

El desafío del diálogo intercultural de saberes en una experiencia de campo: de objeto antropológico a sujeto filosófico¹

Paula Restrepo

Universidad de Antioquia
paularestrepohoyos@gmail.com

Palabras clave: interculturalidad, descolonialidad, interdisciplinariedad, justicia epistémica, métodos antropológicos.

Resumen: Mi experiencia con el Sistema Indígena Intercultural de Aprendizaje y Estudios (SIIDAE) dio lugar a un diálogo en dos niveles: intercultural e interdisciplinar. El diálogo es un acto que pone en crisis a los hablantes, sus lenguajes, sus protocolos y sus interpretaciones, obligándolos a redefinirse. Este artículo presenta el desafío descolonial planteado por el SIIDAE durante nuestro diálogo y responde a él proponiendo, por un lado, una reflexión intercultural sobre la práctica antropológica y su contexto geohistórico, y por el otro, sustituir el estudio de “objetos antropológicos” por el de “sujetos filosóficos.” Este proyecto sigue la línea de la filosofía intercultural, es decir que no busca “filosofías indígenas” –como objetos etnográficos–, sino otras formas de practicarla y vivirla –como sujetos filosóficos–.

Introducción

La investigación de la que aquí doy cuenta comenzó con una inconsistencia entre sus acciones e intenciones ético-epistémicas. No fui yo quien la detectó, sino los “otros”, proponiendo con

¹ Antes de comenzar quiero agradecer al SIIDAE porque su ayuda ha hecho posible este texto. Su gente me ha enseñado sobre la interculturalidad como un modo de vida. El tiempo que compartieron conmigo me ayudó a abrir mi mente y a darme cuenta de que la experiencia del SIIDAE como comunidad intercultural puede dar lecciones muy importantes a la antropología, las ciencias sociales y la filosofía. Aunque soy la única responsable de este texto, no hubiera escrito ni la primera letra sin su ayuda. También quisiera excusarme de antemano si en algún momento malinterpreto o distorsiono sus enseñanzas. Asimismo quiero agradecer a Raúl Fonet-Betancourt, Eduardo Zubia y Seminario Beta por sus valiosos aportes en todo el proceso de investigación.

ello una serie de desafíos, no solo a mi trabajo, sino a la antropología. Este artículo es mi respuesta a tales desafíos.

A finales de 2008 y por recomendación de Raúl Fonet-Betancourt, contacté con el coordinador del Sistema Indígena Intercultural de Aprendizaje y Estudios (SIIDAE) en Chiapas. Yo buscaba conocer una experiencia viva de interculturalidad, ya que, como antropóloga, consideraba que las herramientas filosóficas no eran suficientes para enfrentar la investigación que estaba realizando sobre "diálogo intercultural de conocimiento" dentro del marco de la filosofía intercultural. El SIIDAE es reconocido por académicos y activistas como uno de los lugares más importantes del pensamiento contemporáneo en América Latina. Fonet-Betancourt (2010: 189) lo identifica como un movimiento interculturalista que articula su búsqueda de justicia epistémica con el reconocimiento de que esta no es posible sin justicia social y sin una reorganización política del mundo. Mignolo (2009), a su vez, lo ve como un camino diferente para ir más allá del sistema universitario, basado en una filosofía de la educación orientada descolonialmente. El gran peso intelectual que tiene el SIIDAE se debe a que entiende y vive la interculturalidad como práctica filosófica y vital, basando sus actividades en su autoidentificación filosófica y académica como alimentador de la "vida buena" y transformador del mundo.

Mi experiencia en el SIIDAE se desarrolló, por un lado, como un diálogo intercultural en el encuentro entre una comunidad de comunidades mexicana, el SIIDAE, y una antropóloga colombiana, yo. Y por otro lado, como un diálogo interdisciplinario entre dos disciplinas, la filosofía y la antropología, y de estas con la experiencia intercultural. Diálogo se entiende aquí como un acto que pone

en crisis a los hablantes, sus lenguajes, sus protocolos y sus interpretaciones, obligándolos a redefinirse.

