” cultural suele suponer otra proposición igualmente discutible: la equivalencia de todas las culturas. Pero el relativismo cultural rompe con una idea cara a la modernidad e inherente a la noción de racionalidad: existen formas de cultura más racionales que otras. No todas las culturas son en realidad equivalentes: las hay oscurantistas y represivas y otras que garantizan en mayor grado el perfeccionamiento del hombre y su poder para dominar y transformar el entorno. Proyectar un ideal de emancipación humana implica aceptar la existencia de culturas más atrasadas que otras en la aproximación de ese ideal»¹¹⁷.

En este fragmento de la argumentación de Villoro contrasta notablemente con los fragmentos citados por Betancourt para demostrar que él autor de *“Aproximaciones a una ética de la cultura”* está promoviendo aún una idea occidental de racionalidad por suponer que el atraso de las culturas tiene que ver precisamente con el nivel de racionalidad que presenta, cuando Villoro lo que dice es que el atraso de una cultura es en referencia a la proximidad que tiene al ideal de emancipación humana, dentro y fuera de la cultura. Esto tiene sentido si se considera que para Villoro la autonomía y la autenticidad del ser humana y de las culturas son su prioridad. Limitándonos, efectivamente, a este texto de Villoro, podemos decir que no trata el tema de la diversidad de racionalidades que pueden existir y proyectar las diferentes culturas, y por esto, no puede proponer el reformar a la razón desde esta riqueza y diversidad de expresiones culturales de racionalidad como lo sugiere acertadamente Betancourt. Este tema, desde nuestro punto de vista, no le es indiferente y aunque no lo propone directamente, lo sugiere y da pistas para su desarrollo.

Las reflexiones de Villoro sientan las bases para tomar muy en serio el problema de la interculturalidad, así como un tema muy particular, que es motivo de nuestro trabajo, y que se refiere a la creación de los Gobiernos Comunales. Villoro resalta uno de los valores fundantes de las comunidades indígenas y, en el cual, parece que se apoyan o enmarcan todos los demás valores de algunas culturas indígenas, este valor no es otro que el ideal de “Comunidad”. Este valor es

¹¹⁷ Cfr. L. Villoro, *Aproximaciones...*, Cit., p. 132.

condición de posibilidad de todos sus demás valores, porque desde ahí se organiza su vida cotidiana, crean su visión del mundo, su relación con la naturaleza, sus formas de hacer política y hacer economía. Entre sus formas de hacer política podemos considerar el valor que tiene la asamblea en las comunidades o la participación activa de sus miembros en la toma de decisiones. Dice Villoro: «*La estructura comunitaria forma parte de la matriz civilizatoria americana*»¹¹⁸. Toda acción dentro de la comunidad es pensada y realizada teniendo presente el ideal de “comunidad”, pero en varias ocasiones los miembros de las comunidades se ven corrompidos por los principios y prácticas del Estado-nación, lo cual impide que este ideal oriente y de sentido a sus vidas. Utilizando una expresión de la Comunidad Tojolabal¹¹⁹, diríamos que en general este ideal comunitario sigue, más que en el pensamiento, en el “corazón” de los integrantes de las culturas indígenas. Valores como estos interpelan a la cultura moderna dominante para poner en tela de juicio sus valores y prácticas, que muchas veces, dañan las relaciones entre los seres humanos y las relaciones con la naturaleza.

¹¹⁸ Cfr. L. Villoro, *El poder y el Valor: la comunidad*, Christus 712, México 1999, p. 11.

¹¹⁹ Cfr. C. Lenkersdorf, *Aprender a escuchar*, Plaza y Valdez, México 2008.

CAPITULO 2. FILOSOFÍA E INTERCULTURALIDAD: APORTES A LA CONSTELACIÓN DEL SABER

2.1. Raúl Fornet-Betancourt y el proyecto intercultural.

Para comenzar, haremos una breve presentación del filósofo Raúl Fornet-Betancourt. Nació en 1946, en Holguín, Cuba. Impulso la filosofía intercultural en América Latina, también contribuyó significativamente a la construcción de la historia de las ideas filosóficas latinoamericanas, así como en la difusión del pensamiento latinoamericano en Europa. Varios autores como Carlos Beorlegui¹²⁰, Diana Vallescar¹²¹ y Juan Blanco consideran que el pensamiento de Betancourt se puede desglosar en cuatro etapas, en las cuales se muestra como se despliega su proyecto filosófico intercultural. Los tres autores coinciden, en general, con los momentos particulares de cada etapa del pensamiento de Betancourt, sólo Juan Blanco agrega un momento más para situarlo en el actual reto que la interculturalidad pone a la filosofía latinoamericana. Estas etapas son: 1) Recepción y crítica de la filosofía europea (1978-1986), 2) Tránsito hacia el modelo intercultural (1987-1994), 3) Propuesta de la filosofía intercultural como nuevo paradigma de filosofía (1994-1995) 4) Propuesta de una praxis ético-política de la interculturalidad, y 5) Crítica, desafíos y propuestas desde la interculturalidad a la filosofía latinoamericana¹²². Estos dos últimos momentos de su pensamiento son los de mayor interés para nuestro trabajo, ya que como bien considera Juan Blanco, es ahí donde el pensador cubano articula, propone, difunde y evalúa su propuesta de la “transformación intercultural de la filosofía”.

¹²⁰ Cfr. C. Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Deusto publicaciones, Bilbao 2010.

¹²¹ <http://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/fornet/introd.htm> [Fecha de consulta: 18/04/17]

¹²² Cfr. J. Blanco, *Horizontes de la filosofía intercultural. Aportes de Raúl Fornet-Betancourt al debate*, Revista de filosofía A Parte Rei 64, Julio 2009.

Desde la primera etapa de su pensamiento, Betancourt reflexiona sobre la concepción “esencialista” de la filosofía y cómo ésta condiciona la creación y los procesos del pensamiento latinoamericano, y descubre que la filosofía es fruto del contexto y las circunstancias en las cuales vive el ser humano que piensa. Entonces, la filosofía no sería un instrumento acabado que está por encima de la cultura y del ser humano, el cual se insertaría tal cual en la vida concreta. La filosofía sería pensada y vivida en la diversidad de contextos concretos en los cuales se manifiesta la vida del ser humano, obligando a crear y proponer nuevas formas de reflexionar en función de los fines que el ser humano proyecta en esta diversidad de contextos¹²³. Esta reflexión de Betancourt sobre la filosofía nace de sus estudios realizados sobre la propuesta filosófica latinoamericana, la cual considera de suma importancia el propio contexto como punto de inicio del quehacer filosófico¹²⁴.

Este quehacer filosófico contextualizado cuestionara, no sólo, la implementación de una filosofía meramente abstracta y privilegiada por Europa, sino su profesionalización y su institucionalización como características fundamentales y fundantes de la filosofía occidental. El pensamiento latinoamericano al considerar su contexto concreto como punto de inicio de su reflexión, permite que su compleja realidad cultural encuentre un espacio en el cual expresar sus necesidades y proyectos, así como su riqueza cultural. Las diferentes expresiones de la razón, del pensamiento y de ideas, encuentran un espacio propio para hacerse sentir, para decir y/o contar su experiencia de vida.

¹²³ Consultar los textos de Betancourt: *Notas sobre el sentido de la pregunta por la filosofía americana y su contexto histórico-cultural*, Revista de filosofía 55, Chile 1986, 101 -114 pp. y *La pregunta por la “filosofía latinoamericana” como problema filosófico*, Revista de filosofía 22, Chile 1989, 166 -188 pp.

¹²⁴ En relación a la primera etapa del pensamiento de Betancourt, que se enfoca en la introducción, análisis y sistematización de la filosofía latinoamericana, dice Juan Blanco, «*propiciará sus posteriores compromisos intelectuales con ese pensamiento regional, y en su etapa más creativa, con la multiplicidad de expresiones culturales, y por lo tanto expresión de la diversidad de comprensiones del mundo, que se articulan más allá de cualquier comprensión reduccionista que subyace en la idea de “Latinoamérica”*» Cfr. J. Blanco, *Horizontes de la filosofía...*, Cit., p. 8. Recordemos que el pensamiento latinoamericano nace en el seno de un grupo de pensadores mestizos y criollos, los cuales dominaban en sus respectivas naciones.

En su texto *«Transformación intercultural de la filosofía»*¹²⁵ pretende abrir el camino para el debate sobre los modos de concebir la filosofía dentro del diálogo intercultural, distanciándose de los diferentes modos de hacer filosofía que privilegian siempre como paradigma a occidente. Betancourt busca hacer filosofía que *«brote de lo inédito»*¹²⁶, en un proceso polifónico que desacraliza lo monocultural y su proceso teórico-ético cultural único, al proponer una concepción de cultura dinámica que privilegia la idea de proceso, y potenciando, a su vez, la razón como una práctica “inter-discursiva” que pretende una nueva universalidad, no reduccionista. La filosofía, entonces, se concibe como un *«saber contextual-intercultural»*¹²⁷, que presenta principalmente como característica esencial una “pluriformidad”, es decir, un quehacer que considera y trabaja con los contextos, en los cuales se expresan y concretizan la multiplicidad de manifestaciones de este “pensar” o “filosofar” ligado a procesos histórico-culturales de la vida humana¹²⁸. Otra característica importante es que este “saber” no se cierra en su contexto, sino que está en diálogo con otros saberes al interno y/o al externo de la cultura, y que puede ser intercambiado siempre que los miembros de la cultura o de la comunidad, así lo dispongan.

En referencia al diálogo intercultural, este tiene que hacerse en el marco de un esfuerzo hermenéutico por comprender la otra cultura o culturas, con las que se entabla el diálogo. En este arduo trabajo Betancourt establece algunos presupuestos que posibilitan el quehacer filosófico en clave intercultural, por ejemplo, primero se tendría que revisar la racionalidad hegemónica que nos ha permitido comprender y hacer la historia y el mundo, pero que también nos ha hecho discriminar y despreciar otras racionalidades o procesos racionales que otras culturas han creado y desarrollado

¹²⁵ Cfr. R. Fornet-Betancourt, *La transformación Intercultural de la Filosofía*, Desclée, Bilbao, 2001.

¹²⁶ Ivi, p. 31.

¹²⁷ Ivi, p. 13.

¹²⁸ En relación a la filosofía propuesta por Betancourt, dice Juan Blanco al respecto: *«esta filosofía trascendería el esquema monocultural y adquiriría un cariz intercultural. La pluralidad de voces serían sus insumos y fines. El diálogo intercultural su metodología. La figura de esta transfiguración sería la de una “filosofía pro-posicional”»*. Cfr. J. Blanco, *Horizontes de la filosofía...*, Cit., p. 20. Esta es una de las concepciones de la filosofía que utilizará Betancourt y que en textos posteriores la irá complementando y enriqueciendo con los diversos diálogos que entablará con otros estudiosos indígenas (véase el texto *“Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad”*, Consorcio intercultural, México 2004).

para comprender y construir su historia y su mundo. Esto implica dejar de considerar que nuestros hábitos pensar y hacer filosofía son los únicos o la medida de los otros y así dejarnos interpelar por los otros desde sus propios modos de pensar y quehacer filosófico. El compromiso por este diálogo tendría como premisa la deconstrucción de todas aquellas teorías, así como de nuestras metodologías y formas de hacer filosofía, que pudieran afectar la comprensión real y sincera de la otra cultura, es decir, crear las condiciones que permitirían acceder a la «*comprensión de lo que nos es culturalmente extraño*»¹²⁹.

Además, a estas otras culturas se les debe considerar desde su alteridad, es decir, desde su situación histórica en el encuentro que se da entre ambas, y no desde el punto de vista reduccionista de una de ellas, aun cuando muchas veces sus perspectivas pongan en duda nuestros esquemas interpretativos y nos desafíen a revisarlos o, incluso, a modificarlos y/o eliminarlos. Se debe evitar juzgar al “otro” que se considera “extraño” desde mi perspectiva sin contextualizarlo o situarlo en su cultura. Para lograr esto, dice Betancourt, se tiene que privilegiar el «*cultivo de la disposición a dejar al otro in-definido*»¹³⁰ desde mi propia, particular y parcial perspectiva. Entonces, se tiene que ir más allá del propio punto de vista porque esto sólo permite un diálogo a nivel conceptual que privilegia un lugar donde exclusivamente se puede discutir y crear conocimiento. Lo que se propone el diálogo intercultural es promover la “con-vivencia” solidaria desde la “alteridad” y la “exterioridad”, donde las diferentes perspectivas culturales sean un prisma de la vida humana. Estas competencias interculturales tienen que encontrar espacio en la vida práctica cotidiana para generarse y regenerarse “desde abajo” en la libre discusión y el libre diálogo entre iguales.

A grandes rasgos podemos decir que esta “transformación intercultural de la filosofía” propone algunos aspectos que la actual filosofía latinoamericana tendrá que asumir si quiere responder a los desafíos que, no sólo la interculturalidad le presenta, sino también, y más

¹²⁹ Cfr. R. Fornet-Betancourt, *La transformación Intercultural...*, Cit., p. 50.

¹³⁰ Ivi, p. 51.

importante, la realidad concreta. La filosofía latinoamericana tendría que hacer, primero, una relectura crítica de todo el pensamiento hecho con el nombre de “Latinoamericano”, es decir, tendría que contextualizar este pensar, así como reconocer y aceptar la riqueza pluricultural con la que cuenta para poder reformular su quehacer filosófico; segundo, reaprender a pensar escuchando las voces que nos interpelan y que son fruto de esta riqueza cultural, evitando el reduccionismo de estas expresiones al aplicarles el método comparativo para demostrar su valor en relación a nosotros, a su vez que superamos el paradigma occidental del conocimiento “sujeto-objeto”; y tercero, implementar un nuevo modo de «Pensar respectivo»¹³¹, donde participen sujetos de comunicación en un proceso de pensar que es «marcha, paso y tras-paso» de perspectivas y tomar una actitud que «no conoce al otro, sino que ha aprendido a conocer con el otro»¹³².

Las reflexiones de Betancourt se hacen en el dramático contexto mundial que estamos viviendo, por mencionar algunas: Las guerras armadas, económicas, ideológicas; violencia extrema contra los pueblos que no se someten al sistema económico neoliberal y su religión del mercado; la grave emergencia migratoria de todas los pueblos que sufren los efectos de estas guerras, comenzando por los pueblos originarios en el continente Americano, hasta Medio Oriente y la África central; la terrible crisis ecología y ambiental; entre otros. Muchos de estos, sino es que todos, son consecuencia del fenómeno de la globalización como proyecto de universalización de los postulados económicos de la ideología neoliberal, y al cual Betancourt le dedicara algunos textos¹³³, al igual que el proyecto civilizatorio totalitario occidental, que trata de comprender la vida humana de una única forma, despreciando la diversidad y proponiendo una monocultura universal. Frente a

¹³¹ Ivi, p. 99.

¹³² Ivi, p. 100.

¹³³ Cfr. R. Fornet-Betancourt, *Interculturalidad o barbarie. 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad*, Revista Comunicación n° 4, 2006, 27 – 49 pp.; R. Fornet-Betancourt, R. (2014), «Meditación intercultural sobre la “adversidad de la época”», in *Topologik – Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, n. 16: 51-59 pp.; R. Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*. DEI, San José 2000.

estos fenómenos que crea un dispositivo cultural, económico, político y antropológico, como lo es la interculturalidad que se presenta como una opción, como una alternativa, que parte de lo que llama Betancourt «*El reverso de la historia*»¹³⁴. Su análisis e interpretación de estos fenómenos no los hace de manera abstracta y general, sino concreta y contextualizada, dando espacio a las voces de las víctimas del sistema hegemónico que han sido silenciadas a lo largo de la historia, y que ahora ven la coyuntura para expresar su palabra, su sentir y pensar.

Estas voces silenciadas que hablan desde «*el reverso de la historia*» son las que radicalmente critican la totalización ideológica que postula la globalización neoliberal, ya que proponen, con sus vivencias y experiencias, diferentes modelos antropológicos, políticos y económicos. La recuperación de estas formas de vivir de los pueblos marginados, victimizados, violentados y excluidos no responde, como habías anticipado antes, a una “moda” o a un simple acto de “novedad”, sino a un profundo compromiso, sea con la vida concreta del ser humano de estas culturas y por la humanidad situada y contextualizada, que por la búsqueda de espacios para construir conjuntamente opciones y alternativas humanizantes a las problemáticas ya mencionadas.

¹³⁴ Cfr. R. Fornet-Betancourt, *La transformación Intercultural...*, Cit., p. 302.

2.2. Características de la interculturalidad y los desafíos para la filosofía.

Como ya vimos anteriormente con Luis Villoro, muchos de los Estados-Nación en América Latina, y en otras partes del mundo, fueron creados por un grupo dominante en la sociedad, que privilegio sus intereses particulares y excluyo los intereses de otros grupos sociales y de otras culturas que vivían en el mismo territorio. El Estado moderno se fundó y se impuso con la guerra, y los vencedores tenían el derecho de imponer su voluntad a los vencidos, que pasaban a ser dominados. Se implementa la idea de un Estado homogéneo y, en consecuencia, una sociedad homogénea, donde no tenían cabida otras prácticas políticas, económicas, sociales, lingüísticas y filosóficas diferentes a las oficiales. Se creyó que con un decreto se eliminaba en concreto la condición multicultural de estos Estados. La situación de estas culturas excluidas y silenciadas a lo largo de la historia, se agrava en estos tiempos con la implementación del proyecto de la globalización y el sistema económico neoliberal. Por esto, la interculturalidad nos presenta un nuevo paradigma que exige, entre otras cosas, la reorganización del sistema económico, político y social, con la participación de todas las culturas que conviven en el mismo territorio o espacio social sin la imposición de uno sobre otra, si es que se quiere coexistir en un mundo más humano, se tiene que transformar la multiculturalidad en interculturalidad. La interculturalidad buscaría hacer visible esta condición del Estado Moderno para tratar de sanar los daños que su implementación llevo a cabo.

La interculturalidad no es algo que podamos definir como una ciencia, pero si la podemos considerar un proyecto y/o un *«proceso abierto e indefinido de mutuo crecimiento y acompañamiento»* en la creación de *«una universalidad que comunica y protege sin reducir ni excluir»*¹³⁵ a ninguna cultura. Para la interculturalidad, esto no significa la creación de un aislamiento entre las culturas al proteger la tradición de cada una de ellas, sino que la misma

¹³⁵ Cfr. R. Fornet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, Concordia Volumen 43, Mainz 2006, p. 29.

diversidad cultural exige el diálogo y la apertura con los otros, para el enriquecimiento de lo “propio” y su transformación en un patrimonio “común”. ¿Cómo se logra esto? Uno de los primeros pasos es tomar conciencia de esta diversidad para después aprehender a leer y a nombrar las cosas con otros nombres y, así crear una comunicación que permita el intercambio y la traducción de los nombres propios de cada cultura, para aprender a conocer el mundo en compañía de los otros.

Para precisar un poco más el proyecto intercultural dice Betancourt: *«la interculturalidad es una propuesta teórica y práctica que nace de las exigencias que nos plantea la conciencia de la diversidad cultural que caracteriza el mundo de hoy. En concreto se puede resumir su programa señalando que es un intento de responder a la pregunta de qué hacer con nuestro mundo multicultural, es decir, qué hacer con la diversidad de las culturas»*¹³⁶. La interculturalidad busca, entonces, hacer visible la diversidad cultural, que por mucho tiempo se invisibiliza y que constituye nuestra realidad y nuestra riqueza humana, así como exige que todas las culturas puedan participar de forma real y concreta en la formación y el destino de la humanidad. Y es por este hecho que la interculturalidad se presenta como *«una exigencia normativa que brota de la realidad misma de nuestra situación histórica y, en concreto, del reto de la convivencia solidaria en una humanidad diseñada por diferencias singulares e insustituibles»*¹³⁷.

La interculturalidad interpela a la filosofía al cuestionarla sobre el “qué hacer” con esta diversidad cultural, qué postura debemos asumir ante la problemática, no sólo de comunicación, sino de convivencia que esto representa. El primer reto que tiene que afrontar la filosofía es el de *«tomar conciencia de la contingencia de su reflexión y de las fronteras en que se mueven los nombres con los que su logos o sus palabras nombran las cosas y trazan perspectivas de acción en la historia»*¹³⁸. La filosofía monocultural que tenemos pretende una universalidad basada en una extrapolación de su particular punto de vista producto de su contexto. Lo que se le crítica no es su

¹³⁶ *Ibíd.*

¹³⁷ *Ivi*, p. 27.

¹³⁸ *Ivi*, p. 30.

búsqueda de universalidad, sino el hecho de imponerla como la única, auténtica y verdadera. «*La interculturalidad, en efecto, evidencia los límites y la precariedad para “andar por el mundo” de toda filosofía monoculturalmente constituida; pero especialmente de aquella que se ha construido su historia y su seguridad categorial a la sombra de la ideología del eurocentrismo y de la política colonial*»¹³⁹.

La creación del conocimiento es uno de los temas importantes para la interculturalidad, ya que desde que se impuso la filosofía monocultural occidental y moderna, se ha privilegiado el conocimiento que es producto de procedimientos científico-matemáticos, los cuales determinan esta misma filosofía, y toda cultura que no responda a estos estándares no estaría haciendo filosofía. Es por esto que la interculturalidad se preocupa y ocupa de este tema, porque la filosofía occidental no sabe qué hacer con estas otras filosofías, con estas otras formas de pensar. Algunas veces las tachan de inauténticas, ilegítimas, imitativas o simplemente se les exilia en el olvido. Así es como la filosofía occidental se convierte en el paradigma del cómo hacer conocimiento, cómo hacer filosofía, en resumen, dicta el cómo debemos pensar. Se excluyen otras formas de crear conocimiento, como por ejemplo, la imaginación, la metáfora o las visiones, etc., si éstas no demuestran su carácter racional, determinado por los estándares establecidos por la filosofía occidental. Desde esta perspectiva, se considera que el pensamiento es una creación individual y abstracta, producto de una sola mente y no una creación colectiva, y por tanto, patrimonio común, como sucede en otras comunidades. Lo que hace la interculturalidad es poner en evidencia la pluralidad de saberes y conocimientos, y resaltar la importancia que tienen para la creación de un mundo, sin exclusión ni dominación, es decir, un mundo más humano, más plural.

La filosofía occidental trata de asumir los retos de la interculturalidad pero sigue creyendo en la supremacía de la razón ilustrada y en su tradición, y por tanto, cree que esto es suficiente para responder a todos los problemas, evitando una auténtica autocrítica que la llevaría a una real

¹³⁹ *Ibíd.*

transformación, no sólo desde ella misma, sino en compañía y en convivencia con otras formas de hacer filosofía y generar razón. Al ponerse la pregunta por el “qué hacer” con esta diversidad cultural, como vimos, la filosofía moderna occidental no llega a responder correctamente a esta pregunta porque presupone *a priori* que la racionalidad occidental es superior, no dando cabida a la expresión y comprensión de otras racionalidades, de otras filosofías. La interculturalidad representa para la filosofía una oportunidad importante para redescubrirse y reconstruirse en el contexto de la diversidad cultural y, por tanto, ser consciente que es una expresión más de la gran diversidad de racionalidades, de pensamientos y de ideas de la humanidad.

Pero este desafío para la filosofía, dice Betancourt, es tan radical que no se tiene que ampliar la concepción que ya tenemos de la filosofía, sino rehacer el edificio conceptual que tenemos, desde sus fundamentos, sin privilegiar la “*definición sistemática ni metodológica*” de la filosofía dominante, con la participación de todas las memorias y voces de la humanidad. Dice Betancourt, la filosofía tiene que superar «*el hábito del pensar sedente, catedralicio para abrirse a la aventura de un pensar que “hace razón” al caminar, entendiendo ese “hacer razón” como un proceso de universalización que va haciendo posible precisamente la articulación de discursos compartidos de un pensar cada vez más consciente de que los muchos lugares de asiento de la humanidad le sirven también de dirección para dar las señas de un lugar de origen*»¹⁴⁰. El reclamo y la exigencia es que la pluralidad pueda marcar el desarrollo de las diferentes prácticas filosóficas humanas. Si la filosofía asume conscientemente su relación con la interculturalidad y trabaja en conjunto desde la perspectiva de la pluralidad cultural, podrá a su vez aprender “los alfabetos de la humanidad” y así obtener una lectura contextual del mundo que aportará respuestas prácticas a los problemas a los que se enfrenta la humanidad.

No se puede negar que la filosofía occidental ha hecho una autocrítica a sus fundamentos y a sus prácticas, pero siempre desde su horizonte de comprensión, sin que exista la más mínima

¹⁴⁰ Ivi, p. 31.

intención de hacer un cambio radical desde otros horizontes diferentes a los propios. Se continúa a perpetrar el *status quo* conveniente para la dominación de la cultura occidental moderna¹⁴¹. En pocas ocasiones la filosofía occidental ha tomado en cuenta la visión o el pensamiento de otras culturas, y si lo ha hecho, ha sido desde su lógica y metodología y, por tanto, estos otros pensamientos sirven sólo para darle una nota exótica a sus reflexiones y ser un agregado más a su estructura filosofía inamovible, o en algunas ocasiones, sólo se han “extraído” pensamientos e ideas para apropiárselas y hacerlas pasar por propias. Ramón Grosfoguel denuncia esta práctica por parte de filósofos eurocéntricos, que no forzosamente son europeos, sino son quienes siguen considerando la razón europea de origen griego como el paradigma de la filosofía. Esta práctica es llamada «*extractivismo epistémico*».¹⁴² Esta filosofía monocultural extractivista se ha apoyado en las políticas coloniales y en prejuicios raciales para mantener el monopolio de las expresiones de la razón, pero aun así muchas expresiones de los “Pueblos y Culturas Originarias” que fueron destruidas, excluidas y olvidadas, resistieron y se conservaron para exigir ser escuchadas y participar en la transformación del mundo.

En el tomar conciencia de la importancia de la contextualidad en las creaciones del pensamiento, advierte Betancourt, va en juego que la filosofía no opte por falsas alternativas en la respuesta que puede dar al desafío de la diversidad cultural, porque si llega a concretizar esta toma de conciencia en prácticas reales de diálogo entre iguales, entonces, evitará estrategias de asimilación, instrumentalización o de proteccionismo paternalista con los “Pueblos y Culturas Originarias”. La filosofía de corte monocultural, se transformaría en una filosofía intercultural formada por una pluralidad de voces que buscan con su participación igualitaria y solidaria concretizar su universalidad entre todos, «*como proyecto de un mundo pluralista de diferencias en*

¹⁴¹ Para la cultura occidental moderna será muy difícil que deje de ejecutar estas prácticas de superioridad, dominación y exclusión, porque eso la convierte en “el centro del mundo”, y preguntémosnos ¿quién está dispuesto a renunciar a esta cosa por propia voluntad?

¹⁴² Cfr. R. Grosfoguel, *Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo*, Tabula Rasa n° 24, Bogotá enero-junio 2016: 123 – 143 pp.

*diálogo que se universalizan y singularizan al mismo tiempo y en sentido complementario»*¹⁴³.

Después de explicar brevemente algunos rasgos de la interculturalidad y los retos que le plantea a la filosofía, pasaremos a explicar en qué consiste la filosofía intercultural o “*la transformación intercultural de la filosofía*”, como la llama Juan Blanco.

Para comenzar con este análisis es importante dejar en claro qué entiende, Fornet-Betancourt, por filosofía. Dice nuestro autor: «*La filosofía es una forma de saber dada dentro de una determinada constelación de saber. Hay que ver la filosofía dentro del marco de un sistema u ordenamiento del saber que siempre es histórico y que por eso es reflejo de la manera como los grupos dominantes de la cultura ordenan lo que se sabe dentro de la misma*»¹⁴⁴. Hay que ubicar a la filosofía dentro de esta constelación de saber que condiciona y permite su desarrollo, es decir, habría que preguntarse ¿cuál es el lugar que ocupa la filosofía en una determinada cultura? ¿Qué uso se le da y qué peso tiene dentro de una cultura determinada? De las respuestas que se den a estas preguntas dependerán las respuestas de estas otras: ¿cuál es el espacio que tienen los “otros saberes” en un Estado multicultural? ¿Qué se hace con estas otras formas y modos de interpretar la realidad?

Betancourt configura con la interculturalidad su concepción de la filosofía proponiendo una filosofía intercultural¹⁴⁵ que busca, en un primer momento, su transformación, la cual consiste principalmente en ‘descentrar’ la filosofía del occidente y proponer una transformación radical del quehacer filosófico. La reformulación del filosofar implica, por un lado, evaluar el proceso histórico que ha constituido la forma y las prácticas racionales que han hecho que se priorice una filosofía, la occidental, en lugar del acto mismo de pensar o filosofar; y por otro, el de ubicarla dentro de la constelación de saberes de una cultura, es decir, la importancia dada a la filosofía, no sólo por la

¹⁴³ Cfr. R. Fornet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, Cit., p. 30.

¹⁴⁴ Cfr. R. Fornet-Betancourt, *Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, Consorcio intercultural, México 2004, p. 21.

¹⁴⁵ Fornet-Betancourt afirma que se trata de «*una propuesta programática desarrollada por un movimiento multidisciplinario e internacional de pensadores e investigadores para una nueva transformación de la filosofía*». Cfr. E. Montiel, J. Blanco e A. Dávila (coordinadores), *Repensarnos. Guatemala, capital mundial de la filosofía 2012*, UNESCO/URL, Guatemala 2011, p. 136.

élite o el grupo de personas que la estudian en esa cultura, sino también por la definición que se tiene de esta, que históricamente es occidental. «*Se administra e interpreta esa “gran” definición*». En síntesis, tenemos una «*filosofía definida occidentalmente*»¹⁴⁶. Pero habría que preguntarse si esta definición o concepción es tan estrecha que no da oportunidad para otras concepciones.

Por lo anterior podemos decir, en palabras de Betancourt, que «*no es tanto el saber filosófico como tal lo que la dificulta sino más bien la definición del saber*»¹⁴⁷. Esto se refiere al modo cómo hemos aprendido nuestro saber y al cómo vemos a los otros saberes. Normalmente calificamos a los otros saberes, que no responden a nuestros estándares, como primitivos, arcaicos o inferiores. Además de cambiar la forma de cómo vemos el saber, tendríamos que cambiar el cómo y el dónde se enseña el saber. Se piensa y se cree que sólo en las universidades y escuelas, de corte europeo, es donde se crea y recrea el saber, además de que son las encargadas de autorizar y decretar quién sabe y quién no. La transformación intercultural de la educación tendría que ser una prioridad para cambiar la violencia epistémica que se ejecuta, no sólo contra otras culturas de saber, sino también contra nosotros mismo al negarnos la diversidad de formas y modos de pensar, así como hacernos creer que no tenemos nada en común y que no hay puntos de encuentro. Se busca concretar una educación intercultural que prioriza las formas y prácticas de crear y recrear el saber en función de los contextos, las necesidades y los fines de cada cultura. Así, una cultura al hacer una selección de saberes no deberá excluir o discriminar ningún saber, como sucede en el sistema educativo de corte europeo, sino que deberá dejar la puerta abierta a los demás saberes para poderse revitalizar cuando la ocasión lo requiera. No debemos limitar «*las experiencias del saber*»¹⁴⁸.

Al ir sistematizando «*las experiencias del saber*» en la filosofía, y ésta dentro del sistema mundo occidental, se crea un monólogo filosófico y autorreferencial, ya que se sigue transmitiendo el mismo horizonte de saber dominador y excluyente sin dar cabida a otros saberes. La filosofía vista

¹⁴⁶ Cfr. R. Fernet-Betancourt, *Reflexiones de Raúl Fernet-Betancourt...*, Cit., p. 23.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*

como experiencia de vida, como creación de vida, al entrar poco a poco en el sistema se va alejando del mundo cotidiano y se desentiendo de éste, que es quien la vio nacer. Se destierra a la filosofía de la vida y se le envía a las universidades, en donde sólo se transmiten los sistemas filosóficos occidentales pero no las experiencias humanas que los han hecho posibles. Esta es una de las grandes fallas de la filosofía, el seguir siendo rehén del sistema y sus caprichos de dominación y colonización.

Si Occidente sigue considerando y comprendiendo a la filosofía sólo como una ciencia, entonces, no se podrá establecer un diálogo de igual a igual con las demás «*experiencias del saber*» que crean otro tipo de filosofías o saberes. Desde este contexto, entonces, los “Pueblos y Culturas Originarias”, así como las culturas no-occidentales, tendrán que demostrar que pueden hacer filosofía como ciencia, y no sólo como experiencia de vida, pero ¿no es acaso que esta actitud demuestra que se sigue en el marco colonizador de Occidente? Estos “Pueblos y Culturas Originarias”, así como las culturas no-occidentales, ¿qué postura tendrían entonces que asumir para revertir esta situación? El reconocimiento de sus experiencias de saber, de su filosofía, de estas culturas está ligado a la efectiva y concreta participación en las decisiones políticas, sea al interno de la comunidad, como al externo, es decir, en la relación con otras naciones. El reconocimiento político tiene como premisa el reconocimiento filosófico, pero no sistémico y conceptual, sino concreto y contextual como hemos visto.

Así se desmontaría el pre-juicio de que cualquier cultura no-occidental tiene que demostrar que, no sólo tienen la capacidad de pensar, sino que todas sus experiencias y procesos de conocimiento se deben de concretar y sistematizar en conceptos e ideas que se asemejen a las establecidas por Occidente, porque de otra manera no podrían considerarse como participes en la creación del destino humano. Desmontando estos prejuicios y dogmas, que se crean por estas interpretaciones, se puede comenzar a dar pasos seguros hacia la difícil tarea de entender los contextos en los cuales se crean y desarrollan los procesos de creación y aprendizaje de sabiduría en

cada cultura. Dice Betancourt al respecto, que *«no son, pues, tanto las ideas o los saberes como los momentos dogmáticos en nuestro saber lo que impide el diálogo»*¹⁴⁹, y por tanto, el dialogo intercultural. Los dogmas, entonces, se forman por las interpretaciones que hacemos, desde nuestro parcial y conveniente punto de vista, de las experiencias contextuales de cada cultura.

La reformulación del filosofar, que implica evaluar el proceso histórico que ha constituido las diversas formas y practicas racionales a la luz de un diálogo intercultural, ayudará a la destrucción de estos prejuicios y dogmas. Por esto, podemos considerar la experiencia de las diversas culturas humanas como un lugar de encuentro donde hay una práctica filosófica concreta y contextualizada, donde no habría malos entendidos. *«Hay “prácticas culturales” de filosofía como ejercicio concreto de pensar que se hace cargo de su contextualidad e historicidad»*¹⁵⁰, y agregaríamos, así como de sus dogmas y malas interpretaciones. La existencia de una pluralidad de culturas y, por tanto, una pluralidad de saberes, fundamenta la exista una filosofía plural en sus formas de articularse y expresarse. Esta pluralidad de saberes y expresiones filosóficas crea concretas diferencias discursivas, que no son reconocidas por un arquetipo filosófico, sino a través de un libre dialogo entre iguales. Por esta razón, se tiene que reformular el concepto de universalidad en la filosofía. Dice Fonet-Betancourt: *«La filosofía intercultural prefiere replantear la cuestión de la universalidad sustituyendo la dialéctica de la tensión entre lo universal y lo particular por el culto (cultivo) del diálogo entre universos contextuales que testimonian su voluntad de universalidad con la práctica de la comunicación»*¹⁵¹.

Este diálogo entre las diferentes culturas exige un esfuerzo de comunicación y traducción, ya que con este esfuerzo se va generando una común universalidad cultural. *«La contextualidad de la razón no produce “islas de razón” sino “zonas de traducción” donde el horizonte “racional”*

¹⁴⁹ Ivi, p. 24.

¹⁵⁰ Cfr. E. Montiel, J. Blanco e A. Dávila (coordinadores), *Repensarnos. Guatemala...*, Cit., p. 138.

¹⁵¹ Ivi, p. 140.

*contextual de todos va creciendo...»*¹⁵². Con estas premisas, la filosofía intercultural se propone asumir una *«actitud hermenéutica intercultural»*¹⁵³, así como la tarea de reconstruir la historia de la filosofía sin olvidar el ‘PoliLogos’ que caracteriza el universo humano, generando un modo de hacer filosofía en y para la pluralidad, la libertad e igualdad cultural.

Para concretizar esta propuesta filosófica se necesita, dice Fornet-Betancourt, desarrollar *«una hermenéutica de la alteridad que comience con el reconocimiento del otro como interprete y traductor de la propia identidad»*¹⁵⁴, con la única intención de estimular a la conciencia a estar en una disposición interpretativa y hermenéutica de todas las expresiones humanas. *«Ninguna cultura puede resolver en sí misma todo el potencial de humanidad y, por esto, necesita siempre de un diálogo con las otras culturas para profundizar la comprensión de la existencia»*¹⁵⁵.

Todos los proyectos humanos que tienen la intención de ser universales deben de permitir la participación de todos los seres humanos, ya que la negativa de esta participación implica una contradicción. La filosofía intercultural llama a la solidaridad y a la participación de todos los seres humanos en un proyecto universal, que tiene como fundamento la libertad, la igualdad y el respeto a la dignidad humana en un continuo diálogo crítico. Por esto, una de las exigencias de la filosofía intercultural es el desarrollo de una teoría política intercultural que fundamente los derechos culturales de todos los pueblos del mundo.

¹⁵² Ivi, p. 144.

¹⁵³ Ivi, p. 143.

¹⁵⁴ Ivi, p. 145.

¹⁵⁵ S. Santasilía, *Liberación e interculturalidad. la refundamentación del sujeto como inter-sujeto*, Quaderns de filosofia i ciència 41 2011, p. 46.

2.3. Filosofía intercultural y el llamado de la sabiduría de los pueblos originarios.

La filosofía intercultural contribuye a la creación de un espacio donde las sabidurías, conocimientos y experiencias de saber pueden tener voz y voto en la creación de un mundo más humano. Esto no significa que se tenga que partir de definiciones como filosofía intercultural, diálogo intercultural, etc., para crear este espacio, sino más bien tendríamos que comenzar por liberarnos de las definiciones, para que podamos crear puentes de comprensión y aprendizaje mutuo. Este es uno de los aportes más interesantes del pensamiento de Betancourt y la propuesta de una “transformación intercultural de la filosofía. *«No se trata tanto de poner sólo estas definiciones en diálogo como de intentar desmontar su validez, para aprender a ver el asunto de la filosofía desde fuera de toda definición»*¹⁵⁶. Si comenzamos haciendo esto, podemos cumplir la función principal del proceso intercultural, es decir, poner atención en los procesos prácticos en los cuales el saber se crea y recrea, así como saber cuándo, dónde, con quién y por qué aprendemos lo que sabemos, dice Betancourt: *«Hacer una biografía o radiografía de nuestros conocimientos»*¹⁵⁷.

Estos procesos prácticos de crear y recrear el saber tienen como referencia la vida misma, porque el ser humano busca orientarse en su vida concreta, así como intenta resolver los problemas que se le presentan. El saber generado en estos procesos de vida, y en particular los creados en los Pueblos y Culturas Originarias, no tiene importancia para la filosofía porque lo considera todavía muy “rústico” para el sistema moderno que postula¹⁵⁸. Es una imagen que sigue condicionando nuestra forma de ver el pensamiento, la filosofía y el saber de estos Pueblos y Culturas. El diálogo intercultural no responde a esta comunicación entre definiciones de la filosofía, sino en el compartir e intercambiar procesos prácticos que crean y recrean el saber humano para sostener la vida cotidiana de la cultura, generando con el contexto pautas de orientación, sentido y valor.

¹⁵⁶ Cfr. R. Fonet-Betancourt, *Reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt...*, Cit., p. 26.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ Nos sigue marcando la visión griego-occidental, del mito y el logos.

La importancia de las filosofías o sabiduría indígenas no tiene que verse sólo como una necesidad para el proyecto transformador de la filosofía, sino como parte de la creación de un proyecto de convivencia dinámica humanista, es decir, la creación de un espacio de diálogo que se asuma como una “dinámica contextual de convivencia” y no como un mero intercambio de ideas y conceptos. Tendría que ser una “comunicación contextual”, porque el ser humano es un ser contextual. Así habla Betancourt sobre este tema: «*Comunicación contextual quiere decir que lo que tenemos que aprender no son ideas sino contenidos que nos ayuden a movernos en contextos, a leerlos e interpretarlos bien, teniendo en cuenta además el conflicto por la hegemonía de la interpretación en los contextos; aprender así a posicionarnos*»¹⁵⁹. Así tenemos que cuando uno se acerca a la sabiduría de los pueblos originarios, por ejemplo, en América Latina, nos sorprende a nosotros occidentales, que no tengan definiciones de muchos de los conceptos e ideas que tenemos nosotros, por ejemplo, de Justicia, Libertad, Paz, etc., y que cuando las hay, estas “definiciones” no definen una simple actividad, sino que engloban una serie de actos o acciones que explican y amplían el contexto en el cual son concebidas, es decir, dibujan, enriquecen y delimitan el contexto. Al no excluir el contexto de la “definición” de una actividad o un acto, no agotan la regeneración de éstos y permite que no se absoluticen, o mejor dicho, que no se dogmaticen. Esto también responde al hecho de que muchos Pueblos y Culturas Originarias no codifican de la misma manera que se hace en Occidente, y que muchos de los saberes y conocimientos se transmiten oralmente, pero esto representa una dificultad superable si existe una disposición abierta y comprometida para comprender la vida del otro.

Los Pueblos y Culturas que consideran importante la oralidad en la creación y transmisión de conocimientos y saberes, proponen la vida social como el espacio generador y regenerador de pensamientos e ideas, donde la escuela, al contrario de la educación de estilo Occidental, es vista como el lugar donde se conservan y conversan las enseñanzas y saberes de la vida social, al igual

¹⁵⁹ Cfr. R. Fonet-Betancourt, *Reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt...*, Cit., p. 27.

que se priorizan los procesos contextuales del pensar. Así tenemos que en las culturas con tradición oral todos son responsables del saber diario que se crea y recrea en la comunidad, porque todos participan de ello. Con respecto a este tema dice Betancourt: *«La oralidad es un instrumento para organizar la vida, para ver, por poner el caso, cómo comprendemos nuestra maternidad/paternidad, cómo usamos nuestro poder, las cuestiones políticas, las públicas. Así la oralidad tiene que estar unida a un proyecto político de la comunidad»*¹⁶⁰. En las culturas de tradición oral, por ejemplo, la llamada “política participativa” es vivida efectivamente porque es una acción cotidiana que se cultiva con “naturalidad” para hacer responsables a sus miembros en la toma de decisiones. En el caso de la comunidad P’urhepecha de San Francisco de Cherán, la oralidad tuvo una importancia decisiva a la hora de organizar su autogobierno, ya que su proyecto de gobierno se gestó en reuniones improvisadas alrededor de un fuego (o “fogatas”) por días y por noches. En este contexto particular que vivió la comunidad de Cherán se articuló y proyectó su pensar político. La vida pública de la comunidad es responsabilidad de todos, y al serlo, todo lo relacionado con este rubro se hace de manera pública, es decir, forma parte de la vida pública de la comunidad, donde conversan y discuten, se gestan y vitalizan todas las ideas y pensamientos.

La oralidad podría representar un problema porque toda ella es un proceso donde se conversa y hay mucho de provisional, lo cual implica mucho tiempo, pero ayuda bastante a valorar los procesos del pensamiento que fueron petrificados en un concepto o en una definición. La oralidad permite que el pensamiento se vuelva un verbo y regrese a su fuente, a su matriz, que es el movimiento, la transformación y el cambio. El considerar que este pensamiento tiene que ser movimiento, proceso o constante cambio, no debe suponerse que nos quedamos con las manos vacías, que es normalmente lo que se sostiene desde el pensamiento Occidental, ya que este carácter provisorio tampoco es absoluto, sino contextual, que como vimos, es una condición natural del pensamiento, un elemento fundante de éste. Este pensamiento que se mueve en esta provisionalidad

¹⁶⁰ Ivi, p. 39.

construye conocimiento que ayuda a vivir mientras se gestan los nuevos procesos de pensamientos que ayudaran a enriquecer y/o criticar los saberes de una cultura.

Pareciera que con estos procesos de pensamiento provisorios se sale sólo al paso del problema y no se ve a futuro, pero es todo lo contrario. Es verdad que es más relevante para una comunidad, como en el caso de Cherán y de muchas otras, pensar más en su supervivencia, y por ende, en su organización política que hacer un tratado filosófico, y no porque no sea importante, sino porque el contexto y las circunstancias son más urgentes, y es en esta urgencia donde florece el pensamiento tradicional de los Pueblos y Culturas Originarias de América Latina. En estos momentos, es bueno decir que no es a partir de estas urgencias de donde nace el pensamiento y sabiduría de estas culturas originarias, sino más bien es por estas urgencias que se hacen visibles al dar una respuesta radical a los efectos de la modernidad y el sistema político-económico-social que propone. Por ejemplo, el cuidado de la naturaleza en muchos Pueblos y Culturas Originarias es un principio fundante de su cultura y de su identidad, ya que su cuidado es una responsabilidad intrínseca al ser humano porque la naturaleza posibilita su vida y la vida en general, es el principio fundante de todo, porque donde hay vida, hay pensamiento y hay alternativa. Este cuidado de la naturaleza es contrario al sistema político-económico neoliberal, cuya responsabilidad obedece a principios económicos, donde el objetivo primario es obtener dinero, sea protegiéndola que destruyéndola. Por esta razón es importante insistir en el diálogo intercultural para concretar un equilibrio epistémico entre las culturas, porque esto tendría un efecto práctico de suma importancia en la búsqueda de una reconfiguración pluralista de la vida y de la conservación de la naturaleza.

La diversidad de conocimientos y sabidurías que nacen en esta pluralidad de contextos se ve amenazada por la epistemología hegemónica occidental, que prioriza el conocimiento abstracto y su aplicación en un modelo de desarrollo tecnológico al servicio de las leyes del mercado y la producción de dinero. Todo conocimiento o sabiduría que no posibilite el desarrollo económico y tecnológico, así como la producción de mercancías y de dinero, es considerado atrasado y sin valor.

El nacimiento de la Europa moderna permitió la mundialización de la violencia epistémica¹⁶¹ contra todo conocimiento o sabiduría que no respondiera a la lógica de su ciencia, y así se impuso (y se impone) y dominaron (y dominan) todas las áreas, no sólo del conocimiento, sino de la vida social de las culturas sometidas por ella. *«El predominio hegemónico de una epistemología es la condición de posibilidad de muchas otras formas de violencia que acompañan la expansión de la tecnología moderna por todo el mundo»*¹⁶². El predominio de la hegemonía de la tecnología moderna responde, según Betancourt, a razones históricas de la ciencia y de la técnica, y no por un principio “divino” o de manera “natural”. *«La ciencia (europea) va a ser la compañera inseparable (primero del colonialismo y después) del capitalismo, contribuyendo especialmente a fortalecer el “mito” del progreso y de las “luces” como símbolo de la “civilización” que debe convertirse en la condición objetiva (y natural) de toda la humanidad»*¹⁶³. La “universalidad” y la “naturalidad” del desarrollo científico-tecnológico europeo es parte de la violencia epistémica contra los Pueblos y Culturas Originarias de todos los continentes.

Por tanto, el proyecto intercultural¹⁶⁴ intenta que tomemos *«conciencia de la violencia epistémica que es inherente a la expansión de la tecnología moderna»* y que comprendamos *«que los límites de la sociedad tecnológica tienen que ver en gran medida con esa violencia epistemológica que genera»*¹⁶⁵, y que a su vez nosotros reproduzcamos e interiorizamos en nuestros sistemas educativos. También se propone que “pongamos en su lugar” a la tecnología moderna como un saber más entre los muchos que hay, y no como el paradigma por excelencia. Al “poner en su lugar” cada saber, se busca restablecer un “equilibrio epistemológico” que permita efectivamente

¹⁶¹ Uno de los estragos que produjo el colonialismo europeo, en tantas partes del mundo, fue la imposición de su epistemología por medio de los sistemas educativos. Esto es considerado por Betancourt como un “proceso trágico y violento”, que al mismo tiempo que borraba la ciencia en África, América y Asia, se volvía en la fuente matriz científico-tecnológica por excelencia.

¹⁶² Cfr. R. Fernet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, Cit., p. 48.

¹⁶³ Ivi, p. 49.

¹⁶⁴ El proyecto intercultural, al interpelar a Occidente y su proyecto capitalista y eurocéntrico, busca que la cultura de donde procede esta imposición de la tecnología como la única, al dialogar simétricamente con otras culturas, recapacite y *«recupere su sensibilidad crítica y se pregunte qué ha hecho con su propia pluralidad de conocimientos»*. Cfr. R. Fernet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, Cit., p. 52.

¹⁶⁵ Ivi, p. 50.

el reconocimiento real de la pluralidad, así como la apertura de un espacio abierto y libre que permita la interacción simétrica de todas las epistemologías.

Este “equilibrio epistemológico” es un largo proceso *«para dar casa a la pluralidad de conocimientos en un mundo respetado como suelo común y compartido y que, en cuanto tal, hace sentir la condición humana de todo conocimiento como convocación a una pertenencia mayor que se vislumbra precisamente por las relaciones de convivencia»*¹⁶⁶. El “equilibrio epistemológico” tiene, también, un carácter político, porque los Pueblos y Culturas Originarias tendrían el derecho de decidir, no sólo, los planes de estudio de sus escuelas o institutos, sino también las formas de organizar su sociedad y su gobierno. Con este “equilibrio epistemológico” se busca establecer la base para una nueva universalidad que, dice Betancourt, *«crece al ritmo en que la pluralidad de conocimientos pluraliza el mundo y hace posible relaciones simétricas de participación y de conocimiento entre las diferentes memorias en que la humanidad conserva y trasmite sus reservas de dignificación de la realidad»*¹⁶⁷. Para lograr este objetivo de equilibrio se busca consolidar una pedagogía intercultural, veamos a continuación algunos de sus principios.

¹⁶⁶ Ivi, p. 52.

¹⁶⁷ Ivi, p. 53.

2.4. Una pedagogía intercultural: la reconfiguración de la educación desde las propuestas de “otras” formas de vida.

Enmarcamos nuestras reflexiones en el contexto del proyecto antropológico (que propone un ser humano egoísta al cortar toda relación consigo mismo, con los otros, con la naturaleza y la comunidad) y cosmológico (que intenta implementar la religión del mercado en el mundo para que esté sometido al dios-dinero) que implica la globalización del sistema neoliberal. ¿Cuáles son las prácticas subversivas que abren la reflexión intercultural para plantear una nueva reconfiguración de la educación en las culturas? Se buscan prácticas educativas que sirvan de contrapeso al modelo antropológico y cosmológico que impone el sistema neoliberal, y que configura el tipo de humanidad del ser humano que queremos, así como el mundo que queremos vivir. Acercándose a las comunidades indígenas se pueden identificar conceptos y categorías que fundamentan diferentes modos de mirar e implementar relaciones de conocimiento, además de que estas comunidades presentan prácticas sociales que revivifican las relaciones comunitarias que, a su vez, fundamentan los conceptos y categorías para el desarrollo de una educación comunitaria.

La pedagogía intercultural propone una pluralización de la educación, fundada en el diálogo entre las sabidurías y prácticas cognoscitivas que se apoyan en otras lógicas de enseñar y generar conocimiento desde el contexto concreto de las culturas. Pero uno de los problemas que presenta la realidad, en particular en América Latina, es el sistema educativo nacional que, al ser una copia del modelo europeo, ignora la diversidad de conocimientos y memorias históricas del continente. El Estado-Nación busca uniformar los conocimientos para uniformar al ser humano y crear una sola identidad fundada en un sentimiento nacionalista e integrar a todas las Pueblos y Culturas Originarias en el ideal del buen mestizo. Los Estados-nación-homogéneos al imponer sus sistemas educativos a las comunidades indígenas, les niegan la capacidad de formular sus modos propios de conocer, de transmitir saber, de responder a sus problemáticas desde sus contextos y según sus

exigencias. Con la propuesta de una educación reconfigurada por la interculturalidad no se busca imponer un modelo, sino crear el espacio para que puedan dialogar la diversidad de cosmovisiones y saberes, siempre y cuando se quiera participar en ello. Betancourt advierte que *«siempre existirá la diversidad que se resiste a la inclusión»*, y a su vez se pregunta, *«cuáles son los extremos de la pureza en la diversidad y cuál es el derecho de la sociedad que se considera una y que, sin embargo, es diferenciada al tratar de incluir las existencias que no quieren ser incluidas»*¹⁶⁸.

Cuestionar cualquier sistema educativo desde el punto de vista intercultural permite criticar y recrear la tradición¹⁶⁹ en cada cultura, primero, tomando conciencia del por qué se enseñan y prefieren ciertos saberes respecto a otros, y segundo, creando un espacio de interacción y diálogo con saberes de otras culturas que han sido excluidas y que tienen derecho a manifestarse y participar en la reproducción de la vida humana y la cultura humana. Como vimos con anterioridad, una cultura deberá determinar para sí misma el lugar y el peso que tendrá la educación en la formación de sus miembros en relación con sus valores y fines planteados por ella, para ello estaría obligada a revisar las políticas educativas que se implementan. La cultura europea intenta ser el modelo a seguir porque sus valores y fines son considerados como “universales” y aplicables a toda cultura, por tanto, todo ser humano tendría que ser formado y educado en este modelo¹⁷⁰.

El sistema educativo europeo, importado en todas partes en América Latina, se basa en la transmisión de conocimiento por parte de “los que saben” a los que “no saben”. Las escuelas de corte europeo al fundarse en una asimetría cognoscitiva siguen reproduciendo la discriminación y exclusión de otros saberes que no vienen de la matriz técnico-científica de Occidente. El sistema educativo neutraliza la vivacidad y el poder crítico de los saberes de las culturas indígenas que, a

¹⁶⁸ Ivi, p. 43.

¹⁶⁹ En cualquier pensamiento tradicional también existe una jerarquización del saber que tiene relación con la pregunta ¿para qué quiero saber lo que quiero saber?

¹⁷⁰ No tiene nada de malo que se busque la universalidad, es decir, que se tenga una pretensión de ser universal, lo malo es tener la certeza de que se tiene universalidad sólo por decretarlo. Dicho modelo ha sido ampliamente criticado en América Latina y en otras partes del mundo, principalmente por ser un sistema impuesto por medio de la violencia y dominación física, primero, y después, por la violencia y dominación epistemológica.

pesar de la violencia epistémica que se ejerce contra todos ellos, siguen resolviendo problemas y generando y regenerando el sentido de la comunidad. La batalla por el control de la educación es feroz por parte del sistema neoliberal, no sólo porque en ella se desarrolla el espíritu crítico de las tradiciones culturales, sino porque el control representa el seguir creando la ilusión que lo sostiene, es decir, la ilusión de que no hay alternativas, que es el mejor de los sistemas posibles, que no hay conocimiento o saber válido que no responda a los estándares racionales de Occidente.

La preocupación por controlar la formación de los miembros de la comunidad es importante porque esto permite crear el sentido y el futuro de la comunidad, así como de cada uno de sus miembros. Y esto porque al priorizar ciertos valores, como por ejemplo, la relaciones de solidaridad, de reciprocidad y de confianza, crea relaciones más humanas entre sus miembros y la naturaleza. Algunas comunidades indígenas en América Latina, y tomando como ejemplo la Comunidad indígena de Cherán, consideran como centro de su pensamiento y de sus demás actividades, la vida concreta del ser humano y la naturaleza, así como su íntima relación con ella, que va más allá del respeto, al considerarla dadora de vida, es decir, la propia Madre. Comunidades como Cherán, buscan recuperar el sentido de comunidad para transformar su realidad económica, política y social, apoyándose en principios que revitalicen su cosmovisión y su forma de vida. Uno de estos principios es el “ser-comunidad”, donde la comunidad es el espacio principal de formación que integra y da sentido a la vida concreta del ser humano, así como a la comunidad, y por esta razón, la escuela, la academia o la universidad realizarían sólo una parte de la formación de los miembros de la comunidad, es decir, no tendrían la exclusiva.

La preferencia o prioridad de ciertos conocimientos respecto a otros responde al proyecto, al sentido y los fines que sigue una cultura, por ejemplo, la cultura moderna europea considera el conocimiento racional y científico como el paradigma universal de todo conocimiento, porque es lógico, metodológicamente estructurado y puede ser comprobable. Esto significa que las culturas no-occidentales, que través de prácticas cognoscitivas diferentes de Occidente como pueden ser la

trasmisión oral del conocimiento y el considerar a la “comunidad” como espacio de aprendizaje, no crean y transmiten conocimiento o sabiduría porque no cuentan con la misma metodología y disciplinarianidad del saber. Para contrarrestar el sistema educativo dominante europeo se plantean una serie de medidas que ayudarían a cambiar la realidad educativa en el mundo. La recuperación de la memoria de la comunidad, la recuperación del contexto, el concretar un equilibrio epistemológico y democratizar la educación, son algunas de las pistas que plantea el proyecto intercultural.

La filosofía intercultural busca ayudar a la formulación de nuevas alternativas al sistema educativo, al reclamar la recuperación de la «*diversidad temporal de la humanidad*» y la reactivación de su «*memoria como eje central de procesos de formación personal y de aprendizaje local*»¹⁷¹. Al considerar la recuperación de la diversidad de saberes de las culturas como una premisa importante para el proyecto intercultural, se busca reconocer su vigencia histórica. Para la interculturalidad «*la afirmación de la diversidad cultural de la humanidad es reconocimiento de una memoria que confirma su vigencia en la historicidad corporal de la gente y en los contextos de la vida cotidiana de los pueblos*»¹⁷². La memoria de las culturas, en especial de muchos Pueblos y Culturas Originarias, que sirvió y sirve para regenerar sus saberes, no se perdió porque no se haya escrito, se conservó en la vida cotidiana y concreta del ser humano, y desde ahí se educaron y se educan a todas las generaciones. Así, «*educar desde esa memoria significa activar tanto los diferentes tiempos biográficos que van marcando la vida de las personas como los ritmos que generan los mundos locales en su prácticas de compartir la vida*»¹⁷³. Por tanto, uno de los principios fundamentales de la pedagogía intercultural será combatir el “analfabetismo biográfico”, a nivel personal como social y comunitario. El proyecto pedagógico intercultural «*trata de enseñar*

¹⁷¹ Cfr. R. Fornet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, Cit., p. 38.

¹⁷² *Ibíd.*

¹⁷³ *Ibíd.*

que la vida de la gente y de los pueblos tiene sus propios tiempos y que hay que aprender a leer sus biografías, con sus tradiciones y sus saberes, desde su propia historia»¹⁷⁴.

Una educación que busca recuperar la autonomía del uso del tiempo por parte de la comunidad, también busca recuperar el espacio, el contexto en el cual se vive. La pedagogía intercultural busca que tomemos conciencia de la importancia del contexto donde se gestan las ideas, saberes y conocimientos, para así poderlos situar en un espacio y un tiempo determinados. La interculturalidad, al privilegiar la diversidad de saberes contextuales, contribuye de manera significativa a promover la diversidad cognitiva que ayudaría a las culturas a proyectar la universalización de la humanidad. *«La filosofía intercultural propone que una educación para la capacitación de los seres humanos a ser universales tiene que contemplar prácticas que enseñen competencias contextuales»*. La universalidad del pensamiento radica en la comprensión y transformación de la contextualidad, porque es ahí donde se juega la vida, y sin vida no hay pensamiento ni filosofía ni universalidad de nada. *«El contexto está dentro de nosotros (...), nos crea y nos forma como seres humanos, y lo expresamos en nuestras prácticas cotidianas, por eso (...) el problema de la comunicación entre diferentes culturas plantea el reto de poder intercambiar las prácticas contextuales mediante las cuales se va dibujando la identidad de una cultura»¹⁷⁵.*

Muchas comunidades indígenas en América Latina priorizan ciertas prácticas sociales comunitarias porque la comunidad representa el principal espacio de formación del ser humano, por ejemplo, tienen como base el respeto a la vida digna de los seres humanos y de la naturaleza, y así configuran el sentido comunitario y dan cuenta de sus cosmovisiones. En estos dos principios se apoya la comunidad para hacer una recuperación de valores que son necesarios para crear condiciones materiales y espirituales de posibilidad de la vida, como por ejemplo: el respeto, la

¹⁷⁴ *Ibíd.*

¹⁷⁵ Cfr. R. Fonet-Betancourt, *Reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt...*, Cit., p. 28.

Y agrega Betancourt: *«Nosotros somos contextualidad como situación antropológica que vivimos. No sólo estamos en un contexto sino que vivimos como parte de un contexto y formamos nuestra corporalidad, lengua, ideas, etc., siempre en interacción con ese. Y entonces tenemos que el diálogo intercultural se da en el ámbito de un intercambio de biografías»*. *Ibíd.*

reciprocidad, la solidaridad, etc. Las comunidades indígenas al poner la formación del ser humano en el centro de la creación y configuración de sentido, resaltan la capacidad del ser humano para decidir y actuar sobre el presente y la construcción del futuro. La íntima relación que se percibe en las comunidades indígenas entre los seres humanos y la naturaleza es «*una visión no lineal ni dicotómica de la producción de la vida, más bien de complementariedad de lo diverso*»¹⁷⁶.

El equilibrio epistemológico es la condición para que la diversidad cultural se encargue de los procesos cognitivos y de la configuración futura del mundo, y por eso la filosofía intercultural considera que todas las tradiciones cognitivas de la humanidad deben discutir el ideal del conocimiento, es decir, el para qué de este, así como la prioridad de la transmisión del saber que ayude a la humanización de cada ser humano. Los procesos educativos no tienen por qué estar al servicio del sistema neoliberal y a sus particulares interés económicos, políticos, sociales y científicos que están destruyendo las relaciones comunitarias entre los seres humanos y la naturaleza. La filosofía intercultural tiene que buscar otros cimientos en los cuales apoyar los procesos educativos que se ajusten a la diversidad cultural y que fortalezcan la simetría y la pluridiversidad de epistemologías que ayudan a «*reaprender lo que sabemos con el saber de otro*»¹⁷⁷. La propuesta de los Pueblos y Culturas Originarias de considerar el conocimiento como una creación comunitaria, puede ayudarnos a ver el saber de otra manera y poner en luz la pregunta por la naturaleza real del conocimiento.

Este equilibrio epistemológico tiene que estar acompañado de políticas educativas que ayuden a concretar estos principios básicos para que el proyecto intercultural humanizante se lleve a cabo, en su tiempo y en su forma. Para ello, es necesario, primero, democratizar el saber y sus dinámicas que creación y transmisión, en donde todos los miembros de la comunidad puedan participar en su organización y difusión, y segundo, hacer una reforma de las instituciones y criterios de acreditación

¹⁷⁶ Cfr. R. Fornet-Betancourt, *Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt...*, Cit., p. 67.

¹⁷⁷ Cfr. R. Fornet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, Cit., p. 39.

de otros lugares que crean y regeneran conocimientos. Los programas educativos tienen que ser discutidos por todos, ya que es una responsabilidad nuestra la configuración de la realidad y el mundo en el que queremos vivir, y todo ello tiene que ser reconfigurado creando una cosmovisión humana plural, abierta y libre donde participen todas las cosmovisiones culturales y eliminar todo proyecto civilizatorio hegemónico. En algunas comunidades indígenas los programas educativos, no sólo consideran la escuela y su programa temático como espacio de conocimiento, sino también la comunidad y las actividades que se realizan en ella son parte de este programa, que en conjunto forman espacios de participación y discusión, donde se construye y vive la “verdad” que responde a las exigencias de los contextos donde fue pensada. Estos espacios de discusión y participación son considerados espacios de verdades.

Para concluir podemos ver que la educación en las comunidades indígenas se basa en la recuperación de la biografía personal y comunitaria, así como en la recuperación de sus tradiciones. Ninguna tradición es estática, sino dinámica porque es producto de la misma provisionalidad de su fundamento, que es la vida misma, y por esta razón siempre está abierta para su regeneración en la cotidianidad de la comunidad de una manera crítica y responsable. El ser críticos de las propias tradiciones nos permite aprender a ver la contingencia y la inseguridad de nuestros mundos epistémicos. Es por esto que la posición que tomemos, en referencia a nuestra tradición, determinará nuestra forma de pensar, de hacer filosofía, de vivir; además de que marcará nuestro carácter y nos condicionará en el diálogo con otras culturas.

El proyecto intercultural tiene que tomar en cuenta la interrelación que existe entre cosmovisión, modos de comprender, modos de aprender, modos de enseñar y de generar conocimientos en las comunidades indígenas desde sus contextos para crear estrategias de comunicación y traducción de estas prácticas. *«La educación no debería ser un instrumento para aprender a interpretar a los demás sino que tendría que ser una escuela de traducciones, en la cual*

nos traducimos mutuamente. La educación... como un proceso hacia dentro mediante el cual nos capacitamos para traducir. Eso es valorar al otro, hacer la valoración mutua y mostrar el mutuo reconocimiento como voluntad de traducirse a sí mismo, de ser traductor para el otro. El centro del traductor está en el otro»¹⁷⁸.

La diversidad de conocimientos y sabidurías de los Pueblos y Culturas Originarias representan una fuerza viva para plantear alternativas a las políticas neoliberales de desarrollo desenfrenado que están acabando con las relaciones humanas y con la naturaleza. El “saber hacer comunidad” es uno de los valores más importantes para afrontar los problemas que el modelo neoliberal plantea, como lo son la depredación de la naturaleza, la violencia física y epistemológica contra todo lo diferente y diverso, la imposición de una política economía global que responde a los caprichos del mercado, la individualización del ser humano, etc. “Ser comunidad” significa, no sólo tener relaciones de solidaridad, respeto y reciprocidad con los otros ser humanos, sino comprender que se es parte de un proyecto cósmico que nos trasciende y nos lleva más allá de nuestra simple subjetividad, es decir, somos siempre con los otros y otras en una pluralidad de contextos que son insustituibles. La subjetividad no desaparece en la comunidad, ya que ésta es la condición primera del sujeto, que a su vez es sostenida por la subjetividad, son una complementariedad de lo diverso.

Uno de los grandes retos de la pedagogía intercultural es el reconocer a la organización de la vida social comunitaria como una potencia pedagógica que podría dar soluciones a problemas concretos, empezando por los sistemas educativos y las formas de gobierno que los sostienen. El plantear a la comunidad como un espacio vital de aprendizaje y formación del ser humano es un gran aporte para transformar toda pedagogía reduccionista que sostenga que el único lugar donde el ser humano aprende y se forma es en los centros educativos. Los saberes y conocimientos de las comunidades indígenas son integradores porque crean un *«tejido que contiene a los sujetos con saberes que también están contenidos en los sujetos (son contenedor y contenido, y se encuentran*

¹⁷⁸ Cfr. R. Fonet-Betancourt, *Reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt...*, Cit., p. 50.

en movimiento)»¹⁷⁹. Las culturas indígenas nos interpelan con sus saberes y conocimientos, con su realidad y sus contextos, en una palabra, con su vida, y nos exigen el derecho a vivirla dignamente, así como el derecho a expresarla y presentarla como un aporte esencial en la transformación plural de la humanidad.

¹⁷⁹ Cfr. V. P. Porras Ruíz, *Pre-texto para configurar un proyecto sobre pedagogía de la comunidad*, Deciso 35 CREFAL, Pátzcuaro mayo-agosto 2013, p. 69.

CAPITULO 3. FILOSOFÍA INTERCULTURAL Y POLÍTICA: HACIA UNA POLÍTICA INTERCULTURAL.

3.1. Aproximaciones desde la filosofía intercultural hacia una nueva forma política.

El pensar contextual tiene como característica principal el compromiso con la vida concreta del ser humano y con la configuración de la realidad, es decir, trata de resolver los problemas que ésta le plantea para darles respuesta según sus necesidades y fines, apoyándose en la búsqueda de la verdad de las cosas para eliminar cualquier pensar que trate de ocultar o crear ilusiones de la realidad. En la situación histórica que nos encontramos, donde la ilusión de una realidad homogénea y única impuesta por una tradición cultural que busca determinar e imponer su visión teórica y práctica, la cultura occidental intenta reafirmarse como el gran modelo, con prácticas de exclusión, discriminación, violencia, injusticias, opresión, dominación y desigualdades, lo cual nos obliga, no sólo, a tomar posición ante esta situación, sino a comprometernos en la transformación y configuración de la realidad según las exigencias concretas de la situación histórica que se vive¹⁸⁰.

Estas prácticas se concretan en sistemas económicos, políticos y sociales que presentan una asimetría de poder que está presente hoy en día en los modos de vida de tantas culturas. Un modo de posicionarnos ante estos problemas y prácticas nos lo sugiere la filosofía, entendida ésta como una *«práctica de saber conciente de que su lugar en el mundo asimétrico de hoy es el de “los de abajo”, es decir, conciente de que tiene que tomar partido en la “partida del mundo” por los y las que hoy*

¹⁸⁰ Esta actualidad a la cual nos referimos la delinea muy bien Juan Blanco cuando dice: *«El actual contexto global y local está determinado por dos realidades complejas. La primera de ellas, surgida como proyecto económico hacia los años ochenta, pero gestada durante toda la modernidad, es la globalización. La segunda, que cada vez adquiere mayor vitalidad y vigor, es la expresión, también planetaria, de la lucha llevada a cabo por las diversas culturas (predominantemente los grupos culturales víctimas del sistema planetario hegemónico) por el reconocimiento y la convivencia armónica»*. Cfr. J. Blanco, *Horizontes de la filosofía intercultural. Aportes de Raúl Fonet-Betancourt al debate*, Revista de filosofía A Parte Rei 64, Julio 2009, p. 23.)

están perdiendo la partida”»¹⁸¹. Este pensar contextual que se concreta, en el caso del pensar Occidental, en una filosofía que asume estas tareas, también representa un compromiso ético al preocuparse y ocuparse de la vida, ajena y propia, apoyando toda práctica de emancipación de “las víctimas”, de “los que sufren”, los efectos de las prácticas asimétricas que se imponen.

La filosofía, de la cual se habla, no es la clásica concepción de moverse sólo en el plano de las ideas, donde el filósofo o quien se ocupa del quehacer filosófico está en su torre de marfil interpretando y conceptualizando la realidad. Esta filosofía surge de los compromisos reales impuestos por el contexto y la vida misma del ser humano. El quehacer filosófico está situado, y al estarlo nos permite comprender desde dónde partimos, cuál es nuestra situación concreta y hacia qué dirección queremos dirigirnos en la construcción de nuestra vida y la realidad. El sistema económico, político y social moderno-occidental impuso su ideología, en un primer momento colonialmente, y ahora busca hacerlo de una forma global, que no deja de ser la continuación del colonialismo convertido ahora en un neocolonialismo. Este sistema presenta tantos problemas y principios que condicionan y configuran la vida de la humanidad, pero hay uno en particular que nos llama la atención porque consideramos que su práctica tiene repercusiones en todos los ámbitos de la vida, y nos referimos a la asimetría de las relaciones humanas.

Las relaciones humanas están marcadas por esta asimetría que crea relaciones desiguales en la humanidad, y que es justificada con la ideología del más fuerte y la superioridad “natural” del hombre sobre la mujer y sobre otros hombres, del rico sobre el pobre, de las culturas modernas y desarrolladas sobre las culturas primitivas y atrasadas, etc. La toma de conciencia de los efectos prácticos que tiene esta ideología, al condicionar no sólo nuestra forma de hacer y pensar las relaciones humanas y culturales, es importante para comprender y cambiar las relaciones asimétricas y de dominación. Baste pensar en las guerras que se están librando en tantas partes del mundo motivadas muchas de ellas por la economía neoliberal-depredadora-extractivista, y justificadas

¹⁸¹ Cfr. R. Fornet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, Cit., p. 8.

desde esta lógica como ayuda “humanitaria” para el desarrollo y el progreso de las culturas más atrasadas. El compromiso, que asumimos ante esta ideología y todas sus prácticas, debe pasar de una conciencia y postura teórica, sugerida por la filosofía, a un compromiso ético y político por parte de todos.

La filosofía comprometida, que sugiere Betancourt, debe “saber escuchar”¹⁸² a los excluidos y las excluidas, a las y los pobres, “a los y las de abajo”, a los Pueblos y Culturas Originarias, es decir, a “los y las que sufren” los efectos del sistema neoliberal y globalizado, para apoyar sus prácticas emancipadoras que proponen valores alternativos para rehacer el mundo eliminando cualquier relación asimétrica y práctica de dominación y exclusión. La diversidad de contextos de estos grupos excluidos es desde donde se debe asumir una alternativa teórica y práctica que permitan su existencia y establezcan una relación recíproca entre todos. Todos estos grupos tienen una historia muy diversa que contar respecto a la “oficial”, entonces, escuchemos, lo que Betancourt llama, «*el reverso de la historia*». Son las “víctimas”, las que tiene mayor autoridad para reclamar y exigir ser escuchadas y tomadas en consideración, no sólo por todo lo que les han hecho y les siguen haciendo, sino porque tienen el derecho de vivir su vida dignamente.

El compromiso ético que representa, en este caso, el “saber escuchar” no es simplemente una figura retórica, sino un compromiso teórico-práctico con los reclamos y exigencias de “los y las que sufren” los efectos del sistema neoliberal, que consiste, en primer lugar, en reconocer el valor teórico que tienen las experiencias de vida, saberes e ideas de “los y las que sufren” y que pueden aportar nuevas alternativas para la vida de todos y todas; y en segundo lugar, en crear espacios para construir “comunidad” todos juntos, es decir, crear espacios de diálogo para crear valores en conjunto que permitan reconfigurar la economía, la política y la vida social desde una pluralidad alternativa de valores.

¹⁸² Las comunidades maya-tojolabal hacen una importante distinción entre el oír y el escuchar, ya que éste tiene que ver más con la responsabilidad que se tiene que asumir por lo que se habla y se escucha. Cfr. C. Lenkersdorf, *Aprender a escuchar. Enseñanzas mayas-tojolabal*, Plaza y Valdés Editores, México 2008.

Como vimos con anterioridad, la filosofía intercultural tiene como una de sus preocupaciones y ocupaciones principales el compromiso de establecer un diálogo entre la diversidad cultural y reorganizar las relaciones entre las culturas, con lo cual busca establecer prácticas que permitan el mutuo aprendizaje y re-aprendizaje entre ellas para cambiar la realidad en conjunto. La filosofía intercultural con estas prácticas, busca que las culturas puedan participar en la generación de proyectos, por ejemplo, políticos plurales y económicos solidarios. A partir de la diversidad de contextos y saberes que conforman la realidad en la que vivimos, es desde donde nace la propuesta de una nueva filosofía política que sienta sus bases en una filosofía comprometida con esta diversidad, que tenga como exigencia e imperativo ético la emancipación del ser humano concreto. Esta nueva forma de hacer política privilegia toda acción política emancipadora, para garantizar una participación abierta y libre de todos y todas en la reformulación de los principios ético-políticos que sirvan en la construcción de una sociedad, una nación o un estado sin dominación ni exclusión.

La política moderna no puede ayudarnos a entender el fenómeno de la diversidad cultural y su diversidad de saberes, prácticas y contextos, ni mucho menos puede afrontar el problema de la emancipación de los excluidos, de los dominados y los olvidados de la tierra. Esto es así, porque esta política es formal, y por tanto, excluye al sujeto concreto y su relación con el contexto. La política moderna tiene como principio rector el ejercicio único de poder o de mando de uno o varios, sobre algunos o todos los miembros de una sociedad. Los grupos privilegiados por esta política, buscan el poder por el poder, dominar a la sociedad imponiendo la propia voluntad y destruyendo cualquier intento de resistencia por parte de los grupos vulnerables.

Para cambiar la política en la cual vivimos, tenemos que cambiar este paradigma del poder de unos cuantos sobre unos todos, en el cual todo gira y todo condiciona, y contrarrestarlo con otro paradigma político que permita la justa participación de todos sus miembros para ejercer el poder. Dice Rafael Bautista respecto a esto: *«Desde que la teoría parte del poder ya no como facultad del sujeto político sino que, toma la expropiación que se ha hecho de éste, como punto de partida, su*

referencia última ya no gira en torno al sujeto sino al poder ahora fetichizado. Ya no parte del fundamento sino de lo fundado, es decir, en términos canónicos, toma la apariencia como si fuese la esencia (hasta el mismo Marx insistía: “si la esencia de las cosas estaría a flor de piel, la ciencia no serviría de nada”)»¹⁸³.

La reformulación de la política implicaría recuperar al ser humano concreto y contextual para que pueda ejercer el poder desde su condición humana, y no sólo desde su condición como ciudadano o miembro de una comunidad¹⁸⁴. *«Reformulando la política como la praxis de la comunidad de sujetos contextuales, la filosofía la asume como la dimensión en que su exigencia ética se hace mundo, es decir, se concretiza en mundos justos que responde a las necesidades de vida digna de sus sujetos»*¹⁸⁵. La política, entonces, tendrá otro significado al fundarse en la praxis contextual de los seres humanos de una comunidad que ejercen el poder para dar respuesta a las problemáticas que se les presentan, proyectando un modo de ser que busca dignificar la vida de todos y todas en la comunidad. Si el ser humano no puede producir o ejercer el poder para decidir sobre el sentido y los fines de su vida y de la comunidad, entonces, de nada sirve la política, porque como bien lo dice Bautista, *«una política sin sujeto es una política que actúa al margen y a espaldas de los actores»*¹⁸⁶ y, por tanto, es todo menos política.

Desde sus tradiciones y prácticas de organización comunal, los Pueblos y Culturas Originarias realizan una crítica al modelo político neoliberal que niega la participación real, no sólo en los procesos democráticos y jurídicos, sino también la participación en la reformulación de la política, y por ende, del Estado-Nación que invisibiliza una realidad multicultural. Valores como la solidaridad, la reciprocidad, la justicia, la igualdad y la libertad son consideradas fundamentales en

¹⁸³ Cfr. R. Bautista, *La descolonización de la política*, Plural editores, Bolivia 2014, p. 22.

¹⁸⁴ Para algunas culturas originarias, como lo es la comunidad de Cherán, el ser humano es considerado como tal, por ser miembro de una comunidad. Es decir, el ser humano es comunidad, y la comunidad es humana, y esto implica una responsabilidad existencial recíproca entre ambas. Ningún elemento tiene más valor que el otro, porque un desequilibrio entre ambas, y no tendría sentido la existencia de uno en detrimento del otro. Y esto mismo sucede con otras comunidades indígenas como, por ejemplo, los “Tojolabales”.

¹⁸⁵ Cfr. R. Fornet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, Cit., p. 10.

¹⁸⁶ Cfr. R. Bautista, *La descolonización de la política*, Plural editores, Bolivia 2014, p. 22.

la construcción de un proyecto político intercultural, sea local que universal, que pueda humanizar y dignificar sus prácticas. Es importante aclarar que este carácter humanizante de la propuesta intercultural se refiere a lo que Ricardo Salas afirma en relación a lo humano, dice este autor: «*La apelación a 'lo humano' ya no se puede formular en términos de un humanismo ingenuo –que sobrevoló rápidamente las exigencias conflictivas de los contextos–, sino que requiere sobre todo contornear las figuras concretas de lo humano y lo inhumano en medio de procesos contextuales*»¹⁸⁷. Y cuando hablamos de “universal” no proponemos la vieja y tramposa universalidad provinciana de Europa, sino una universalidad en la que participen todos y todas de forma libre y concreta. «*Contrarrestar el dominio de la vulgarización cultural pseudouniversal (sostenida por formas vulgarizadas y homogenizadas de una cultura media) y fomentar las manifestaciones culturales creativas y auténticas sería una línea clara de una política cultural*»¹⁸⁸.

Cualquier proyecto político, sea local que universal, tiene el deber de abrir la puerta para la participación real y concreta de todos los seres humanos, ya que al no hacerlo uno se preguntaría, ¿de qué clase de transformación política se trata, si no toma en cuenta las realidades y los contextos desde donde otros seres humanos pueden participar y aportar conocimientos y saberes al interno y al externo de una sociedad o cultura? Para que esta transformación política sea profunda o radical tiene que darse, en palabras de Villoro, una “disrupción” en el orden político establecido, ya que se daría «*la conversión radical de la “voluntad particular” en “voluntad general”, del convenio “conforme al poder” en convenio “conforme a valor”, del “burgués” en “ciudadano”, de la “sociedad burguesa” en “sociedad política”*»¹⁸⁹. Con esta transformación radical, la política sería éticamente válida.

¹⁸⁷ Cfr. R. Salas, *Ética intercultural*, Ediciones Abya-Yala, Ecuador 2006, p. 51.

¹⁸⁸ Cfr. L. Villoro, *Aproximaciones...*, Cit., p. 149.

¹⁸⁹ Esto es parte del resumen de la intervención del pensador Bolívar Echeverría en la mesa de presentación del libro de Luis Villoro: *El poder y el valor, fundamentos de una ética política*. (F.C.E. 1997), en el IX Congreso Nacional de Filosofía que tuvo lugar en la ciudad de Guanajuato en Febrero de 1999.

Esta nueva forma de hacer política tendrá que partir del ser humano concreto, de las víctimas que ejercen una crítica desde su condición al sistema político-económico neoliberal, no sólo como víctimas, sino como seres humanos que tienen el derecho de ser tratados con dignidad. Estas víctimas proponen un nuevo horizonte de sentido en relación al sistema político vigente, ya que al ser parte de éste pero en la condición de excluidos, dominados y víctimas, les permite ver las deficiencias del sistema de otra forma (como experiencia de vida), y hacer una crítica desde este contexto y proponer nuevas alternativas que busquen ir más allá de toda práctica deshumanizante¹⁹⁰. Y es precisamente este el punto central de la crítica de los Pueblos y Culturas Originarias al sistema político moderno-liberal, es decir, la crítica a la deshumanización de las relaciones humanas y de la relación con la naturaleza.

La propuesta de una política comunitaria es el nuevo horizonte de sentido de los Pueblos y Culturas Originarias para contrarrestar esta deshumanización ejercida por el sistema político moderno-liberal. Que más que un tratado político se trata de una *praxis* constitutiva de su identidad como seres humanos, ya que la comunidad da sentido a su “ser humanidad”, y su “humanidad” da sentido a la comunidad. *«Es un trabajo epistemológico, pues su intención radica en pensar de nuevo lo político. Sacar el mismo concepto de su fijación intelectual, apresado en la inmovilidad de su definición; devolverle a la instancia genética de su producción misma. Reconstruir el sentido del concepto históricamente, para recuperarlo de modo real, en la realidad (que aquella fijación ha puesto como determinación suya). Porque lo político no se reduce sólo a su determinación teórica. Su fijación determinista inmoviliza todo el ámbito de relaciones que se tejen, no alrededor, sino en el modo mismo de aparecer del campo que abre lo político»*¹⁹¹.

¹⁹⁰ «Lo que es Nueva York se ve en Harlem y el Bronx, no en Manhattan y su bolsa. Tampoco se lo ve en Hollywood. Lo que pasa en Europa, se ve en la legislación europea sobre los migrantes, con su consecuencia de nuevos campos sin ley y los muertos africanos en el mar, y lo que es la estrategia de la globalización se ve mejor en África y en Haití y otros países del tercer mundo». F. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley*, Editorial Arlekin, San José 2010, p. 65.

¹⁹¹ Cfr. R. Bautista, *La descolonización de la política*, Plural editores, Bolivia 2014, p. 33.

El modo de hacer política de las comunidades indígenas, plantea la recuperación de lo concreto y contextual, de las relaciones cotidianas y comunitarias que se dan en las sociedades y/o comunidades y que pueden cambiar en función de la participación de los proyectos de vida planteados por todos sus miembros. Además, esta propuesta alternativa de política permite dar un paso significativo para la vida de las comunidades indígenas, ya que pasan, en palabras de Bautista, de la *resistencia* a la *transformación* de la realidad a través de la propuesta de un nuevo horizonte de pensar y hacer política. «*Pensar una nueva política quiere decir, no tanto producir un nuevo concepto, sino producir de nuevo modo el concepto mismo. El ejercicio del pensar indica una forma que consiste en la capacidad problematizadora que posee el pensar mismo; porque es el pensar el que, abriéndose a la realidad, se lanza a sí mismo a ese proceso por el cual se actualiza como ejercicio, es decir, como un pensar que piensa (como lo propio que significa el activar mismo de la razón)*»¹⁹².

Por tanto, esta política comunitaria se vive y define en un “*pensar*” que se “*hace*”, en su praxis cotidiana, de tal modo que es difícil conceptualizarla al modo como lo hace Occidente porque siempre está sometida al principio crítico que la fundamenta, es decir, por la vida digna del ser humano y la protección de la naturaleza. Este “*pensar-haciendo-se*” permite que los conceptos puedan recrearse y vitalizarse cada vez que se intenten absolutizarse y alejarse de la vida concreta que los piensa y los crea. La recreación y vitalización de los conceptos se debe también a que en las comunidades originarias la reproducción y transmisión de conocimientos es de forma oral, y por tal motivo, tiene mucho peso la relación coherente entre el pensamiento y las acciones y prácticas concretas que realizan los miembros de la comunidad.

La propuesta política de las comunidades indígenas, nos hace re-pensar y criticar desde una posición externa, la forma teórica y la concreción de la política en nuestras vidas, ya que muchas de las críticas que se hacen desde dentro del sistema son neutralizadas o normalizadas de inmediato,

¹⁹² Ivi, p. 34.

como si el sistema supiera ya todas las jugadas. Y esto puede ser verdad, si se considera que, en muchos casos, se sigue pensando la crítica del sistema con sus mismas categorías y conceptos. Pero cuando esta crítica se piensa y hace con otras “categorías” y desde otros contextos como se presentan en las comunidades indígenas, entonces, aquella puede surgir más efecto para reconfigurar la política moderna-liberal con la propuesta de una política comunitaria, que privilegia la dignidad humana, así como afirma la vida humana y de la naturaleza. Si se privilegia la creación de espacios de diálogo entre culturas, como lo propone la filosofía intercultural, entonces, se podría pensar en una reformulación de la política a escala planetaria, pero esto representa un arduo trabajo que tendría que hacerse si de verdad se quieren superar problemas concretos como la pobreza, la destrucción del planeta, las guerras, la violación a los derechos humanos, el neocolonialismo, las desigualdades, y demás males de la humanidad.

3.2. La irrupción política de “lo comunitario” y “los usos y costumbres” de los pueblos originarios.

El resurgir de las comunidades indígenas con sus saberes y conocimientos expresados en sus formas de vida concreta, representan para la sociedad moderna dos cosas muy distintas y contradictorias. Por un lado, este resurgir significa la oportunidad de renacer el espíritu autocrítico de estas sociedades modernas, y por otro lado, significan una amenaza para el *status quo* impuesto a sangre y fuego por el Estado-nación. Y es por este motivo que algunas comunidades indígenas, como es el caso de la comunidad de Cherán, que es nuestro caso de estudio, han dicho “no más” a tanta violencia sistémica ejercida por grupos de poder en complicidad con el Estado mexicano. En general, se puede afirmar que muchas comunidades indígenas tienen como valor fundante de su identidad el “ser-comunitario”, que condiciona todas sus prácticas y expresiones sociales, económicas, políticas, educativas, intelectuales, etc. Por ejemplo, la política tiene un sentido comunitario, es decir, todo problema referente a la comunidad, como puede ser su desarrollo y supervivencia, está sujeto a la participación abierta y libre de todos sus miembros para tomar decisiones.

Lo comunitario¹⁹³ lo viven los pueblos indígenas en la cotidianidad en acciones y prácticas concretas, desde el cultivo del campo hasta las formas de gobierno, va más allá del ámbito social y humano, ya que abarca también a las deidades y a toda la naturaleza, y estos elementos son considerados parte y sustento de la comunidad, por tanto son sagrados y dadores de vida. Por esta razón se consideran protectores de la naturaleza, y no productores y dueños de ella, como se considera desde el punto de vista político y económico occidental. Desde esta perspectiva, el

¹⁹³ Freddy Delgado en la presentación del libro de Rafael Bautista habla sobre la importancia de lo comunitario en el pensamiento de nuestro autor, dice al respecto: «Podemos afirmar que lo comunitario, la reciprocidad o cooperación mutua y el diálogo de saberes, son conceptos que surgen de la praxis de la vida cotidiana en diferentes tiempos y espacios; en sí, son transversales a los temas económicos, sociales, productivos, tecnológicos y sin duda, como lo plantea Bautista, también se complementan con la política». Cfr. R. Bautista, *La descolonización de la política*, Plural editores, Bolivia 2014, p. 10.

individualismo difundido en el mundo occidental, resulta extraño para estas comunidades que se consideran “parte de...” y no “dueños de...” todo lo que los rodea, por esto, sus procesos productivos responde a intereses más modestos, como lo son la sobrevivencia y reproducción de su comunidad sin dañar las fuentes que lo permiten.

Esta propuesta de una política comunitaria es una crítica directa para algunas de las formas de proceder de la política liberal-moderna, ya que confronta, por ejemplo, el valor que representa para la comunidad la “democracia participativa y directa” en la conformación de un gobierno que vea por el “bien común”, contra el valor que tiene para la política moderna la “democracia representativa y partidista” que fragmenta las relaciones humanas y divide a los miembros de la comunidad. Este transitar, de la vieja forma de hacer política donde el sujeto manifiesta un interés individualizado, hacia una forma política donde el sujeto comunitario tenga mayor peso, representa un importante aporte para crear relaciones solidarias y humanas entre todos los pueblos.

Así la política tiene otro sentido y otra dirección cuando tiene como fundamento el “ser comunitario”, además este elemento ejercer una “crítica vivencial” a la política neoliberal y a las prácticas postcoloniales por parte de diferentes grupos de poder cuyos intereses son sólo económicos y financieros. Esta crítica tiene dos aspectos importantes, el primero, es una crítica estructural, que hace referencia a las condiciones de posibilidad de vida en las cuales se encuentran las comunidades; y el segundo, es una crítica de conciencia personal, es decir, una autocrítica sobre lo que se hizo y dejó de hacerse para mejorar esas condiciones. Por tanto, muchos movimientos de lucha de las comunidades indígenas no responden a un problema “técnico” de reajuste estructural que se resolverá “con el tiempo”, ni mucho menos a un problema sólo de percepción, sino a un problema histórico que necesita de una solución radical. La crítica que ejercen las comunidades indígenas parte de un conocimiento vivencial del mundo, es decir, desde sus prácticas concretas y contextuales que se llevan a cabo en la comunidad y que interpelan las prácticas de la política neoliberal. Consideramos que su crítica no es un mero formalismo, es decir, que no son sólo ideas y

posiciones filosóficas, sino más bien es una “crítica vivencial” que exige la recuperación de la vida digna y sus condiciones para llevarla a cabo.

Este es un camino largo y escabroso, ya que muchas naciones que tienen la condición de ser multicultural, como México y otras naciones en América Latina, dejan ver sus ineficiencias en la creación de espacios que garantizan una participación política de las culturas indígenas que conviven en el territorio, y esto muestra que todavía siguen manteniendo una estructura puramente colonial. Dice Bautista: *«La insurgencia de lo comunitario es lo que interpela al sistema político en su conjunto que, en respuesta, opta, no por asimilar aquello que procede de lo más propio, sino reafirmar todavía más su no pertenencia al suelo nacional. Ello delata el carácter colonial del estamento político, la visión eurocéntrica que permea toda lectura que pretende realizar sobre su propia realidad»*¹⁹⁴.

El Estado-nación en su condición fáctica de Estado multicultural, no reconoce lo que tiene en sus entrañas y que además lo precede, porque aquel se funda en el marco del colonialismo y la naciente modernidad, por esta razón se puede explicar cómo es que “lo comunitario” se califique de pre-moderno, primitivo y anticuado, y esto debido a la visión histórica que se ha formado Occidente sobre el desarrollo de la política y su máxima realización como cultura civilizada y moderna. *«Se considera frecuentemente a los otros estilos de vida como ‘inferiores’, ‘primitivos’, ‘salvajes’ y otras apelaciones etnocéntricas. Es importante destacar que muchas expresiones que existen en el lenguaje moral cotidiano de las diversas lenguas modernas, relacionan estos epítetos etnocéntricos con las apelaciones que refieren a conductas violentas o irracionales: ‘bruto’, ‘indio’, ‘cholo’, mientras que las categorías morales positivas se las asocia casi siempre a las formas civilizadas y urbanas: ‘noble’, ‘cortés’, ‘educado’, ‘ciudadano’»*¹⁹⁵. Existe una incompreensión de lo radical que resulta la propuesta de una política comunitaria desde los Pueblos y Culturas Originarias, ya que

¹⁹⁴ Cfr. R. Bautista, *La descolonización de la política*, Plural editores, Bolivia 2014, p. 24.

¹⁹⁵ Cfr. R. Salas, *Ética intercultural*, Ediciones Abya-Yala, Ecuador 2006, p. 57.

sacuden toda la estructura histórico-colonial del Estado-nación-moderno-liberal, así como deja en claro las prácticas coloniales que hemos “normalizado”, por ejemplo, en nuestro lenguaje. Los Pueblos y Culturas Originarias abren un nuevo horizonte de comprensión para la política y su desarrollo, que no será nada fácil de reconocer y permitir.

La posición privilegiada de la concepción del Estado-nación va a reafirmarse con la violencia legalizada por sus instituciones y así acabar con toda oposición y resistencia que se presente, pasando hacer un Estado institucionalmente violento. La violencia no sólo será física, sino sistémica y epistémica contra todos los grupos vulnerables y las comunidades indígenas que buscan cambiar sus condiciones de vida. Esta violencia que se sistema, que se institucionaliza, es una de las adversidades que nos obliga a repensar los modos y formas de “hacer política” desde el paradigma que representan las culturas indígenas, ya que éstas presentan formas que manifiestan valores, cosmovisiones, principios, etc., que fundamentan otra forma de convivencia social y comunitaria diferente a la nuestra.

Todas las manifestaciones y expresiones culturales de los pueblos indígenas no son homogéneas e inconscientes como banalmente se tienden a calificar, sino que son racionales y discursivas ya que responden a valoraciones y dimensiones simbólicas que presentan otra lógica de articulación, y que es precisamente este uno de los puntos centrales de tomar en cuenta para tener una comprensión “desde” la visión de esta cultura. Es un problema que muy pocos pensadores reconocen, y por esto entonces, no lo afrontan. *«Las dimensiones simbólicas y valorativas, al igual que las reglas y las normas, han sido asociadas a una suerte de entramado de costumbres propias de una moralidad cultural, sin reconocer la interrelación de sus niveles discursivos, sus contradicciones y sus complejas articulaciones. Todo parece ocurrir como si los sujetos de las*

*culturas primitivas vivieran valores y normas de un modo completamente homogéneo e inconsciente»*¹⁹⁶.

Estas dimensiones simbólicas y valorativas que presentan las culturas indígenas dan sentido a sus prácticas y fines como comunidad, que al hacer un examen minucioso sobre estas dimensiones encontramos que no corresponden a registros discursivos al estilo Occidental, que más allá de sus expresiones y prácticas normativas, la importancia de esto es ver cómo se articulan en un proceso dinámico que responde a otra forma reflexiva e interpretativa. Podemos ver como ejemplo el que en muchas comunidades indígenas la figura del “anciano sabio” sea considerado símbolo de autoridad por tener una amplia experiencia de vida y de conocimientos. La figura del “anciano sabio” resulta problemático si no se mira desde el contexto de la comunidad que elige libremente optar por formar Juntas de Gobierno sostenidas por este Consejo de “ancianos sabios”.

Las elites del Estado moderno-liberal critican banalmente estas formas de gobierno por Consejos o Juntas de Gobierno, sea porque subestiman la capacidad del pueblo y de estos “ancianos” por no tener una formación y experiencia política como lo establece este Estado, o porque no consideran que la “ancianidad” sea símbolo de experiencia y autoridad, y puede que no lo sea para muchos, pero para ellos sí. Para poder criticar estas formas de gobierno es necesario que realmente se comprenda la cultura “desde” sus valores, experiencias, sentido y fines, de otra manera se continúa estando en el marco referencial del monoculturalismo. *«Mientras no se haga esa crítica en todos los planos teóricos y prácticos, es muy probable que no lograremos avanzar en la superación del monoculturalismo, es decir, una imposición de la mirada hegemónica, en vez de aceptar una revisión que incorpore la mirada de los otros, pero más radicalmente que se logre superar el predominio de la metáfora de la mirada ‘observadora’ por una metáfora de la escucha, de las voces de los otros, y de los silencios»*¹⁹⁷. Estas críticas demuestran que todavía estamos

¹⁹⁶ *Ibíd.*

¹⁹⁷ *Ibíd.*

pensando e interpretando como colonizados, al considerar que la realidad tiene que entrar en los conceptos y definiciones Occidentales, lo cual nos impide ver y considerar los procesos dinámicos y las formas reflexivas que se practican en la comunidad como parte constitutiva de sus saberes y conocimientos que sirven para organizar su vida social, política y económica. Si se llegan a comprender los procesos dinámicos y formas reflexivas de las comunidades y las culturas, nos daremos cuenta que sus saberes y conocimientos coinciden significativamente con muchos principios y fines de tantas otras comunidades y culturas, por ejemplo, piénsese en las reflexiones que todo ser humano le ha dedicado al valor y el sentido que representa la vida, sólo que, claro está, dichas reflexiones están pensadas desde perspectivas y necesidades muy diferentes.

Para la Comunidad de Cherán y su proyecto transformador, le resulta necesario y urgente reconstruir el tejido social comunitario que han ido perdiendo por la imposición de una forma de gobierno ajena a sus principios, valores, sentido y fines. Para lograr esta reconstrucción tienen como estrategia: reconstruir la unidad familiar, el fortalecimiento de una educación para la sustentabilidad de la vida, fomentar la identidad y valores de la comunidad, el impulso de una economía comunitaria equitativa y solidaria, erradicar la pobreza y garantizar la seguridad alimentaria, evitar la contaminación de la tierra, la incorporación de tecnologías a procesos productivos que apunten a la reproducción de la vida comunitaria, etc., El compromiso de la comunidad de Cherán con la vida, demuestra su clara toma de posición en la lucha contra el postcolonialismo y las prácticas neoliberales. Este compromiso con la vida lo manifiestan en su “ser comunitario”, y por esto, todo plan de desarrollo neoliberal es rechazado por ignorar el contexto material y formal de la realidad concreta de la comunidad.

El resurgir de las comunidades indígenas nos hace despertar de la ilusión de la hegemonía de la modernidad occidental, que ha sido una invención de una sola cultura, con la complicidad de muchas otras. Las nuevas visiones de las comunidades indígenas nos plantean una alternativa para revertir los males que padecen no sólo estas comunidades, sino las demás culturas llamadas por

Occidente como “periféricas” o “subdesarrolladas”. Las comunidades indígenas no son las únicas a plantear nuevas alternativas, también existe una significativa presencia de movimientos sociales y populares que cuentan en sus bases con el apoyo libre e independiente de cualquier grupo de poder, cuya exigencia es reivindicar lo humano en la sociedad y en las instituciones que los representan y que posibilitan la justicia, la paz y la libertad. Como ya lo habíamos tratado con anterioridad no se trata de “lo humano” como ese viejo humanismo del siglo pasado que tantos males causó, sino de una forma nueva de vida que surge en los contextos culturales, en especial, en los contextos de resistencia de los pueblos y comunidades indígenas que consideran la dignidad humana como un valor supremo para la vida del pueblo o la comunidad. Dice Ricardo Salas sobre “lo humano”: *«La categoría de lo “humano” remite a un dar cuenta de las formas nuevas de vida que brotan en los contextos culturales. Así, hoy tenemos una conciencia holística de la “crisis de ‘lo humano’” de una época y de una civilización científico tecnológica definida desde los intereses de una parte reducida de la humanidad, que no satisface ni política ni éticamente a la mayoría de ella»*¹⁹⁸.

No basta tener conciencia de los problemas y analizarlos para que desaparezcan, se necesitan acciones concretas y contextualizadas, y Cherán es la muestra de que las cosas se pueden revertir y cambiar. Y que mejor manera de demostrar su conocimiento, valores, sensibilidad y pensamiento que materializándolos en su forma de vivir. Las comunidades indígenas recuperan sus espacios, hablan para que su voz sea escuchada y así superan su supuesta invisibilidad para posibilitar la vida que sus ancestros les dejaron a su cuidado.

La Comunidad de Cherán comienza a proponer alternativas desde su contexto para superar esta crisis de “lo humano” que está sirviendo al Estado nacional mexicano para perpetuar la violencia que se ejerce contra las comunidades indígenas que se resisten a la supremacía de los intereses de los pocos que gobiernan y los grupos de poder. El estado de cosas que se presentaron en

¹⁹⁸ Ivi, p. 52.

la Comunidad de Cherán consentidas por las autoridades del Estado, como fueron la inseguridad, las injusticias, el beneficio económico de unos cuantos sobre unos muchos, el control del territorio por grupos armados, proyectos extractivistas para saquear sus tierras y los graves daños ecológicos al territorio, pusieron en riesgo la vida y supervivencia de la Comunidad. Estos problemas hicieron que la Comunidad comenzara un movimiento comunitario y popular para revertir la situación. Esta crisis de “lo humano”, impuesta y permitida por el Estado, fue afrontada por la Comunidad que durante mucho tiempo estuvo buscando su autonomía y control de su territorio, por lo cual estuvo en pie de lucha durante mucho tiempo para conseguirlo, pero no fue sino hasta ahora en medio de esta crisis que la Comunidad se decidió a transformar la situación.

Para afrontar esta crisis, que intenta perpetuar este Estado con la violencia, la discriminación e la injusticia, la Comunidad se propuso formar un gobierno regido por una *normatividad* de “*Usos y Costumbres*”¹⁹⁹, y por una democracia participativa o directa. Esta *normatividad* para ser tal, debe de ser consensada y aceptada por la Comunidad, por tanto, va más allá del simple cumplimiento de la ley y la supuesta universalidad que tiene para el Estado nacional. Es preciso resaltar que esta *normatividad* no es homogénea, es decir, que no es igual en todas las culturas y que es llamada genéricamente así. En un estado como México que cuenta con una multiplicidad de culturas, los órdenes jurídicos serán diferentes por esta diversidad de “*Usos y Costumbres*” de cada Comunidad y, por tanto, dichos órdenes presentarán delimitaciones que no impiden coincidencias entre sí. Dice Villoro, «*por más delimitadas que pudieran estar las distintas jurisdicciones, siempre podrán*

¹⁹⁹ Podemos adelantar un poco sobre la concepción en general que nosotros tenemos de esta propuesta de gobierno sostenida por “Usos y Costumbres”, ya que en la última parte de este trabajo la explicaremos ampliamente desde la terminología de la Comunidad de Cherán. Luis Villoro identifica estos “Usos y Costumbres” con el “derecho indígena”. Coincidimos con Rafael Bautista sobre lo que significa esta normatividad radical de “Usos y Costumbres”, el cual dice: «*los “usos y costumbres” (la eticidad originaria) son manifestaciones de una comunidad recíproca y complementaria, de modo que la obligación tiene carácter trascendental y hasta sagrado, por eso la política trasciende lo exclusivamente instrumental y hasta estratégico y presupone una instancia mítico-simbólica de re-ligación trascendental*». Cfr. Rafael Bautista, *La descolonización de la política*, Plural editores, Bolivia 2014, p. 38.

presentarse casos de conflicto. Tiene que haber, entonces, un derecho conflictual, con autoridades judiciales que establezcan cuándo existen conflictos y los diriman»²⁰⁰.

La elección de las autoridades de las comunidades indígenas, y en particular en la comunidad de Cherán, se da por una democracia directa o participativa. Contraría a la democracia partidista Occidental, la designación de las autoridades en la Comunidad de Cherán se hace por un proceso de selección propositivo, es decir, que son los miembros de la Comunidad quienes proponen en base a una serie de cualidades, acciones y méritos que cuanta la persona para asumir el cargo, por tanto, no existen campañas electorales para promover al candidato. Otra característica de esta democracia directa es que la votación se efectúa a “mano alzada”, es decir, que para emitir el voto por un candidato se alza la mano para manifestar el apoyo, así las votaciones son libres, abiertas y transparentes a diferencia de las elecciones en los Estados nacionales, donde las encuestas y estadísticas marcan tendencias, así como el voto de los electores mucho antes de que se efectúen. Estas formas de gobierno no tienen que verse como una ruptura de las relaciones con el Estado nacional ni con sus autoridades, sino como la ruptura de las prácticas de imposición y dominación que son ejercidas por el Estado en manos de intereses particulares y privados.

Para que esta nueva forma de gobierno, marcada por los saberes y conocimientos de las comunidades indígenas en sus “Usos y Costumbres” tenga sustento material, éstas tienen que tener un control sobre sus recursos naturales y todo su territorio. Sin el control de una materialidad que sostenga la vida, no es posible que un Estado o Comunidad sobreviva. Para que la autonomía de las Comunidades indígenas sea real y efectiva, tiene que participar en las decisiones que se tomen para explotar los recursos naturales existentes en su territorio. Pero esto presenta una dificultad entre los intereses particulares de la Comunidad y los llamados intereses nacionales que muchas veces se sobreponen a aquellos y se imponen a las comunidades que normalmente no son consultadas. Las

²⁰⁰ Cfr. L. Villoro, *Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios*, Revista internacional de filosofía política, n° 11, México 1998, p.76.

comunidades indígenas no se oponen a la exploración de sus recursos naturales, siempre y cuando no afecte la vida de la comunidad ni cree daños graves a la naturaleza. Estas comunidades piden el uso moderado de los recursos naturales siguiendo una lógica humana y no mercantil. Por tanto, las Comunidades indígenas tienen que tener control sobre sus recursos y deben de ser consultadas sobre los proyectos que se pretendan desarrollar en beneficio de la vida y sin daños a la naturaleza. Esto debe de ser así, no sólo por la relación mística que pueden tener las comunidades con su territorio y la naturaleza, sino porque en el mal uso de estos elementos se les va la vida, y sin vida no hay esperanza ni alternativa.

3.3. Ideas para la reformulación del Estado-nación: De los Gobiernos Comunales al Estado plural o plurinacionales.

La propuesta de la creación de los Estados Plurinacionales, surge de las reflexiones echas en la mayor parte de la obra del Filósofo Luis Villoro, y en ellas nos apoyamos para abordar este tema tan urgente para nuestro tiempo, en donde la crisis de muchos Estados nacionales ha hecho que el mercado y sus leyes gobiernen y decidan por la vida de los seres humanos y de la naturaleza, dándose una deshumanización de todas las relaciones humanas. Cabe aclarar que Villoro recurrentemente habla de Estado Plural, Estado multicultural y Estado plurinacional, indistintamente, por lo cual creemos que los utiliza indistintamente como si fueran sinónimos.

La crisis de los Estados nacionales se debe en gran parte por las tensiones internas que se le presentaron al resurgir los movimientos de resistencia de los pueblos y grupos vulnerables que han sufrido las consecuencias del supuesto pacto de asociación libre y voluntaria que lo funda. Los pueblos indígenas en México están marcados por la violencia que sufrieron a lo largo de su historia, al igual que muchas comunidades que de no haber aceptar a la fuerza el pacto político del Estado nacional hubieran sido exterminados como ha sucedido en otras partes del mundo, piénsese en lo que paso con muchos “Nativos” de Estados Unidos de América, por tanto se considera que: *«El estado nacional es un producto del pensamiento moderno. Se funda en la idea de un poder soberano único sobre una sociedad supuestamente homogénea, que se compondría de individuos iguales en derechos, sometidos al mismo orden jurídico. Su ideal profesado es el de una asociación de ciudadanos que se ligan voluntariamente en un convenio político»*²⁰¹.

Y en esto queda el ideal del Estado-nación, en un simple y puro ideal por no tomar en cuenta a la realidad como el principio rector de sus acciones, además de que intenta eliminar en este pacto político las prácticas comunitarias de las Culturas indígenas que no están en contra del Estado en sí

²⁰¹ Cfr. L. Villoro, *Autonomía y ciudadanía...*, Cit., p. 66.

mismo, sino de la estructura organizativa que está marcada por relaciones asimétricas y jerárquicas. Este convenio de buena o mala gana fue aceptado y esas culturas vivieron por muchos años resistiendo y esperando el momento oportuno para manifestarse y decir su palabra. Muchas culturas originarias, como fue el caso de los Grupos Zapatistas y ahora el caso de la Comunidad de Cherán, al sufrir una situación de violencia extrema contra la sobrevivencia de su comunidad, se vieron en la necesidad de rebelarse para poder salvar sus vidas. Estas comunidades exigen su derecho a la autodeterminación, a vivir una vida digna y proteger la naturaleza que es más que la condición de posibilidades de la vida, es para muchas de ellas, su Madre.

Este derecho de autonomía por parte de las comunidades indígenas debe pensarse como el derecho a decidir libremente sobre la organización y el destino de la comunidad. *«La verdadera liberación del indio es reconocerlo como sujeto, en cuyas manos está su propia suerte; sujeto capaz de juzgarnos a nosotros según sus propios valores, como nosotros le hemos siempre juzgado, sujeto capaz de ejercer su libertad sin constricciones, como nosotros exigimos ejercerla. Ser sujeto pleno es ser autónomo»*²⁰². La autonomía no es un derecho que le regala o crea el Estado nacional, sino más bien es un derecho que precede la constitución del Estado-nación, y lo precede histórica y contextualmente: históricamente porque antes de que Europa creará la idea del Estado-nación, los pueblos originarios se autodeterminaban según sus valores y fines, y contextualmente porque cada pueblo se autodetermina desde las necesidades y posibilidades de su realidad concreta. Esto nos permitirá superar la idea de que antes de la aparición de Europa en el horizonte cultural latinoamericano no podían existir estos derechos y valores en las comunidades indígenas, y que sería Europa quien los trajo al continente, ya que nada bueno se encontró en el “nuevo mundo”.

²⁰² Cfr. L. Villoro, *Los pueblos indios y el derecho de autonomía*, en *Etnicidad y Derecho. Un diálogo postergado entre los científicos sociales*. Cuadernos Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM, México 1996, p. 123.

Entonces, al existir ya este derecho de la libre autodeterminación en las comunidades indígenas, «*el orden jurídico no puede fundarlo sino sólo reconocerlo*»²⁰³. Siguiendo la argumentación de Luis Villoro sobre este tema, es necesario señalar que las constituciones deben reconocer legalmente el derecho originario de los pueblos indígenas a decidir sobre el modo de organizarse de manera voluntaria y libre. Los pueblos indígenas, después de tantos años de la imposición de formas de gobiernos y modelos económicos que han dañado sus relaciones humanas y les han ido arrebatando los medios de reproducción de sus vidas, reclaman su derecho legítimo para organizar su forma de gobierno y el modo de gestionar los recursos naturales para garantizar la vida colectiva y de la naturaleza. El reconocimiento de este derecho de autonomía, dice Villoro, demuestra que «*es condición del convenio que constituye el Estado nacional como una comunidad política libremente consentida*», a su vez que encuentra una justificación en el derecho internacional vigente y «*se funda en la doctrina de los derechos humanos*»²⁰⁴.

Desde la proclamación de los Derechos Humanos en la Francia burguesa del siglo XVIII se han conquistado otros nuevos derechos, sobre todo de algunos grupos muy vulnerables como las mujeres, los esclavos y los obreros. Esta proclamación se hace desde una forma de pensar occidental, burguesa y siguiendo una lógica única “universal”, pero no por eso dejan de tener una importancia en la construcción de realidades concretas. En la nueva Declaración Universal de los Derechos Humanos por parte de la ONU en 1948, estos derechos siguieron enmarcados en esta única lógica occidental. El presuponer la universalidad de estos Derechos es uno de los principales problemas, sobre todo a la hora de hacerlos valer en las relaciones concretas de los seres humanos, que muchas veces se ven afectadas por el interés de individuar dichos Derechos. Así tenemos que unos cuantos tienen más derechos que unos muchos, o unos todos. El presuponer que por decreto los

²⁰³ Cfr. L. Villoro, *Autonomía y ciudadanía...*, Cit., p. 68.

²⁰⁴ Cfr. L. Villoro, *Los pueblos indios...*, Cit., p. 123.

Derechos Humanos valen para todos es una de las problemáticas más graves en esta materia, debido a que se ven sólo como algo que hay que respetar legalmente.

La concreción de los Derechos Humanos exige una fuerte responsabilidad para las instituciones y organismos que los proclaman y los defienden porque aquellos se encuentran en un diálogo constante con las realidades concretas de cada sociedad y de cada cultura. Estas instituciones y organismos necesitan tener la sensibilidad y la apertura intelectual para poder ver y combatir las incongruencias que la sola proclamación de los Derechos Humanos conlleva. Las culturas indígenas que postulan, desde sus prácticas y relaciones de convivencia, pensamientos alternativos a las culturas occidentales están a favor de dicha concreción de los Derechos Humanos. Estas culturas exigen, defienden y promueven los Derechos Humanos desde sus realidades concretas, es decir, exigen que estos Derechos tengan un rostro y estén sustentados por la interacción con la realidad. Se apropian de estos Derechos desde y con su realidad, por esta razón consideramos que el contexto juega un papel importante en la defensa de aquellos.

El problema de la concreción de los Derechos Humanos se relaciona con la totalidad desde la cual se piensa y se viven estos derechos. Para la cultura occidental la concreción de los Derechos Humanos se funda en la proclamación de una ley o mandato, es decir, parece suficiente conocer dichos derechos, y la buena voluntad y las buenas intenciones de las personas hacen el resto. No basta conocer los derechos, ni bastan las buenas intenciones para que los Derechos Humanos, más que respetados, sean vividos con y en las culturas. No hay un conocimiento real y concreto de las desigualdades sociales, económicas y de género que presentan cada realidad particular y concreta. Se necesita tener conciencia de las características concretas y reales de cada cultura, ya que es desde la experiencia concreta de los excluidos y los discriminados donde los Derechos Humanos deben de

tomar su fuerza y legitimidad. Como dice Luis Villoro: «*La exclusión de los derechos humanos no es general, sino concreta y situada*»²⁰⁵.

Para que dicho formalismo se mantenga y esta única lógica de lectura de los Derechos Humanos se siga aplicando, los más poderosos política y económicamente ejercen su fuerza de coacción en las instituciones y organismos que intentan crear vínculos de diálogo con los pensamientos alternativos que conviven en un mismo territorio y que presentan y dimensionan otras realidades. Por ejemplo, en América Latina, existen naciones que en sus territorios conviven “otras” culturas que combaten, con pensamientos y prácticas alternativas concretas, en contra de estas lógicas únicas y sus formalismos. Estas naciones se han construido a partir de principios liberales que al privilegiar muchas veces el poder económico, no tienen más intereses que la producción y reproducción de capital, siguiendo la única lógica del desarrollo neoliberal, contraria a la lógica de principios políticos diferentes que viven y promueven, por ejemplo, las culturas indígenas que comparten el mismo territorio. Mientras en el estado liberal se privilegian las prácticas humanas que permiten el ejercicio de la libertad individual, en una comunidad indígena todas sus prácticas y relaciones humanas se fundan en el “bien común”. Por eso, son inevitables los enfrentamientos epistemológicos al interno de estas naciones, los cuales se manifiestan en las prácticas sociales concretas.

Estas lógicas únicas occidentales propagan la maldición de su formalismo al enfrentarse con estos pensamientos alternativos, a los cuales se les reprochan que no sean “universales” y que partan de una realidad concreta, olvidándose que los Derechos Humanos se crean a partir de una realidad que se estaba viviendo, y que al “universalizarse” estos derechos se ven seducidos a responder únicamente a las exigencias del marco legal, es decir, el marco legal se vuelve un fin y no un medio, y a este problema le podemos sumar el desconocimiento de los desequilibrios de poder al interno de la sociedad, ya que no es lo mismo (dentro de esta lógica), por ejemplo, los derechos humanos de los

²⁰⁵ Cfr. L. Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir*, Siglo XXI, México 2009, p. 22.

hombres que los derechos humanos de las mujeres, etc. Estos desequilibrios hacen que se mantenga el *status quo*, es decir, violencia, desigualdad, discriminación. Así se clasifica a los movimientos sociales, culturales, de género, obreros, etc., como subversivos y violentos (en sí mismos) cuando exigen el respeto a los Derechos Humanos. Todo grupo y cultura que no respete la lógica única de lectura de estos Derechos, son clasificados como peligroso porque les debaten el poder, no para tomarlo²⁰⁶, sino para proponer otras alternativas más humanas y humanizantes. Estos grupos y culturas viven violentados y amenazados por parte del Estado que institucionalizo la violencia, y es en este contexto donde repensar los modos y formas de “hacer política”, no sólo es una obligación, sino una urgencia.

La maldición del formalismo se nos presenta en el dilema de lo legítimo y lo legal. Lo legal tiene que ver con este formalismo y su maldición, ya que no da espacio a pensamientos alternativos concretos que ayudan a la convivencia y regeneración de valores que humanizan los derechos y postulados. Por eso, lo legítimo tiene que ver con esto precisamente, con la humanización de las prácticas y relaciones que se viven en una sociedad y/o cultura, es decir, con la priorización la vida humana y las condiciones de posibilidad para ella (la naturaleza). Los líderes políticos, por ejemplo, buscan legitimarse y legitimar sus prácticas dentro de un marco legal que respeta más la aplicación de la ley que la dignidad y la vida de un ser humano. En cambio, las culturas indígenas con pensamientos alternativos concretos y humanizantes buscan regenerar el marco legal y jurídico, postulando desde sus cosmovisiones saberes que pueden garantizar los Derechos humanos en sus contextos y hacer que el marco legal responda a una lógica humana y no económica. La formalidad de la ley, mata. He ahí su maldición²⁰⁷.

Pensamientos alternativos desafían al formalismo de este pensamiento occidental, al proponer una nueva lectura de la realidad. Esta confrontación se presenta como un reto, si el reto se

²⁰⁶ Se intenta anular el afán de poder que caracteriza al ser humano en el Estado Liberal y así abrir la alternativa para otro uso del poder, que bien podría resumirse en el lema Zapatista: “Mandar obedeciendo”.

²⁰⁷ Cfr. F. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica 2013.

acepta, el pensamiento avanza porque se abre otras formas de pensar alternativas, a principios epistemológicos otros, particularmente políticos. En las Comunidades indígenas la política tiene como principio rector el “bien común”, que no es sólo un concepto o una idea, sino una serie de prácticas que se manifiestan en la cotidianidad, por ejemplo, en la creación de una economía solidaria y promover procesos productivos que respetan y conservan la naturaleza, en la participación activa de los ciudadanos en la toma de decisiones y formulación de las leyes, etc. Al prevalecer el “bien común” como una práctica que respalda todas las actividades de la comunidad, los Derechos Humanos en esta realidad concreta, presentan otro rostro.

Un ejemplo de estas Comunidades indígenas, donde se prioriza el “bien común”, es la Comunidad indígena de San Francisco Cherán²⁰⁸, que es nuestro caso de estudio. Esta comunidad obtuvo su autonomía como “Nación P’urhépecha” en el 2011 y se rigen por lo que ellos llaman, *Ireta Cherani Anapueri jurámukatecha*, es decir, por “usos y costumbres”. Tanto el pensamiento P’urhépecha, como la normatividad social y política de la comunidad son de tradición oral. Estos elementos se encuentran actuando, conviviendo en y con la realidad, es decir, se contextualizan, se gestan y se regeneran en la vivencia. Esto no quiere decir que se rechace la reflexión escrita de estos elementos, sino que se prioriza la contextualidad, su encarnación o incorporación de éstos en la vida concreta de la comunidad, ya que son parte fundante de sus relaciones cotidianas.

Un elemento fundante de la cosmovisión P’urhépecha es el “ser comunitario” que condiciona cada aspecto o expresión de la vivencia cotidiana y su relación con el ambiente. Y es, precisamente este “ser comunitario”, la piedra angular de la formación política de la comunidad. No se piensa al ser humano como un ser aislado, individuado, sino como un ser comunitario y comunicativo con los demás y con el ambiente al cual pertenece, ya que para el “ser humano P’urhépecha” la relación que se tiene con la naturaleza es vital. Los puntos fundantes de los Derechos Humanos son privilegiar la

²⁰⁸ La Comunidad se encuentra ubicada en el centro-oeste de México, en el estado de Michoacán de Ocampo. Cuenta con una población de 18 mil habitantes (en su mayoría indígenas).

vida humana y las condiciones de posibilidad que hacen factible a ésta (es decir, la naturaleza), y muchas culturas indígenas, y en particular la Comunidad de Cherán, no sólo lo aceptan y promueven en sus prácticas políticas, sino además lo viven y experimentan. Comunidades como Cherán, al comprender las condiciones que hacen posible la vida de todos y todas, no sólo de la comunidad, sino de todas las demás culturas, luchan y resisten contra la imposición de modelos y teorías que violentan estas prácticas que privilegian la vida humana y a la naturaleza. Por eso creemos que la exigencia de respetar los Derechos Humanos tiene que ir más allá de la buena voluntad de las instituciones y organismos que los promueven y defienden, y enraizarse en una realidad concreta, que efectiva y prácticamente realicen estos principios en la vivencia cotidiana de cada cultura y realidad. Por tanto, *«todo derecho puede entenderse como la exigencia de la realización efectiva de un valor»*²⁰⁹.

La autonomía y libre determinación de un pueblo está reconocida por instancias internacionales como la ONU, y que toda nación que forma parte de ella, reconoció previamente estos derechos de los pueblos. Así tenemos que La Carta de las Naciones Unidas establece “el principio de la igualdad de derechos de los pueblos y su derecho a la autodeterminación”, entendiendo por ello la capacidad de un pueblo para decidir libremente sobre su propio estatus político, pero no soberano. La soberanía de los pueblos al interno de un Estado podría producir una disgregación y una falta de unidad, pero esto es algo que muchos pueblos no buscan porque complicaría mucho la comunicación y el trabajo en conjunto, provocando nuevos conflictos no sólo teóricos sino bélicos. Uno de los problemas que se presenta inmediatamente es el relacionado con el concepto de Pueblo²¹⁰ que postula la Carta de la ONU, ya que el concepto no es explicado

²⁰⁹ Cfr. L. Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir*, Siglo XXI, México 2009, p. 74.

²¹⁰ La concepción que se maneja en los convenios y tratados viene a converger, dice Villoro, con las definiciones tradicionales de los antropólogos. Con el término Pueblo debe de identificarse principalmente *«una colectividad que: 1) participa de la unidad de cultura (lengua, creencias básicas comunes, ciertas instituciones sociales propias, formas de vida compartidas, etc.); 2) se reconoce a sí misma como una unidad, es decir, la mayoría de sus miembros se identifican con esa cultura; 3) comparten un proyecto común, es decir, manifiestan la voluntad de continuar como una unidad y*

ampliamente y se puede prestarse a ambigüedades y malentendidos. Dice Villoro, «*la interpretación del “derecho de los pueblos” como “derecho de los estados” no se sostiene. Ignora la distinción entre “pueblo” (comunidad cultural relacionada con el territorio) y “Estado” (sistema de poder soberano sobre uno o varios pueblos) y confunde la autodeterminación con la soberanía política*»²¹¹. La soberanía de un Estado implica independencia de cualquier otro pueblo, lo cual, representaría para estos Estados multiculturales una fragmentación y pérdida de unidad, que Villoro considera un aspecto importante que consiguió crear formalmente el Estado nacional en estas realidades plurales.

El camino hacia la autonomía puede resultar peligroso si se plantea como una disyuntiva entre dos extremos que son: otorgar soberanía política a las comunidades o la integración forzada en un proyecto nacional homogéneo. Ya que considera Villoro que las dos opciones, aunque contrarias, tienen el mismo resultado: «*la destrucción de las culturas minoritarias; la primera por dejarlas aisladas y sin defensa, la segunda, por desintegrarlas*»²¹². El derecho a su autonomía significa “afirmación” de sus formas de vida creados por ellos, y también “apertura” desde sus obras, proyectos y fines hacia otros pueblos con el propósito de crear nuevas formas de asociación comunitarias dentro de un Estado plural. Por tanto, es necesario que la solución sea planteada como una vía de afirmación y apertura que permita la libre asociación política entre las comunidades y los demás miembros del Estado, pero para esto Villoro considera, al igual que el filósofo argentino Ernesto Garzón Valdés²¹³, que debe de existir la aceptación libre y común de un “núcleo de valores” que permita la asociación, lo que es llama “coto vedado”²¹⁴.

compartir el mismo futuro; 4) está relacionada con un territorio geográfico específico». Cfr. L. Villoro, *Los pueblos indios...*, Cit., p. 130.

²¹¹ Ivi, p. 133.

²¹² Ivi, p. 126.

²¹³ Garzón Valdés llama a este núcleo de valores, “coto vedado”, es decir, que los sujetos que se asocian tienen que negociar y ponerse de acuerdo libremente sobre un núcleo de valores “vedado” a discusión que permite su asociación. Cfr. E. Garzón Valdés, *Representación y democracia*, Doxa, Madrid, núm. 6, 1989, pp. 160-162.

²¹⁴ Para un estudio crítico sobre este término se puede consultar el artículo de Josep Aguiló Regla, *Sobre «Representación y Democracia» de Ernesto Garzón Valdés*, Doxa, Madrid, núm. 30, 2007, 32-34.

Las comunidades, por tanto, no buscan separarse del Estado, sino buscan reorganizarlo, y esto abre la posibilidad para formar un Estado Plural. Un convenio voluntario y libre que sirva para formar un Estado Plural tiene que presentar algunas condiciones mínimas para que pueda ser posible, es decir, tienen que aceptarse ciertos principios o valores para que la asociación pueda funcionar y pueda ser libre y justa. Todo asociación tiene como premisa fundante el reconocimiento de los otros como sujetos que pueden participar libre y voluntariamente en ella, además de que esta premisa supone, como lo señala Luis Villoro, cuatro elementos que son necesarios para llevar a cabo este convenio: *«1) el respeto de la vida del otro; 2) la aceptación de su autonomía, en el doble sentido de capacidad de elección conforme a sus propios valores y facultad de ejercer esa elección; 3) la aceptación de una igualdad de condiciones en el diálogo que conduzca al convenio, lo cual incluye el reconocimiento por cada cual de que los demás puedan guiar sus decisiones por sus propios fines y valores y no por los impuestos por otros; 4) por último, para que se den esas condiciones, es necesaria la ausencia de toda coacción entre las partes»*²¹⁵. Si no se dan estas condiciones, será difícil que se logre una asociación libre de imposición, dominación y exclusión de un grupo sobre otro al interno de una cultura, y aún más difícil será una asociación cuando se trata de dos culturas, porque cada una de ellas parte de valores y fines muy particulares que tienen que ser vistos desde su contexto para poder superar las dificultades que se presentan en un diálogo, como pueden ser malentendidos y suposiciones sin fundamentos.

La formación de un Estado Plural tendría que ser resultado de un acto voluntario por parte de todas Comunidades que se autogobiernan y que conviven en el Estado, a diferencia del Estado nación, considerando como fundamento el llamado “núcleo de valores vedado”, ya que *«su reconocimiento permite contar, entre los derechos comunes a todo ciudadano, el derecho a la vida, a la seguridad, a la libertad y a la igualdad de trato»*²¹⁶. Así tenemos que la autonomía es uno de

²¹⁵ Cfr. L. Villoro, *Autonomía y ciudadanía...*, Cit., p. 67.

²¹⁶ Cfr. L. Villoro, *Autonomía y ciudadanía...*, Cit., p. 75.

los elementos fundantes de este Estado Plural que garantizaría el mantenimiento de la identidad, y que tendrá que crear este “núcleo de valores” que le permitirá estar abierto a la crítica interna y externa por otros Estados y/o culturas, permitiendo la trascendencia de las diferencias entre ellos y ellas en realidades sociales y políticas más amplias, para crear espacios de comunicación y de diálogo entre todos. Esta constitución del Estado Plural lo haría más rico y diverso, por tener una riqueza de raíces, de historias, de saberes y conocimientos, de lenguajes y formas de vida, etc.

El Estado Plural tendría que saber administrar o coordinar ciertas prácticas sociales y culturales para garantizar la autonomía, la diversidad y el respeto a la vida de las culturas o pueblos que lo conforman. Para ello el Estado Plural debe de hacerse cargo de la educación en clave intercultural, para garantizar la presencia de todas las visiones culturales en la formación de los seres humanos; así como garantizar la libertad religiosa y la difusión de las lenguas presentes en el Estado, utilizando una lengua predominante para uso administrativo. El control del territorio por parte de las culturas indígenas es importante porque no consiste sólo en la posesión de la “tierra” sino que abarca y significa más cosas para estas comunidades: *«no es solamente la tierra que se posee y es objeto de pastoreo o de labranza, también incluye otros espacios naturaleza, los bosques, los montes, algunos de ellos sagrados, los ríos, los desiertos»*²¹⁷. Todos estos elementos forman parte de su cultura y tienen una relación vital y sagrada con ellos. Por eso, los elementos aquí presentados sirven para vislumbrar una alternativa a los Estados nación y redefinir, resignificar y construir Estados más humanos donde quepan todos y todas, y poder acabar con toda práctica colonialista, formas de discriminación y exclusión, guerras y actos violentos, en fin, con todos los males que deshumanizan al ser humano y su realidad, es tiempo de los Estados Plurales.

²¹⁷ Pensamientos expresados por los miembros del Concejo Mayor de Cherán.

CAPITULO 4. LA VISIÓN POLÍTICA DE LA NACIÓN P'URHÉPECHA DE CHERÁN

La comunidad indígena de San Francisco Cherán, que se encuentra en el centro-oeste de México, en el estado de Michoacán de Ocampo, con una población de 18 mil personas (mayormente indígenas)²¹⁸, se rebeló contra los diferentes intereses económicos y políticos que ponían en peligro la sobrevivencia de la comunidad, iniciando una lucha legal que la llevo a obtener su autonomía como “Nación P’urhépecha”²¹⁹ en el año 2011. Antes de esta fecha en la comunidad las condiciones de posibilidad para la reproducción de la vida se redujeron a las mínimas, obligando a las personas de la comunidad a rebelarse para recuperar dichas condiciones de posibilidad, para después continuar su lucha en el plano legal, y así obtener su autonomía, instaurando un gobierno por “Usos y costumbres”.

Antes de comenzar a desarrollar esta parte del trabajo es importante señalar algunas cosas. La primero por considerar es que la “palabra” para la Comunidad de Cherán tiene un lugar privilegiado, más que los documentos escritos, y esto porque, más allá de que sea el principal medio de comunicación, con ella se consolidan compromisos, no sólo sociales y de trabajo, sino compromisos vivenciales que expresan el pensar y el sentir sincero de las personas, basados en el honor y el valor de la “palabra”. Los documentos escritos tienen importancia en la Comunidad pero muchas veces son desconocidos por quien los escribe, y esto no pasa con la palabra que tiene como fundamento y testimonio las acciones de la persona, la vida misma de quien la pronuncia, es decir, por hechos concretos.

²¹⁸ Según cifras del 2010 del Instituto Nacional de Estadísticas y Geografía (INEGI).

²¹⁹ Se autonombran “Nación” según la “Carta de principios de la nacionalidad P’urhépecha de Michoacán, México: *Ireta P’orhécheri-juchari Uinapekua*”, emitida por la Organización Nación P’urhépecha (en adelante ONP), en la que participaron todas las comunidades de la región.

Y la segunda consideración, tiene relación con lo señalado con anterioridad. Que al tener la palabra un lugar privilegiado en la Comunidad fue difícil encontrar escritos o documentos que nos sirvieran para la investigación sobre su Pensamiento como comunidad P'hurépecha, y esto debido a que los conocimientos y saberes se siguen transmitiendo de forma oral. A su vez, nos resultó difícil encontrar por escrito sus reflexiones, pensamientos, ideas y saberes políticos que nos ayudaran a entender su actual proceso transformador. Por estos motivos, las principales fuentes utilizadas en esta investigación son el Plan de Desarrollo Municipal de Cherán del periodo 2012-2015 y los informes del Gobierno Comunal, que dan fe y testimonio de su digna forma de vivir y su modo de hacer política. Después de estas consideraciones comenzamos nuestro trabajo contextualizando el tema que nos ocupa.

4.1. Antecedentes y Contexto de la Comunidad de Cherán.

La Comunidad de Cherán se encuentra localizada al noroeste del Estado de Michoacán, en la región de la llamada meseta purépecha, la cual se encuentra en un área aproximada de 6,000 km² ubicada en la parte norte del centro del Estado. Esta región es llamada *P'orhépecho* o *Puhépecherhu*, que significa “lugar donde viven los purhé”. Antes de la llegada de los españoles a la región, ésta era dominada por el “Imperio” Tarasco desde aproximadamente el siglo XI d.C., formado, según algunas hipótesis, por pobladores de la zona y de otras culturas que llegaron del norte de México. Los Tarascos, fuertes guerreros, no fueron dominados nunca por los Aztecas, pero si por los españoles, a los cuales al inicio de su encuentro no opusieron mucha resistencia. Cherán, que significa “lugar de tepalcates”, precede la formación del “Imperio” Tarasco, ya que es uno de los primeros asentamientos humanos en la región, el cual fue conquistado por los españoles en 1533. Es importante hacer notar que el término *P'urhépecha* aparece a fines de la colonia española, el cual podría significar “gente común” o “ser comuneros”²²⁰. La estudiosa Ivy Jacaranda Jasso considera que el uso del término es reciente y que «*aparece como un ser que se reivindica contra el pasado de colonización y exploración, y no necesariamente como campesino comunero*»²²¹, como lo afirma el antropólogo social Luis Vázquez León.

La comunidades P'urhépechas de la región tienen una larga historia de luchas contra la explotación y depredación de sus recursos naturales, en particular de sus bosques, por parte del Gobierno del Estado y de las transnacionales. Las prácticas integracionistas aplicadas por parte del Estado mexicano no funcionaron y lo que provocaron fue crear una unión más fuerte entre las comunidades de la región que ejercieron presión al Gobierno exigiendo la participación y consulta

²²⁰ Para profundizar sobre el tema se puede consultar Cfr. L. Vázquez León, *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, CONACULTA, México 1992.

²²¹ Cfr. I. J. Jasso Martínez, *La presentación de las identidades étnicas en espacios interculturales: La población Purépecha de Michoacán*, Intercultural Communication Studies XXI: 1, México 2012, p. 25.

del uso y explotación de sus recursos naturales. El surgimiento de varias asociaciones P'hurépechas para exigir su reconocimiento y mejores condiciones de vida para las comunidades²²², así como de varias organizaciones, que entre polémicas y rompimientos entre ellas, hicieron que el gobierno cediera a estas demandas y se propuso, con el gobierno de Lázaro Cárdenas Batel (2002-2008), la formulación de una ley indígena en el Estado de Michoacán. Esta ley ha durado muchos años detenida en el congreso del Estado para ser discutida y aprobada por los legisladores, pero en este tiempo de espera se logró crear la Secretaria de Pueblos Indígenas (SPI), que desafortunadamente en fechas recientes fue eliminada, en los mismos días que policías estatales y federales atacaron a la comunidad indígena de Arantepacua²²³ que estaba en diálogo con las autoridades para resolver un conflicto agrario en la región²²⁴.

El camino de lucha y resistencia que han emprendido las comunidades P'hurépechas ha sido largo y muy duro para los pobladores, quienes lo único que exigen es tener el poder de decidir por sus vidas y por las condiciones en las que quieren vivir. La comunidad de Cherán es un referente de lucha por los intereses de las comunidades P'hurépechas e indígenas, no sólo por su pasado sino por lo que ha conseguido hasta ahora, además por haber tenido lugar ahí en 1992 el primer Encuentro de Comunidades indígenas de Michoacán, donde comienzan agruparse las comunidades para proponer y comenzar hacer cambios sustanciales en materia jurídica y política en el Estado.

La comunidad de Cherán se declara autónoma en 2011, entendiendo por ello la libre autodeterminación como un derecho político fundamental para decidir libremente sobre el desarrollo económica, social y cultural, y que gracias al artículo 2º de la constitución Política de los Estados

²²² Entre estas asociaciones están la Asociación de Profesionistas de Zacan, la Federación de Profesionistas P'hurépechas, el Comité de Pueblos P'hurépechas por los Cinco Puntos, la Organización Camino del pueblo, etc.

²²³ Comunidad localizada en el centro-occidente del Estado de Michoacán, en la Meseta Purépecha, y que forma parte del municipio de Nahuatzen.

²²⁴ Consultarse el artículo de David Pavón-Cuéllar, *¿Por qué murieron los comuneros de Arantepacua?*, <http://michoacantrespuntocero.com/por-que-murieron-los-comuneros-de-arantepacua/>

Unidos Mexicanos²²⁵ y al 3° de la declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas²²⁶, logra dicha autonomía después de una larga lucha jurídica que fue llevada hasta la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Otros pactos internacionales²²⁷ firmados y aceptados por el Estado mexicano, permitieron que Cherán, así como otras comunidades²²⁸, logaran no sólo su autonomía sino resignificar el pacto nacional desde el ejercicio pleno de sus derechos como pueblos y comunidades indígenas. Esta propuesta de Cherán de resignificación del pacto nacional nos hace ver que no busca aislarse o separarse del Estado, sino que busca redimensionarlo desde sus prácticas políticas y forma de gobierno, haciendo notar que la autonomía de las comunidades indígenas no está en conflicto con la unión que pretende el Estado, siempre y cuando se tomen en consideración su participación en la conformación del proyecto de Estado.

La rebelión de Cherán, como vimos, no fue improvisada ni respondió a un acto de desobediencia civil, responde al hartazgo de la Comunidad por la histórica e *«inadecuada representación y gestión de su gobierno local, establecido de acuerdo con las bases del sistema político electoral instituido por el Estado mexicano, como fórmula homogénea para un país con alta diversidad cultural»*²²⁹. El sistema electoral y los partidos políticos sólo trajeron a la Comunidad discordias y peleas entre sus miembros, así como la creación de grupos de poder que poco a poco se fueron posicionando para apoderarse de los recursos naturales, ya que el territorio es muy rico en maderas como el oyamel, el pino y el encino. El bosque que rodea la Comunidad, dicen sus pobladores, es *«el punto central de nuestro sistema de vida, de nuestro sentido y apuesta de ser en*

²²⁵ No citare todo el artículo, pero si la parte que hace referencia a este punto: Artículo 2. La Nación Mexicana es única e indivisible...El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.

²²⁶ Artículo 3: Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.

²²⁷ El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos en su artículo 1 trata el tema de la autodeterminación, así como el artículo 1 del Pacto internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Los artículos 2 y 3 del Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países independientes Número 169.

²²⁸ Entre ellas están: La Comunidad náhuatl de Ostula en Michoacán, la Comunidad mixteca, náhuatl y mestiza de San Luis Acatlán en Guerrero, La Comunidad P'hurépecha de Pichataro Michoacán; entre otras.

²²⁹ Plan de desarrollo municipal 2012-2015 de la Comunidad de San Francisco Cherán, p. 3.

el mundo»²³⁰, porque es el bosque quien les da las condiciones de posibilidad para vivir; pero también representa una fuente de ingresos porque trabajan moderadamente la madera y la resina.

El hecho emblemático de su rebelión en abril del 2011 fue cuando un grupo de mujeres impidió el paso de un grupo de camiones cargados de madera, producto de la sobre explotación de este recurso por parte de grupos armados y en complicidad con autoridades locales, que desde hace tiempo lo venían haciendo y que se había incrementado por esas fechas. Las mujeres de la comunidad salieron de sus casas con palos y piedras a detener al grupo de personas que transportaban la madera e inmediatamente después toda la comunidad salió en su ayuda. Desde ese momento se formaron barricadas en las entradas de la comunidad para impedir que el grupo armado regresara y para tener el control de su territorio. En estas barricadas se encendieron “fogatas”²³¹ principalmente en las noches para soportar las inclemencias del frío, pero es precisamente ahí, delante del fuego, que los miembros de la comunidad discutieron y debatieron para empezar a consolidar su proyecto de autonomía y forma de vida presente y futura.

Una de las propuestas de Cherán es transformar los mecanismos de representatividad política y de gestión de los recursos desde su identidad, sus tradiciones, cosmovisión y características socio-culturales, es decir, por “Usos y Costumbres”. Para esto, la Comunidad es el principio rector para la implementación de una nueva forma de representatividad política como de la gestión de los recursos. La ruta metodológica que siguió la comunidad de Cherán para comenzar a construir su proyecto se basa, primero, en la afirmación y realización de su “sueño como comunidad”, es decir, “el sueño ideal sobre la vida de su comunidad”. Es decir, como ellos lo definen, hay que *«pasar por las reflexiones de viabilidad y factibilidad de este último (del sueño ideal), que se define nuestro sueño más viable, más probable si logramos tomar las decisiones adecuadas y contamos con los recursos internos y estímulos externos adecuado para consolidar los procesos necesarios para*

²³⁰ Ivi, p. 3.

²³¹ La fogata o “parangua” representa el espacio donde las personas mayores dialogaban con los demás miembros de la familia, y donde se cuentan las historias de la comunidad y se dan consejos para la vida.

realizarlo»²³². Y en segundo lugar, realizar un diagnóstico de las condiciones en las cuales se encuentra la Comunidad para poder concretar dicho proyecto, considerando sus fortalezas y debilidades. A la luz de la consideración de estos últimos elementos, la Comunidad analiza los problemas que tiene que enfrentar para poder concretar y materializar su sueño, sea a un mediano y un largo plazo.

Para realizar un diagnóstico real sobre las condiciones buenas y males de la comunidad, así como de las visiones y sueños a concretar por ésta, se implementaron Talleres Comunitarios en las cuatro zonas o barrios²³³ de Cherán, en donde participaron todos los miembros de la comunidad, coordinados por un equipo responsable. En estos Talleres se buscaban identificar todos los problemas, urgentes como a largo plazo, de la comunidad, así como se buscó proponer alternativas a dichos problemas de una forma práctica y participativa. Los Talleres sirvieron y sirven para diseñar y poner la mira en la vía para materializar en la vida del pueblo el sueño que tiene la Comunidad. En estos Talleres se identificaron como problemas urgentes: la inseguridad, la imposición de un forma de gobierno que iba en contra de los intereses comunitarios, la desintegración familiar y la pérdida de unión en la Comunidad, la pérdida de su cosmovisión como pueblo P'hurépecha, la falta de atención a los problemas de salud, la sobreexplotación de los recursos naturales, el imposición de un modelo educativo que no respeta su identidad como P'hurépechas, la pérdida de sus propios cultivos, pérdida de su gastronomía, el problema de la emigración y la falta de espacios creativos para jóvenes y niños.

El proyecto de Comunidad de Cherán, al considerar seriamente todos los elementos problemáticos que presenta su contexto, se propone afrontar los problemas más urgentes para intentar dar soluciones siempre en función de los intereses de la Comunidad, por ejemplo, el uso de

²³² Plan de desarrollo municipal 2012-2015 de la Comunidad de San Francisco Cherán, p. 4.

²³³ «El Barrio, que significa Calpulli en náhuatl y anapu o uapatsikua en P'hurépecha) constituye desde la época prehispánica una unidad política, administrativa, fiscal, militar, religiosa, familiar, residencial, social, cultural, económica y laboral propia de la organización de los pueblos indígenas que han mantenido formas distintivas de ser y vivir, aunque las mismas hayan variado desde la época prehispánica o novohispana». Plan de desarrollo municipal 2012-2015 de la Comunidad de San Francisco Cherán, p. 42.

los recursos naturales es en favor y beneficio de la Comunidad. El problema de la seguridad también fue un problema urgente por resolver, ya que la corrupción del anterior gobierno, en conjunto con los partidos políticos y su complicidad con el crimen, provocaron que los robos, los secuestros, las extorsiones e injusticias se incrementaran. La creación de una policía comunitaria, conformada por miembros de la Comunidad, hice que, no sólo estos problemas disminuyeran, sino que prácticamente desaparecieran en la Comunidad. Los miembros de la Comunidad acompañaron este proceso de seguridad estimulando la participación de la población y haciéndola conciente de su corresponsabilidad. El tema de la transformación de los mecanismos de representatividad política partidista por una política comunitaria y plural, lo trataremos en los siguientes apartados, por el momento nos ocuparemos de cómo intenta gestionar sus recursos naturales la Comunidad siguiendo sus principios como Pueblo P'hurépecha, ya que la decisión definitiva para poner en marcha su rebelión se debió en gran parte al problema del saqueo y destrucción de sus bosques por ser sagrados y posibilitar la vida en Comunidad.

El uso de los recursos naturales por parte de la Comunidad se hace en función del valor que representa para todos sus miembros, la vida humana y la vida de la naturaleza, porque todos estos elementos son condicionantes para la reproducción de la vida de la Comunidad y de la vida del ecosistema. Sus intereses en el uso de los recursos naturales no siguen la lógica mercantil-deshumanizante que considera todas cosas una mercancía, sino una lógica humanizante y Comunitaria. El gobierno del Estado con algunas empresas nacionales y extranjeras, intentaron proyectar para la zona, en la cual se encuentra la Comunidad de Cherán, un modelo de desarrollo sustentable para la elaboración de productos agroalimentarios y la explotación de los recursos naturales para su exportación, lo cual implicaba la destrucción de los bosques para instalar los cultivos y el uso de ríos exclusivamente para generar energía y la producción de las mercancías. Este proyecto obviamente, desde la visión y consideraciones de la Comunidad, no respondía, no sólo a las necesidades y proyectos que ella se propone realizar, sino que daña las condiciones que

posibilitan la vida de la Comunidad, y por esta razón son rechazados. También es importante mencionar que los miembros de la Comunidad no participaron en la discusión y aprobación de este modelo de desarrollo, que además beneficiaba sólo a unos cuantos empresarios y a las autoridades.

El plan de desarrollo de Cherán tiene como base su afirmación como Comunidad: *«la vocación de nuestros pueblos debe estar centrada en la recuperación de nuestra producción para la soberanía comunitaria»*²³⁴. Esto que promulgaron en su proyecto de desarrollo del periodo de gobierno de 2012-2015, hasta la fecha lo han estado construyendo y ensayando, con muy buenos resultado, ya que han logrado conformar dos empresas comunitarias, como son el vivero y la resinera que, además de haber traído beneficios directos a la comunidad, protegen la naturaleza haciendo un uso respetuoso y racional de ella. Este uso racional de la naturaleza se funda en la sustentabilidad de su elemento fundante, es decir, la vida, ya que sin la vida no hay racionalidad alguna. Otro logro importante de Cherán es el hecho de haberse convertido en el primer municipio de México en no producir basura al promover una cultura del reciclaje, lo cual demuestra su compromiso real con la sustentabilidad de la vida en general.

El compromiso y proyectos de Cherán por la vida en general, no se limitan a su comunidad, ya que no han roto lazos de diálogo e intercambio, sea con el Estado que con las otras comunidades de la región. Cherán es un referente de lucha, de cambio y creación de alternativas para toda la región, dice la Comunidad: *«Nuestra lucha ha sido y será por los sujetos de nuestra historia. La justicia para nuestras comunidades empezará por respetar las decisiones que tomemos, siempre con base en la identidad y ser purépecha. Es un compromiso de nuestra comunidad el lograr la unión y solidaridad no sólo dentro de Cherán, sino con nuestras comunidades vecinas de hermanos y hermanas»*²³⁵. Y para ello implementan su propia forma de gobierno, rechazando la forma impuesta por el Estado, así como eliminando todos los partidos políticos en la Comunidad. Por esto y más,

²³⁴ Ivi, p. 7.

²³⁵ Ibíd.

Cherán busca ser «*testimonio innegable de trabajo comunitario por la vida digna y justa de sus habitantes, logrando sentar las bases de la recuperación de nuestro tejido comunitario, en plena armonía de nuestro ser indígena con la madre tierra*»²³⁶.

²³⁶ Ivi, p. 11.

4.2. Ideas y valores políticos de Cherán: Haciendo comunidad.

Para hacer Comunidad, Cherán implementará una serie de acciones que se fundaran en su cosmovisión y valores, además de los tratados y acuerdos nacionales e internacionales que sostienen el ideal de una comunidad humana libre, igualitaria y justa. Se necesitan acciones conjuntas y solidarias de todos los pueblos del mundo para que poco a poco se vayan acercando a este ideal que tiene origen en la vida concreta de todos los seres humanos. Por esta razón, Cherán no rechaza la herencia cultural de origen europeo, sino que trabaja con esta compleja relación de herencias, enriqueciendo y dinamizando su proceso cultural como comunidad. Al tomar conciencia de la combinación y mezcla de los elementos de estas herencias, Cherán configura un proceso de diálogo intercultural que crítica y selecciona lo mejor de ambas herencias siempre por el bien de la Comunidad. Así tenemos que no rechazan los avances científicos y tecnológicos por el siempre hecho de haber sido creados en Occidente, sino lo que rechazan es el mal uso que se hace de ellos para dañar la vida humana y la vida de la naturaleza.

Los elementos que la Comunidad de Cherán busca preservar, al tomar conciencia de sus condiciones y limitaciones, son: *«una cosmovisión no antropocéntrica, que implica un sistema de valoración y respeto al entorno y a otras formas de vida comunitaria; la prevalencia de prácticas colectivas; rituales llenos de simbolismos que expresan elementos de su cosmovisión, de su origen, de su historia y de sus formas de vida comunitaria; conciencia de una identidad étnica y cultural sustentable en el reconocimiento de su origen y una forma de proyecto de vida comunes, así como un sentido de pertenencia comunitaria; la conservación de hábitos de convivencia cotidiana y establecimiento de lazos relacionales que re-significan y sustentan la vida comunitaria; algunos elementos de la vestimenta, algunas reminiscencias de la lengua P'hurépecha, el cultivo y consumo extensivo del maíz y sus derivados, la preservación de algunas formas de medicina tradicional, básicamente la fitoterapia y los partos atendidos por mujeres médicas tradicionales; gastronomía*

*tradicional y música tradicional regional»*²³⁷. Para poder realizar este proyecto y poder resolver los problemas de la Comunidad, son necesarios un conjunto de principios que configuren y determinen las líneas de estrategias y programas para realizarlos.

Para poder materializar el ideal comunitario, la Comunidad se apoya en principios políticos transversales, es decir, principios que permiten reducir la distancia entre su aspiración, su ideal y las condiciones concretas que permitan la realización de su proyecto a corto y largo plazo. *«Las políticas que seguiremos para consolidar el caminar comunitario hacia una vida mejor están basadas en la resistencia y persistencia del sueño de esa vida justa y digna para nuestro pueblo. Los principios transversales que permiten fundar la estructura de las líneas de estrategias y programas para realizar su plan de desarrollo, tienen como base la búsqueda de una vida en equilibrio con el entorno, principio fundante en la cosmovisión comunitaria de Cherán»*²³⁸. Por tanto, cualquier práctica de las personas de la Comunidad estará condicionada por estos principios transversales que encuentran sustento en este deseo de una vida digna, justa y en equilibrio con el entorno. Los principios transversales pueden considerarse esenciales o vitales, no sólo para darle sentido a la Comunidad, sino para permitir la existencia de ésta. Estos principios transversales son: La identidad (el ser P'hurépecha), la cultura de la tolerancia y de paz, la equidad de género, el diálogo generacional, la oralidad como forma de conservar y transmitir su historia, el valor de la palabra y la gobernabilidad comunitaria. Todos estos principios son esenciales para la creación del proyecto transformador de Cherán, pero nos concentraremos en el tema de la identidad y la gobernabilidad porque consideramos que estos dos elementos son interdependientes y tienen más peso para la comunidad, además de que son parte fundante de nuestro proyecto de investigación.

El principio de la identidad o el ser P'hurépecha está marcado por lo que consideramos un sentimiento comunitaria, un “sentirse parte de...”, entendiendo esto como una forma de habitar este

²³⁷ Ivi, p. 41.

²³⁸ Ivi, p. 58.

mundo en armonía y respeto con el entorno. Este es un elemento fundante de la cosmovisión P'urhépecha que condiciona cada aspecto o expresión de la vivencia cotidiana y su relación con el ambiente. Y es, precisamente este “sentirse parte de...” o “ser comunitario”, la piedra angular de la formación política de la comunidad. No se piensa al ser humano como un ser aislado, individuado, sino como un ser comunitario y comunicativo con los demás y con el ambiente al cual pertenece, ya que para el “ser humano P'urhépecha” la relación que se tiene con la naturaleza es vital.

Este “sentirse parte de...”, no es un simple razonamiento al cual llegaron por procedimientos lógicos, sino que nace del “corazón”, un elemento importante en la vida del ser humano para la creación de conocimientos y saberes. La Comunidad afirma: «*El corazón del P'hurépecha tiene en su latir la esperanza de lograr una vida en armonía y respeto con la tierra*»²³⁹. El “corazón” simboliza para la comunidad la compleja relación del ser humano y el contexto, que se revela en su sentir y su pensar, es decir, en la capacidad del ser humano de dar respuesta a los problemas que presenta la vida que construye viviendo. Por tanto, el sentir P'hurépecha rechaza cualquier racionalidad individualista que intente romper con cualquier valor y práctica comunitaria.

Ser parte de la comunidad tiene un significado esencial para vivir y hacer política. La expresión *Cherani ireta anapu iréti*²⁴⁰ significa ser “ciudadano de la comunidad de Cherán”, que designa la identidad y pertenencia a la comunidad. Esta es la primera de las instancias de la democracia participativa²⁴¹ que permiten al ciudadano de la comunidad ser parte del proceso de representación y toma de decisiones. Entonces, un “iréti” es un “ciudadano de la comunidad” que tiene obligaciones y derechos, respetando las normas de la comunidad, llamadas *Jurámukatecha*, así como la concreción y aplicación de éstas en las instituciones de gobierno, llamadas *Jurámukuecha*.

²³⁹ Ivi, p. 59.

²⁴⁰ La expresión *iretikuarhu uératini* que significa “desde la pertenencia y ciudadanía comunitaria”, se utiliza para referirse al mismo carácter de pertenencia a la comunidad.

²⁴¹ Para este propósito la comunidad recurre a lo que llaman: *Iréteri jurámukua xanátakuecha*, es decir, “Las instancias y procedimientos de nombramientos, representación y toma de decisiones de la comunidad”.

Al ser considerado un “*iréti*”, por autoidentificarse y autoadscribirse con el “ser comunitario P’urhépecha”, seguir y cumplir sus obligaciones y preceptos, se puede gozar de derechos como la posesión, uso y usufructo de los bienes de la comunidad (tierras, aguas, bosques y otros) pero siempre para el bien común.

Sustancialmente un “*iréti*” (*ireticha* en plural) es la persona “originaria o que vive y hace comunidad”. El “*iréti*”, hombre o mujer, cobra plenitud de su investidura (tiene voz y voto) como “ciudadano de la comunidad” cuando se convierte en jefe o jefa de familia. El matrimonio es *«considerado como una institución social de realización de las personas, porque comienzan a adquirir responsabilidades, obligaciones y por ende derechos»*²⁴². La participación directa del “*iréti*” en la comunidad comienza en las reuniones con los vecinos en las esquinas de la cuadra o manzana en que vive. Así, el término *irhétikuarhu uératini* *«indica que la participación comienza desde la investidura o calidad de comunero o ciudadano P’urhépecha adscrita a nuestra comunidad de Cherán»*²⁴³. Es decir, el ser comunitario da sentido a todo este gran proyecto de vida comunitaria. Por ejemplo, el gobierno está organizado de forma comunitaria y privilegia las reglas o normas para dirimir, mediar y armonizar las controversias internas de carácter colectivo, familiares y personales en la comunidad.

La reconstrucción del tejido social comunitario es prioritaria para Cherán y su proyecto de un Buen gobierno comunitario, así entre sus estrategias para llevar a cabo este proyecto se encuentran entre otros: Reconstruir la unidad familiar, el fortalecimiento de una educación para la sustentabilidad de la vida, fomentar la identidad y valores de la comunidad, el impulso de una economía comunitaria equitativa y solidaria, erradicar la pobreza y garantizar la seguridad alimentaria, evitar la contaminación de la tierra, la incorporación de tecnologías a procesos productivos que apunten a la reproducción de la vida comunitaria, etc., El compromiso de la

²⁴² Ivi, p. 64.

²⁴³ *Ibid.*

comunidad de Cherán con la vida, demuestra su clara toma de posición en la lucha contra cualquier práctica y principio de daño sus relaciones y valores comunitarios. Este compromiso con la vida lo manifiestan en su “ser comunitario”, y por esto, todo plan de desarrollo con principios neoliberales, extractivistas e individualistas es rechazado por ignorar el contexto material y formal de la realidad concreta de la comunidad.

No basta tener conciencia de los problemas y analizarlos para que desaparezcan, se necesitan acciones concretas y contextualizadas, y Cherán es la muestra de que las cosas se pueden revertir y cambiar. Y que mejor manera de demostrar su conocimiento, valores, sensibilidad y pensamiento que materializándolos en su forma de vivir. Los “*Ireticha*” recuperaron sus espacios, dejaron escuchar su voz y superaron su supuesta invisibilidad para posibilitar la vida que sus ancestros les dejaron a su cuidado.

4.3. El buen gobierno de Cherán K'eri.

Para llevar a cabo su sueño como una comunidad justa y digna, viviendo en armonía y respeto con el entorno, se consolida el Buen gobierno de Cherán, que busca crear las condiciones de posibilidad para realizar un trabajo auténtico por el bien de todos y todas, asumiendo el compromiso de servir a la Comunidad. La conformación del Buen gobierno es el punto de apoyo del proyecto transformador de Cherán en el cual todos participan y son parte de éste. El Buen gobierno de Cherán es el pueblo y para el pueblo, por este motivo no se excluye ni discrimina a ningún miembro de la comunidad, salvo que haya atentado contra el bien de la comunidad o haya causado un daño irreparable. El Buen gobierno se apoya en lo que los cheranenses llaman *Iretarhu anapu jurámukatecha*, es decir, por “usos y costumbres” o “sistema normativo interno” de la comunidad, que tiene la característica de ser de tradición oral. Los componentes del pensamiento P'hurépecha son de tradición oral, dificultando un poco la investigación, pero resaltando el valor que tiene la palabra para estos Pueblos Originarios, ya que mientras en la cultura Occidental los pensamientos y saberes escritos tienen mayor peso, para las Comunidades P'hurépechas la oralidad tiene mayor valor para conservar y transmitir el saber y el conocimiento. ¿Qué cosa son y qué representan los “usos y costumbres” para la Comunidad de Cherán?

En el pensamiento P'hurépecha, los “usos y costumbres” están presentes en la vida cotidiana de la Comunidad, y por este motivo es muy difícil dar una definición exacta de dichas prácticas, por tal motivo reproducimos lo que denomina Cherán como *Ireta Cherani Anapueri jurámukatecha*, es decir, “usos y costumbres de nuestra comunidad de Cherán”: «*son aquellos elementos de normatividad P'urhépecha, que rigen todos los aspectos de la convivencia social y política, es decir, las reglas que determinan el actuar de los comuneros en lo personal, familiar y en la vida social comunitaria; normas y principios que dirimen las controversias internas de carácter colectivo, familiares y personales; reglas que sustentan las instituciones políticas, sociales,*

económicas y culturales de la comunidad; normas que establecen los procedimientos para la toma de decisiones y nombramiento para los cargos y responsabilidades; y principios que orientan los juicios de valoración ante los intereses a resolver, mediar y armonizar entre los habitantes de la comunidad. Conocimiento vivencial de tradición oral, cuya postulación como “sistema normativo interno”, “Jurámukatecha”, tiene su base cultural, histórica y filosófica dentro de nuestro gobierno interno, cuya autonomía debe ser reconocida jurídica, política y socialmente»²⁴⁴.

Como vemos y podemos comprender los “usos y costumbres” tienen una riqueza de significados y de elementos que nos permiten ver cómo están presentes en toda práctica de la vida concreta de los miembros de la Comunidad, ya que este conocimiento es vivencial y, por tanto, busca proteger lo que lo funda, es decir, la vida. El Buen gobierno comunitario, al tener como uno de sus principios rectores la protección y respeto de la vida de la Comunidad y de la naturaleza, busca crear los espacios y medios para que este conocimiento vivencial pueda desarrollarse y conservarse, por este motivo fortalece las instituciones democráticas y educativas. Estas dos instancias encausan este conocimiento que se piensa, se enseña, se crea y recrea en la vida cotidiana de la comunidad. Por esta razón, tenemos que la escuela no tiene la exclusiva en la enseñanza y transmisión de saberes y conocimientos, como sucede en la cultura moderna-occidental, ya que lo que se busca es que todos estos saberes estén siempre a prueba en la convivencia, en la cotidianidad, para que siempre tengan la posibilidad de reconfigurarse y reconstruirse según las prioridades y necesidades de la Comunidad.

Para el pensamiento P’hurépecha el gobierno comunal posee un núcleo de elementos, llamados *ninióta* o *iarhini*, que estructuran y fundamentan la construcción de instituciones que sostienen al gobierno comunal, estos elementos son:

a) «*La concepción y práctica de la jurámukua xanátakuecha- Los procedimientos para los nombramientos (elección) y toma de decisiones.*

²⁴⁴ *Ibíd.*

b) *La concepción y práctica de la jurámukua jánaskakuecha- Los principios y valores del pensamiento o cosmovisión P’urhépecha que fundamentan el gobierno tradicional indígena.*

c) *La concepción y práctica de la jurámukua kantsákata- La estructura y sus instituciones de gobierno de la comunidad »²⁴⁵.*

Este núcleo de elementos permite la creación de una democracia participativa que corresponda con la formación de un Buen gobierno comunal. Las instancias y procedimientos de nombramientos (elección), representación y toma de decisiones de la comunidad, llamados en su lengua *Iréteri jurámukua xanátakuecha*, se articulan en cuatro instancias que permiten que la representatividad y toma de decisiones se hagan con responsabilidad y compromiso por el Bien de la Comunidad, estas instancias son: 1) *Iretikuarhu uératini* – desde la pertenencia y ciudadanía comunitaria; 2) *Irénarhikuarhu uératini* – desde la adscripción política del barrio; 3) *K’eri jánaskatichani jingoni* – desde el Concejo Mayor de Gobierno Comunal; y 4) *K’eri tánguarikuarhu uératini* – desde la Asamblea de la comunidad.

La primera instancia, llamada *Iretikuarhu uératini*, de participación por parte de los miembros de la Comunidad para la formación y toma de decisiones del gobierno, se refiere al hecho de “pertenecer” y ser ciudadano de Cherán, es decir, el ser considerado un “*Iréti*”. Como ya lo habíamos expuesto con anterioridad, un “*Iréti*” es un hombre o mujer que “pertenece a la Comunidad, no sólo por nacimiento, sino por identificarse y comprometerse con ella respetando sus normas o reglas, las llamadas *jurámukatecha* y sus *jurámukuecha*, es decir, las instituciones del gobierno comunal. El punto importante del concepto de “*Iréti*” no recae exclusivamente en el ser humano P’hurépecha, sino en la relación que éste tiene con su contexto, con su “pertenecer a” la Comunidad, no sólo humana sino natural, ya que se piensa y se concibe al ser humano primordialmente como un ser que “pertenece a...”, y no como un ser “dominador de...”, como se

²⁴⁵ Ivi, p. 63.

concibe y se piensa desde la modernidad. Entonces, el “pertener a...” obliga y compromete al “*Ireti*” a responsabilizarse con y por la Comunidad, así como asumir la gran responsabilidad de preservar las condiciones que posibilitan la vida de aquella, es decir, la Naturaleza. Por esto, el “*Ireti*” es el elemento fundante de la Comunidad y de su forma de gobierno, y donde recae toda la responsabilidad para concretar el proyecto de vida de Cherán.

La segunda instancia en el proceso de democracia participativa en la elección de representación y toma de decisiones es la llamada *Irénarhikuarhu uératini*²⁴⁶. Esta se refiere a la participación del “*Ireti*” desde su adscripción política del Barrio, es decir, desde su continua y comprometida participación en las reuniones, diálogos, trabajos y actividades para la conservación y mejoras de la vida del barrio y de la Comunidad; al mismo tiempo que tiene la responsabilidad de elegir a los representantes del barrio para mantener la unidad comunal. Cherán se constituye por cuatro barrios, que toman sus nombres por sus características geográficas, y que son llamados: *Jarhúkutini* (el lado de la orilla o barrio primero); *Kétsikua* (el lado de abajo o barrio segundo); *Karhákua* (el lado de arriba o barrio tercero) y; *Parhíkutini* (en aquel lado de la barranca o barrio cuarto). En las asambleas de barrio se proponen tres candidatos de cada uno de los barrios para que los representen en la formación del Concejo Mayor de Gobierno Comunal. Otra característica importante de estas asambleas de barrio, que son llamadas *irénarhikueri tánguarikua*, es que son consideradas la máxima autoridad del barrio. Así se fomenta y vive la democracia participativa de todos sus miembros de forma clara y transparente.

La tercera instancia en el proceso democrático de Cherán es la participación en el llamado *K’eri jánaskatichani jingoni*, es decir, desde el Concejo Mayor de Gobierno Comunal. Este Concejo tiene sus orígenes en una antigua tradición prehispánica²⁴⁷ que organiza el gobierno en un “consejo de sabios”, llamados “*K’eri janáskaticha*”. El Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán

²⁴⁶ Término que significa, “desde la adscripción política del barrio”

²⁴⁷ Los *uakusecha*, linaje de los chichimecas águilas, reminiscencia de aquel consejo prehispánico del *Irecha* o *Cazonci* y las autoridades religiosas (*petámuti*), militares (*P’urhékuticha*), de provincia o señoríos (*achécha*).

integrado por doce miembros (con tres representantes por cada uno de los cuatro barrios) postula, propone y ratifica los intereses del gobierno de los barrios que sustentan el gobierno de la comunidad. Es decir, las propuestas, postulados y problemas que se presentan en cada uno de los barrios son valorados por el Concejo, quien determina si deben de ser tratados y/o resueltos en asamblea general, unificando criterios para el interés de la comunidad. *«Los “K’eri jánaskaticha” son los voceros y representantes de los “ireticha”, autoridades morales y también los directos mandatarios de la máxima autoridad comunitaria, que es la asamblea de la comunidad»*²⁴⁸.

La cuarta instancia de participación democrática en la toma de decisiones de la Comunidad se realiza desde la Asamblea de la Comunidad, llamada “K’eri tángurikua”. La Asamblea de la Comunidad está integrada por todos los “ireticha”, es decir, los comuneros hombres y mujeres de todos los barrios, que tienen voz y voto, aun cuando estén representados por los voceros de cada barrio. La Asamblea permite la representación personal y directa de los “irecha”. La Asamblea de la Comunidad *«es la instancia pública y abierta de participación y toma de decisiones, la cual se aboca a ratificar, confirmar y dar fe pública de las postulaciones de ideas, sugerencias de acciones, acuerdos y propuestas de nombramientos emanados y consensados desde los barrios, de acuerdo a la importancia general de la comunidad»*²⁴⁹. El Concejo Mayor es la instancia que puede considerar oportuno convocar a la Asamblea Comunal cuando un asunto, que es de interés general, lo requiera, como por ejemplo: revocar o remover a un miembro del Concejo Mayor o de otra instancia del gobierno que incurra en una falta grave o que no vea por los intereses de la comunidad.

Estas instancias de participación democrática directa son propuestas por la Comunidad de Cherán como una alternativa real y concreta contra el modelo democrático representativo del Estado-nación que ha deteriorado las relaciones humanas. Estos elementos de la participación democrática elaborada y propuesta por la Comunidad de Cherán se apoyan en valores morales y

²⁴⁸ Ivi, p. 65.

²⁴⁹ Ivi, p. 76.

políticos que perfilan los principios que deben de contar los “*Ireticha*” para asumir los principales cargos del gobierno Comunal.

Para poder asumir un cargo público en la comunidad los “*Ireti*” deben de tener una calidad moral y política que demuestre su compromiso y responsabilidad por los asuntos de la comunidad²⁵⁰. Así tenemos los “*Janánarperakuecha*”, es decir, los “Valores morales y políticos” a considerarse en los perfiles para los cargos del gobierno, como por ejemplo: el Concejo Mayor de Gobierno Comunal, la Tesorería comunal y los Consejos Operativos Especializados, etc. Estos valores morales y políticos no son simples definiciones y/o conceptos abstractos, sino “modos vivenciales” que engloban prácticas concretas en y de la comunidad. Por esta razón, es difícil enumerarlas como una lista de requisitos que uno debe cumplir. Una sola expresión como “*Ánchikuriti*”²⁵¹, designa una serie de características, como por ejemplo, el ser trabajador, responsable, participativo en las actividades de su barrio, etc.; éste es un valor que el “*Ireti*” piensa, vive y asume en sus actos. Todos los valores son vitales para sustentar y regenerar la comunidad, pero hay algunos en particular que consideramos de vital importancia y que podrían explicar el por qué Cherán emprendió este prospero caminar.

Los valores sustentados y propuestos por la cosmovisión y sabiduría P’urhépecha, no son sólo ideales, sino son vividos por las personas de la comunidad. Estos valores tienen movimiento porque los “*Ireti*” los viven, y al vivirlos, los generan y regeneran en su cotidianidad, por eso no son ideas abstractas que están flotando quien sabe dónde. Entre estos valores tenemos el “*Jakájkuti*”, es decir, «*ser una persona que crea y asume el “ser-p’urhépecha*»²⁵². Este “ser-p’urhépecha” se manifiesta en el “hacer”, en los hechos, ya que es la persona «*que cree, obedece y respeta los*

²⁵⁰ Un “*iréti*” puede asumir un cargo de gobierno, principalmente por ser parte de la comunidad, pero también por seguir los preceptos de la “*Jurámukatecha*”.

²⁵¹ *Ánchikuriti* significa: «*Ser una persona trabajadora, con reconocimiento de que provee los medios de subsistencia para su familia, destacado en los trabajos voluntarios, las faenas obligatorias de su barrio y en las contribuciones económicas (cooperaciones) a favor de las actividades, eventos, fiestas y actos cívicos de la comunidad. Destacado en el trabajo o desarrollo de algún conocimiento, arte, oficio o profesión con socialidad*». Plan de desarrollo municipal 2012-2015 de la Comunidad de San Francisco Cherán, pág. 65.

²⁵² *Ibid.*

*elementos de la historia y tradición cultural de su pueblo, que cree y participa en las instituciones de su comunidad»*²⁵³. Así tenemos al “Kaxúmbiti”, que es la «*persona con enorme autoridad moral, que por su experiencia, ejemplo de vida y conducción en la sociedad, posee los conocimientos y ejerce las reglas de conducta social de la moralidad P’urhépecha*»²⁵⁴. La manifestación de este “ser-hacer”, de este sentir y pensar P’urhépecha, se complementa con el “P’urhéjkuṭi”, es decir, la persona experimentada que lucha por la vida, la defensa y la resistencia cultural del pueblo P’urhépecha, con la intención de participar activamente en el destino de la cultura. La participación efectiva y voluntaria de una persona en los barrios o la comunidad, demuestran el pleno ejercicio de la ciudadanía comunitaria, llamado “Marhuátspeti”, valor importante para la realización del proyecto comunitario. Y por último tenemos el “Jánaskati (Mímixeti)”, que se refiere básicamente a la persona que cuente con una serie de capacidades vivenciales e intelectuales que le permitan fungir como autoridad rectora en los problemas y conflictos que se puedan presentar en la Comunidad, es decir, debe de «*ser una persona investida de experiencia y sabiduría, con conocimientos tanto intelectuales y prácticos, profundamente conocedora del pensamiento, principios, normas, historia, tradición, oficios, técnicas, artes y saberes de la cultura P’urhépecha*»²⁵⁵.

Otros criterios a considerar y que trabajan en conjunto con los valores morales y políticos, son los criterios sociales del servicio a la Comunidad que configuran el perfil de sus miembros, aquellos son llamados “Marhúatspekua”. Estos criterios son una serie de valores que se confirman en la biografía familiar de la persona que quiera asumir un cargo en cualquiera de las instituciones de la Comunidad. La honorabilidad de la persona tiene que estar respaldada por su familia, empezando por sus abuelos, padres e hijos, que tienen que ser ejemplo de una vida honesta y respetuosa. «*La consideración de la pertenencia y descendencia a una familia de respeto, por lo*

²⁵³ *Ibíd.*

²⁵⁴ *Ivi*, p. 66.

²⁵⁵ *Ibíd.*

*menos a partir de la cuarta generación»*²⁵⁶. Una familia de respeto es una familia responsable que ha sabido cumplir cabalmente con sus deberes, encargos, compromisos y responsabilidades como comuneros en sus barrios o la Comunidad, comenzando con los abuelos, siguiendo con los Padres y luego con los hijos, ganándose por sus buenas acciones el reconocimiento de otras familias. Recordemos que para Cherán, la familia representa el espacio embrionario de la Comunidad y donde se enseñan los valores fundamentales comunitarios. Si una persona no cumplió con sus deberes o algún miembro de su familia tampoco lo hizo, se sanciona moralmente a la persona o a la familia, negándole cualquier responsabilidad, cargo o encomienda dentro de la Comunidad, pero esto no implica una exclusión de la persona o de la familia a participar en otras actividades, siempre y cuando sean actividades que permitan que se vuelva a cometer una falta de este tipo. Otro de los principales requisitos para que un miembro de la Comunidad pueda ser propuesto y electo para algún cargo, es que cumpla con las obligaciones establecidas por la normatividad de la Comunidad.

Por último, presentamos la estructura y las instituciones que sostienen y fundamentan el gobierno comunal de Cherán, la llamada “*Ireteri jurámukua kantsákata*”, es decir, la estructura de gobierno comunal. La implementación de un estilo de vida ajeno a la Comunidad, así como los problemas de inseguridad, de gobernabilidad y de destrucción de sus bosques por un sistema económico neoliberal y depredador, hizo que los “*Ireticha*” se comprometieran en la resolución de los problemas, participando activamente en la creación y gestión de su forma de gobierno. La estructura del gobierno comunal no está dividida por jerarquías basadas en el poder, como se presenta en el Estado-nación. En lugar de esto, la división se da por el grado de responsabilidad que asumen las personas para ciertos cargos en la administración y coordinación del gobierno comunal, pero en general la responsabilidad es compartida con todos y todas las personas de la Comunidad. Recordemos que todos tienen voz y voto en las decisiones que se tomen, y que las personas que tiene un cargo son servidores del pueblo y para el pueblo.

²⁵⁶ *Ibíd.*

La estructura de gobierno comunal privilegia la participación activa de todos sus miembros, involucrándolos en la responsabilidad y el compromiso con el desarrollo y dirección que toma la Comunidad. Esta estructura se compone de cinco elementos, que son: La Asamblea de la Comunidad (*K'eri tángurikua*); El Consejo Mayor de Gobierno Comunal (*K'eri jánaskaticha*); La Tesorería Comunal (*Tumina xanátaskua*); El Concejo Operativo Principal (*Orhéjtsikuticha*); y Los Consejos Operativos Especiales del Gobierno Comunal (*Orhéjtsikuecha*).

Como vimos con anterioridad, la Asamblea de la Comunidad es la máxima autoridad del pueblo y se conforma por todos los integrantes de la Comunidad. Todas las personas en la Asamblea pueden pedir la palabra para expresar sus puntos de vista y opiniones sobre los temas que se traten ahí. El trabajo es arduo e implica mucho tiempo, pero las ideas y pensamientos, al igual que los cultivos, necesitan tiempo para germinar, crecer y dar fruto. Las discusiones pueden llevar mucho tiempo dependiendo de la importancia del asunto, pero no siempre sucede esto, ya que recordemos que en cada asamblea de barrio se discutió previamente el asunto a tratar en la Asamblea Comunal. Si uno presencia una Asamblea le sorprendería la paciencia que se tiene para escuchar las opiniones, pensamiento e ideas de las otras personas. Las funciones y atribuciones de la Asamblea de la Comunidad²⁵⁷, en general, son las de informar, analizar, discutir y aprobar o rechazar: 1) los nombramientos y/o revocaciones de los integrantes el Concejo Mayor y de los concejeros que integran la estructura del gobierno comunal; 2) los asuntos más importantes que involucran a toda la Comunidad, como podrían ser la conservación y uso de los recursos naturales para proyectos comunales; 3) el contenido del “*Iretarhu anapu erátsikua uandáskukata ka jurámukatecha*”, es decir, el Estatuto General de Principios y Normas de Gobierno Comunal; y 4) el contenido del Plan Integral de Desarrollo Comunal que se pretende realizar en la Comunidad con la participación de todos sus miembros. Como vemos, es un espacio público en donde se prioriza la comunicación y el diálogo en donde se tratan de armonizar todos los puntos de vista y opiniones con miras al bien

²⁵⁷ En lengua p'urhépecha “K'eri tángurhikueri úkuecha ka pakátperakuecha”.

común de todas y todos. No es nada sencillo, pero sus miembros saben que sólo así se puede trabajar para resolver los problemas de forma eficiente y en conjunto.

El Concejo Mayor de Gobierno Comunal está formado por doce consejeros que han sido elegidos por su grado de responsabilidad y compromiso en las actividades realizadas con anterioridad en los cuatro barrios que conforman la Comunidad y ratificados en la Asamblea de la Comunidad. El Concejo Mayor representa la autoridad moral de la Comunidad que determina los principios, normas y reglas de gobierno que permiten orientar, coordinar, vigilar y evaluar los trabajos realizados por los Concejos Operativos. Otras de sus funciones son: el revisar, analizar y discutir las propuestas del Plan Integral de Desarrollo Comunal para después exponerlo y ratificarlo en la Asamblea de la Comunidad; evaluar el desempeño de los integrantes de los Concejos Operativos Especializados; ayudar a la transparencia y auditoría, con un cuerpo fiscalizador externo, del uso de los recursos económicos de la Tesorería Comunal y de los Concejos Operativos Especializados; y, armar y plantear a las Asambleas de Barrios y la Asamblea de la Comunidad, el contenido del Estatuto General de Principios y Normas de Gobierno Comunal, que son las reglas de integración, funciones y atribuciones de los diferentes órganos del gobierno²⁵⁸. La coordinación del gobierno comunal por parte de los integrantes del Concejo Mayor, así como de los Concejos Operativos Especializados, tiene una duración de tres años, según el periodo oficial que tienen legalmente los gobiernos municipales del Estado de Michoacán, así como existe la posibilidad de cambiar a sus miembros por cometer faltas graves en el cargo que desempeñen.

Otro elemento importante de la estructura de gobierno comunal es la Tesorería Comunal, la llamada “*Tumina xanátakua*”. Esta se encarga de administrar los recursos económicos, así como de la recaudación interna y gestión de los ingresos de la administración pública estatal y federal. La Tesorería Comunal está integrada por cuatro administradores, uno por cada Barrio, que cuentan con

²⁵⁸ Para profundizar más sobre este rublo ver el Plan de desarrollo municipal 2012-2015 de la Comunidad de San Francisco Cherán, p. 77.

la experiencia y el perfil para sumir el cargo, la Asamblea de la Comunidad y el Concejo Mayor son quienes confirman a sus integrantes. Entre otras principales funciones y atribuciones de la Tesorería tenemos: La formulación de un plan de administración anual, transparente y coordinada con los Concejos Operativos Especializados, y durante todo el periodo de ejercicio de gobierno y conforme al Plan de Desarrollo Comunal; debe rendir cuentas ante la Asamblea de la Comunidad y la Administración Pública del Estado de Michoacán, por ser el órgano administrador de los recursos públicos; y, distribuir los recursos económicos anuales a cada uno de los Concejos Operativos Especializados para que realicen sus funciones, exigiéndoles un informe sobre el ejercicio de estos recursos.

El Concejo Operativo principal, llamado “*Orhéjtsikuticha*”, es de suma importancia en la participación concreta de todas las personas de la Comunidad para la formulación de su Plan de Desarrollo. El Concejo está integrado por veinticuatro concejeros operadores, que son seleccionados cuatro de cada uno de los seis Concejos Operativos Especiales. El Concejo trabaja con las opiniones y propuestas de las asambleas de barrio, siendo de nuevo el ser humano concreto el gestor de todo el proyecto de gobierno y de vida de la Comunidad. Todos estos elementos extraídos de las asambleas de barrio sirven al Concejo para formular los principios que fundarán y darán dirección al Plan Integral de Desarrollo Comunal. Este Concejo trabaja en vinculación con el Concejo Mayor de Gobierno y la Tesorería Comunal para hacer un buen uso de los recursos y llevar a cabo los principios establecidos en el Plan Integral de Desarrollo Comunal, que después tendrá que ser aprobado por el Concejo Mayor y la Asamblea de la Comunidad. Al igual de la Tesorería Comunal, el Concejo tendrá que rendir cuentas y trabajar con transparencia en el uso y manejo de los bienes y recurso económicos.

El último elemento de la estructura del gobierno comunal son los Concejos Operativos Especiales del Gobierno Comunal. Cada Concejo Especializado está integrado por cuatro consejeros, que son propuestos y elegidos en cada Asamblea de barrio. Estos consejeros después son

presentados en la Asamblea Comunal para ser avalados y confirmados por el Concejo Mayor. Los Concejos Operativos Especializados son:

- *Turhisĩ Jurámukua* - Concejo de Administración Local;
- *Knuripu irekueri Jurámukua* - Concejo de los Asuntos Civiles;
- *Jurámutspekua* - Concejo de Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia;
- *Jarhójperakua* - Concejo de Administración de los Programas Sociales, Económicos y Culturales;
- *Irhénarhikuecheri Orhéjtsikua* - Concejo Coordinador de los Barrios; y,
- *Irétsikueri jurámukua* - Concejo de los Bienes Comunales.

De todo lo expuesto sobre la estructura del gobierno comunal de Cherán podemos notar que las instituciones, organismos y las autoridades que representan a la Comunidad son todos Concejos compuestos por personas que se identifican con el “ser-p’urhepecha”, y que al contrario del sistema electoral de representatividad del Estado donde los candidatos hacen proselitismo, los integrantes de los Concejos son propuestos por la responsabilidad y el compromiso que asumieron en las actividades y trabajos realizados para el bien de la Comunidad. La estructura de gobierno comunal es tal, que no permite actos de corrupción, no sólo por la transparencia y claridad de los manejos de los recursos, sino por el alto grado de conciencia y compromiso que tienen sus miembros, ya que todos participan en las actividades de gobernabilidad y las miradas que pueden señalar una falta son muchas. Cherán con su modo de hacer política de forma comunal y participativa trata de eliminar todos los males y daños que han creado la política liberal, el Estado-nación, y sus aliados, la economía neoliberal y el mercado. Esta pequeña Comunidad de México, como muchas otras en América Latina, nos enseñan que si hay alternativas al mundo que estamos viviendo, que si es posible cambiar las cosas en todos los niveles, siempre y cuando se parta de nuestro contexto particular que nos tocó vivir. Cherán nos enseña la importancia de la íntima relación entre el ser

humano y la contextualidad, en donde nos va la vida, donde se piensa, se vive y se siente simultáneamente, ya que todos estos elementos son interdependientes.

Es importante decir que no pretendemos hacer una apología de la Comunidad de Cherán, y que estamos conscientes de correr el riesgo de glorificar y santificar su proceso transformador, pero lo que estos seres humanos hacen, es ensayar sus formas de vida en el ejercicio de su derecho a la autodeterminación. Los miembros de la Comunidad están conscientes de sus limitaciones y errores que tratan de superar con la participación de todos y todas, y son ellos, sus miembros, los que tienen la facultad para evaluar los avances y retrocesos de su proyecto. En el segundo informe de Gobierno Comunal de Cherán se puede leer: *«Reconocemos que hemos tenido errores y desaciertos, que nos están sirviendo como aprendizaje y desde luego nos serán de gran utilidad en el futuro próximo, toda vez que se pretenden esfuerzos y logros con el afán de alcanzar una mejor forma de vida, por aquellos que han dado todo por recobrar la seguridad e identidad»*²⁵⁹. Los problemas que poco a poco estaban imposibilitando su vida, fueron resueltos por su proyecto comunitario, y esto nos parece que tiene un gran valor digno de reconocer y exaltar en estos tiempos tan difíciles para todas las naciones, culturas y pueblos que sufrieron y sufren prácticas de dominación y exclusión por los grupos de poder que dirigen las naciones y que se sienten los dueños del mundo y de la vida humana.

Cherán promueve y cultiva una cultura de la tolerancia, la no violencia y la paz, no sólo en su Comunidad, sino en toda la región y con las otras naciones, ya que sus relaciones cotidianas y de convivencia están cimentadas en relaciones simétricas, de comprensión mutua, solidaridad y cooperación. La Comunidad nos enseña que para comenzar los grandes cambios y transformaciones, primero se parte de la contextualidad para empezar a dar pasos seguros hacia esa dirección, y su primer paso fue reconocer la interdependencia de todos los seres humanos que forman una auténtica comunidad donde no deben existir relaciones asimétricas ni prácticas de dominación y exclusión.

²⁵⁹ Segundo Informe de Gobierno Comunal (diciembre 2013), p. 3

Cherán no está aislado o cerrado al mundo exterior, ni tampoco rechaza categóricamente cualquier principio o valor que venga de Occidente, al contrario, la Comunidad escucha, analiza y valora si estos elementos pueden o no contribuir a su proyecto humanista comunitario que «apuestan *por la vida, por el futuro en el que nos debemos reconocer como una sola familia humana y una sola comunidad terrestre con un destino común*»²⁶⁰.

²⁶⁰ Plan de desarrollo municipal 2012-2015 de la Comunidad de San Francisco Cherán, p. 59.

CONCLUSIONES

La comprensión y el estudio, desde el punto de vista intercultural, sobre la diversidad y riqueza cultural que presenta nuestra realidad humana, en particular la realidad de la nación mexicana, nos permitió plantear los principios y procesos para concretar la necesidad de convivir pacífica, justa, igualitaria y solidariamente entre las culturas y pueblos del mundo. Al comprender esta necesidad y asumir la responsabilidad que esto implica, podremos comenzar a dar pasos para resolver el problema de la discriminación y alienación del ser humano que no ha sido superado y que se sigue desarrollando, tanto en realidades muy concretas, como a escala mundial. Todos los actos de violencia y guerra no-declarada abiertamente, pero ejecutada a la vista de todo el mundo, están acabando con la vida del ser humano y de la naturaleza, por esto nos resulta emblemático el proyecto de vida de la Comunidad de Cherán, porque desde sus saberes, principios, valores y cosmovisión están intentando revertir esta grave situación.

La Comunidad de Cherán asumió el reto con responsabilidad al responder concretamente a estos actos de violencia sistémica que imposibilitaban la vida de su comunidad. Cherán inicia su cambio transformador desde su precaria situación, asumiendo su contexto y revalorizando su forma de vida, pensamientos e ideas para transformar su Comunidad, que es el elemento fundante de su identidad. Para llevar a cabo este proyecto se apoyan en la normatividad social y política de la Comunidad, que es de tradición oral, la cual hace que sus miembros valoren la palabra y asumen la responsabilidad que implica su uso. Estos elementos se encuentran actuando, conviviendo en y con la realidad, es decir, se contextualizan, se gestan y se regeneran en la vivencia. Esto no quiere decir, como ya vimos, que se rechace la reflexión escrita de estos elementos, sino que se prioriza la contextualidad, su encarnación o incorporación de éstos en la vida concreta de la comunidad, ya que son parte fundante de sus relaciones cotidianas.

La Comunidad de Cherán al regirse por lo que ellos llaman, *Ireta Cherani Anapueri jurámukatecha*, es decir, por “usos y costumbres”, revitalizan el sentido de la política, interpelando la forma en que se práctica y fundamenta en la cultura occidental. La propuesta de Cherán de una política fundada en el principio rector de Comunidad, elimina todas las jerarquías y prácticas de exclusión de la política liberal, permitiendo la participación de todos, no sólo en la configuración y creación de la política, sino en su proyecto de vida comunitaria. La política, entonces, está al servicio del y para el pueblo, y responde a los intereses que los miembros de éste hayan discutido y consensado libremente. Cherán, al igual que otras comunidades de México y América Latina, están ensayando estas formas de gobierno comunitario que ellos han ido gestando en sus propios procesos históricos y culturales. Sus actuales formas de organizarse y gobernarse nos enseñan que se puede convivir en paz y armonía con los demás pueblos y con la naturaleza, y que hay alternativas al sistema político y económico neoliberal.

No se trata de eliminar el Estado, sino más bien de eliminar sus prácticas deshumanizantes para reconfigurarlo desde la riqueza cultural, de ideas, saberes y conocimientos con los cuales está formado. En particular, el Estado mexicano no ha tenido la sensibilidad ni la disposición para poder revertir la situación de los pueblos y culturas indígenas, no ha permitido ni concedido las condiciones de posibilidad para que dichos pueblos puedan participar en la configuración del Estado. Los logros que se han alcanzado, han sido por la resistencia y lucha de los pueblos y las comunidades más que por la disposición del Estado, recordemos que hasta la fecha no se han podido respetar y cumplir cabalmente los tratados de San Andrés, firmados por el gobierno mexicano y el EZLN. Lo único que estas Comunidades y Pueblos originarios buscan, es tener el poder de decidir sobre sus vidas, ejercer este derecho vital que los constituye como seres humanos. No buscan imponer su estilo de vida y forma de gobierno, ni muchos menos buscan el encierro en sus fronteras territoriales e identitarias. El proyecto de estos pueblos, al estar apoyado en su forma de vida

comunitaria, impide que sea un proyecto egoísta, ni al interno y al externo de ellos, sino todo lo contrario.

Este largo proceso que realizó la Comunidad de Cherán, como demostramos, es producto de la recuperación de su identidad y cosmovisión como cultura P'urhépecha, que sigue viva en los corazones y en el modo de vivir de las personas que pertenecen a esta comunidad. La cosmovisión no hace referencia a otra cosa que al modo de vida, valores, pensamiento y sensibilidad que tiene el ser humano P'urhépecha, y es con y desde ella que se rescatan las condiciones de posibilidad para la reproducción de la vida en la comunidad y se organiza el gobierno. Desde el punto de vista intercultural, la comunidad de Cherán trata de presentar su cultura con sus propias debilidades y potencialidades, de una forma libre, modesta y real, para establecer un dialogo con las otras culturas, creando a su vez un vínculo íntimo que potencializa las capacidades de cada una de ellas, así como elimina sus propios defectos, proyectando una realidad humana concreta y plural, comprometida con la vida de todos los que conforman la comunidad. Este vínculo íntimo que se crea, por tanto, tiene un carácter pedagógico al poner en el centro de la experiencia formativa al ser humano concreto y sus relaciones con los otros ser humanos de otras culturas, así como con la naturaleza. Por este motivo, la relación política-poder tendrá que interpretarse desde un punto de vista diferente al eurocentrismo, porque el poder en la comunidad tiene que concebirse como la capacidad que tienen las personas para elegir, hacer y proyectar un futuro siempre en relación al bien común.

El escenario de violencia desde el cual hemos comenzamos nuestro trabajo de investigación no nos desanima, al contrario, nos alienta para seguir adelante en el debate de las ideas y de las propuestas que puedan hermanarse con otras formas de pensar, con la única finalidad de crear alternativas, no sólo a la realidad en la cual vivimos, sino crear nuevas formas de hacer y compartir pensamientos, saberes e ideas. Como vimos, la propuesta intercultural no precede la creación de las alternativas políticas, económicas y sociales de los Pueblos y Culturas originarias, sino complementa la labor de éstas para crear los espacios, además de configurar las condiciones y

principios que posibiliten el diálogo y mutuo aprendizaje entre todos y todas. La filosofía intercultural es más una apuesta de cambio y alternativa para la cultura occidental y moderna, que para los Pueblos y Culturas Originarias, ya que como pudimos ver, dentro de la constitución de éstos existen mayores posibilidades y elementos que les permiten estar abiertos a formas de vida comunitaria. Por tanto, debe existir una co-responsabilidad entre las diferentes culturas para eliminar todo prejuicio que se tenga sobre los Pueblos y Culturas Originarias que no hacen más de ensombrecer más sus vidas e impedir que sus saberes y conocimientos pueden considerarse parte de la constelación de saberes humanos para cambiar las relaciones culturales y afrontar problemas que nos son comunes.

Comunidades como Cherán, son ejemplo de cómo se puede cambiar la realidad asumiendo la responsabilidad que implica la autodeterminación como pueblos libres de la tierra, asumiendo una actitud intercultural al estar abierto al diálogo, a la crítica y al mutuo aprendizaje con otras comunidades y pueblos. Esta comunidad reconoce que están ensayando su forma de vida desde la responsabilidad que esto implica, porque otras culturas también lo han hecho pero acosta del sufrimiento y destrucción de las otras. El proceso de transformación de la Comunidad de Cherán continua hasta ahora, valorando sus acierto y errores, equilibrando las fuerzas internas y externas, aprendiendo como se puede vivir en armonía y paz con las comunidades vecinas y con el Estado que antes los había sometido a la violencia y destrucción de su vida como Comunidad. El camino de la justicia, la libertad y la autodeterminación es largo, pero Cherán ya lo ha comenzado para el bien propio y común de la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

- R. Bautista, *La descolonización de la política*, Plural editores, Bolivia 2014.
- J. J. Bautista, *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, Editoriales Akal, España 2014.
- C. Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Deusto publicaciones, Bilbao 2010.
- J. Blanco, *Horizontes de la filosofía intercultural. Aportes de Raúl Fonet-Betancourt al debate*, Revista de filosofía A Parte Rei 64, Julio 2009.
- P. Colonnello, *Itinerari di filosofia ispanoamericana*, Armando, Roma 2007.
- P. Colonnello e Stefano Santasilia (compiladores), *Intercultura democrazia società. Per una società educante*, Mimesis, Milano, 2012.
- Declaración Universal de Derechos humanos (Proclamada en la Asamblea General de las Naciones Unidas en París, el 10 de diciembre de 1948 en su Resolución 217 A (III)).
- E. Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, Plaza Y Valdés Editores, España 2007.
- E. Dussel, *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Ediciones Abya Yala, Ecuador 1994.
- E. Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*, CLACSO, Chaco 1966.
- R. Fonet-Betancourt, *crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, ed. Trota, Madrid, 2004.
- R. Fonet-Betancourt, *La transformación Intercultural de la Filosofía*, Desclée, Bilbao, 2001.
- R. Fonet-Betancourt, *Reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, Consorcio intercultural, México 2004.

- R. Fonet-Betancourt, *Interculturalidad o barbarie. 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad*, Revista Comunicación n° 4, 2006, 27 – 49 pp.
- R. Fonet-Betancourt, R. (2014), «*Meditación intercultural sobre la “adversidad de la época”*», in *Topologik – Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, n. 16: 51-59 pp.
- R. Fonet-Betancourt, *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*. DEI, San José 2000.
- R. Fonet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, Concordia Volumen 43, Mainz 2006.
- Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Ed. Porrúa, México 2004.
- E. Garzón Valdés, *Representación y democracia*, Doxa, Madrid, núm. 6, 1989, pp. 160-162.
- R. Grosfoguel, *Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo*, Tabula Rasa n° 24, Bogotá enero-junio 2016: 123 – 143 pp.
- F. Hinkelammert y H. Mora, *Hacia una economía para la vida*, DEI, San José 2005.
- F. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica 2013.
- Informes de Gobierno Comunal de la Comunidad de Cherán periodo de gobierno municipal 2012-2015.
- C. Lenkersdorf, *Aprender a escuchar. Enseñanzas mayas-tojolabal*, Plaza y Valdés Editores, México 2008.
- M. León-Portilla, *Visión de los vencidos*, UNAM (digital), México 2007.
- M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 1ª ed., México, Instituto Indigenista Interamericano, 1956.

- E. Montiel, J. Blanco e A. Dávila (coordinadores), *Repensarnos. Guatemala, capital mundial de la filosofía 2012*, UNESCO/URL, Guatemala 2011.
- L. Olivé (compilador), *Ética y diversidad cultural*, México 1993.
- D. Pavón-Cuéllar, *¿Por qué murieron los comuneros de Arantepacua?*, <http://michoacantrespuntocero.com/por-que-murieron-los-comuneros-de-arantepacua/>
- Plan de desarrollo municipal 2012-2015 de la Comunidad de San Francisco Cherán.
- V. P. Porras Ruíz, *Pre-texto para configurar un proyecto sobre pedagogía de la comunidad*, Deciso 35 CREFAL, Pátzcuaro mayo-agosto 2013.
- R. Salas, *Ética intercultural*, Ediciones Abya-Yala, Ecuador 2006.
- S. Santasilia, *Liberación e interculturalidad. la refundamentación del sujeto como inter-sujeto*, Quaderns de filosofia i ciència 41 2011.
- L. Vázquez León, *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, CONACULTA, México 1992.
- L. Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, COLMEX, México 1950.
- L. Villoro, *En torno al derecho de autonomía de los pueblos indígenas*, cuadernos americanos 56, México 1996.
- L. Villoro, *Aproximaciones a una ética de la cultura*, en León Olivé (compilador), *Ética y diversidad cultural*, México 1993.
- L. Villoro, *Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios*, Revista internacional de filosofía política, n° 11, México 1998.
- L. Villoro, *Los pueblos indios y el derecho de autonomía*, en *Etnicidad y Derecho. Un diálogo postergado entre los científicos sociales*. Cuadernos Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM, México 1996.
- L. Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir*, Siglo XXI, México 2009.
- L. Villoro, *El poder y el Valor: la comunidad*, Christus 712, México 1999.

- L. Zea, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952.
- L. Zea, *La Filosofía Americana como Filosofía sin más*, Siglo XXI, México 1969.
- L. Zea, *El Positivismo en México: nacimiento, Apogeo y Decadencia*, Fondo de Cultura Económica, México 1943.
- L. Zea, *Pensamiento latinoamericano*, Ariel, México 1976.
- L. Zea (Compilador), *Pensamiento positivista latinoamericano*, Tomo I, Biblioteca Ayacucho, Caracas 1980.
- L. Zea (compilador), *Fuentes de la cultura Latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México 1993.
- L. Zea, *América Latina como autodescubrimiento*, Universidad Central, Instituto Colombiano de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, Bogotá 1986.
- L. Zea, *América como conciencia*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México 1972.
- L. Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, Alianza Mexicana, México 1976

Bibliografía complementaria

- P. Castañeda Delgado, *Sepúlveda y Las casas*, en *La teocracia pontifical en las controversias sobre el nuevo mundo*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México 1996.
- H. Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México 1983.
- J. C. Chiaramonte (Compilador), *El pensamiento de la ilustración. Economía y sociedad iberoamericanas en el siglo XVIII*, Biblioteca Ayacucho, Caracas 1979.
- P. Colonnello, *Tra fenomenologia e filosofia dell'esistenza. Saggio su José Gaos*, Morano editore, Napoli, 1990.
- C. Furtado, *El subdesarrollo latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México 1982.
- H. Gallardo, *El pensar en América Latina. Introducción al problema de la conformación de nuestra conciencia: A. Salazar Bondy y L. Zea*, biblioteca virtual del Instituto de investigaciones filosóficas de Costa Rica, <http://www.inif.ucr.ac.cr/index.php>.
- R. Kusch, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Ediciones Castañeda, Buenos Aires 1978.
- F. Larroyo, *La filosofía americana. Su razón y sinrazón de ser*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México 1960.
- M. Magallon Ayala, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México 1991.
- F. Miro Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México 1974.
- F. Miro Quesada, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México 1980.
- A. Orgaz, *Tres ensayos sarmientos*, Universidad de Córdoba, Córdoba 1967.

- J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, Ed. Grandes pensadores, Madrid 1984.
- C. Rangel, *Del buen salvaje al buen revolucionario*, Monte Ávila, Caracas 1976.
- S. Reyes Nevares, *Historia de las ideas colonialistas*, Fondo de Cultura Económica, México 1975.
- D. Ribeiro, *El dilema de América Latina. Estructuras de poder y fuerzas insurgentes*, Siglo XXI, México 1980.
- A.A. Roig, *La filosofía de la historia mexicana. Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México 1981.
- J. L. Romero e L. A. Romero (compiladores), *Pensamiento Conservador*, Biblioteca Ayacucho, Caracas 1978.
- J. L. Romero y L. A. Romero (Compiladores), *Pensamiento político de la emancipación*, Tomo I y II Biblioteca Ayacucho, Caracas 1977.
- J. Rubio Carracedo, *Historia de la Filosofía Latinoamericana*, Universidad de Santo Tomas de Aquino, Bogotá 1979.
- A. Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, Mexico 2006.
- A. Saladino García, *La filosofía de la ilustración latinoamericana*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca 2009.
- J. Sánchez McGregor, *Dialéctica de la unidad y la diferencia en un contexto latinoamericano*, Plaza y Valdez Editores, México 2003.
- D. F. Sarmiento, *Facundo o Civilización y Barbarie*, Biblioteca Ayacucho, Caracas 1977.
- A. Villegas, *Democracia y dictadura. El destino de una idea bolivariana*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México 1987.

RINGRAZIAMENTI

- Rivolgo sentiti ringraziamenti al Professore Alberto Ventura che ha creduto in me e mi ha dato fiducia per fare questo progetto, ma soprattutto per essere un esempio di vita per me.
- Ringrazio molto al Professore Pio Colonnello che mi ha arricchito con i suoi scritti, pensieri e idee in questi sette anni del mio percorso formativo all'UNICAL. Apprezzo molto il suo esempio di disciplina e carattere per affrontare il nostro mestiere.
- Ringrazio di cuore al Maestro y Amico Franz Hinkelammert per revitalizzare il mio spirito critico, per la sua umiltà e il suo affetto per me.
- Non può mancare un ringraziamento al Professore Galileo Violini che mi ha dato l'opportunità di studiare all'UNICAL.
- Ringrazio sempre di cuore Padre Enrique Rodriguez Saenz per essere una guida nella vita, per essere la mia famiglia ovunque vada.
- Ringrazio al Dott. Giovanni Trotta che sempre ha curato i miei lavori scritti in italiano, per la sua amicizia e i suoi consigli del lavoro e della vita.
- Un ringraziamento speciale è per il Presidente della ASD Cosenza K42, Giuseppe Vecchio per aprirmi le porte alla grande famiglia che è la K42, per l'inmenso cuore che ha, per i suoi pensieri e l'infinita forza che sempre ha trasmesso nella sua vita.
- Ringrazio tanto agli amici speciali che mi hanno permesso di poter innamorarmi di questa terra percorrendo per le sue città, per le sue strade. Grazie a Maurizio Leone per la sua amicizia, per farmi crescere nell'atletica, e per creare, con il pretesto di correre, un grupo di amici, con qui ho condiviso e ancora condivido tante belle cose nella vita. Un ringraziamento a questi amici e compagni di chilometri, lo vorrei fare: Grazie Aldo Carbone, Giuseppe Terranova, Andrea Pranno, Eduardo Misurelli e Francesco Pastore.
- Ringrazio di cuore all'amico Ingegnere Alessandro Vitale che in tanti momenti difficili mi è stato sempre vicino.
- Per ultimo, ringrazio tutti gli amici che sempre mi sono stati vicini con il cuore aperto, spero continuare ad essere degno della vostra amicizia, fiducia, comprensione e affetto.