SIIDAE

El SIIDAE trabaja en la construcción práctica y epistémica de un proyecto vital anti-capitalista e intercultural. Está constituido por siete centros que ponen su empeño en la cimentación de la interculturalidad, no solo desde el punto de vista académico, sino como resolución a los dilemas cotidianos que plantea vivir juntos en una "comunidad de comunidades". En principio no era un sistema, pero se ha ido constituyendo como tal, poco a poco en su caminar. La historia comienza cuando en 1989, el gobernador de Chiapas expulsó de su gobierno al actual coordinador del SIIDAE y a un grupo de gente afín. Todos ellos habían estado trabajando con educación indígena dentro de la administración pública. Después de este incidente no querían tener nada que ver con el Estado y tampoco querían convertirse en contrapoder porque, para ellos, el contrapoder es una forma de poder y trabaja con la misma lógica. Comenzaron entonces a vivir como si el Estado no existiera.

En ese momento el obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz, los ayudó a continuar, sin pedirles nada a cambio y sin intentar adoctrinarlos. Con su apoyo comprendieron que el proceso de construir un sistema de educación indígena debería ser hecho desde abajo y a la izquierda, y no desde el Estado. Su objetivo era "reconquistar la capacidad de la autodeterminación que había sido expropiada por la hipóstasis que es el Estado" (Sánchez, 2005). Ruiz les ayudó a verse a sí mismos dentro de un con-

texto histórico. Ahora saben que su lucha viene de siglos atrás, y tiene que ser vista en el contexto del siglo XVI, en el momento que la experiencia de la concepción euro-occidental del mundo fue introducida en Abya Yala².

Contexto histórico

El siglo XVI no solo dio origen a la opresión, sino también a la resistencia, que ha permitido que estos pueblos existan más de quinientos años después. Todavía tienen sus lenguas, una parte clave de su visión del mundo y sus modos de nombrar y ver el mundo (Sánchez, 2005). Por eso no es posible entender el proyecto colonial que nació en el siglo XVI y todavía tiene su espíritu vivo, sin entender que ha estado siempre acompañado por esa práctica vital que ha permitido a los pueblos indígenas sobrevivir y conservar su esperanza: la resistencia activa.

El contexto histórico del SIIDAE lo conecta con una lucha mucho más amplia, la lucha por la justicia en las Américas desde su nacimiento en el siglo XVI. El pensamiento occidental en cambio ha trazado su conexión con la Grecia antigua y desde ahí ha comenzado a narrarse a sí mismo. Tal pensamiento histórico ha permeado lo que ahora conocemos como América Latina, desde el momento en que los barcos de los habitantes de la península ibérica arribaron a sus costas en 1492. En ese momento, los habi-

tantes de Abya Yala no sabían nada de esa historia griega y esa “ignorancia” comenzó a dibujar la historia de su perdición. Tampoco eran conscientes del rol que iba a tener el arribo ibérico en su propia historia. 1492 fue así el año que dio origen a un nuevo orden económico, político, social y epistémico. Esto significa que la conquista de las Américas no fue solo militar, económica y política, sino también cultural, epistémica y espiritual (Dussel, 2001; Mignolo, 2003; Castro, 2005).

La conciencia del modo en el que su pasado está conectado con la historia total de América Latina significa que el SIIDAE se ve como un protagonista en una historia de dominación militar, económica, política, epistémica y espiritual, así como de una historia de resistencia, lucha y oposición a la sujeción. Todos los encuentros que tuve con el SIIDAE tienen que ser entendidos en el marco de esta conciencia de profundidad histórica.

Cuando envié mi proyecto al coordinador del SIIDAE, él me respondió que había detectado problemas de fondo. El proyecto que yo le envié, como cualquier proyecto antropológico, tenía un capítulo dedicado a explicar las estrategias etnográficas que iba a usar. Yo consideraba que esas técnicas le daban a mi estudio una calidad antropológica y científica, que de otro modo se hubiera quedado en un plano especulativo. Durante nuestra primera conversación telefónica, el coordinador del SIIDAE dijo que el problema que veía en mi proyecto era precisamente mi estrategia etnográfica y manifestó que ellos ya estaban “cansados de ser objeto de estudio de los académicos”. Por esa razón, continuó, buscaban cuestionar el estatus de la academia en la búsqueda de conocimiento.

² “Abya Yala” significa “tierra madura” o “de sangre vital” y era el nombre usado por los indígenas Kuna para referirse a lo que hoy conocemos como “América”, antes de la llegada de Colón. Actualmente es usado por muchas organizaciones indígenas, como gesto político de resistencia epistémica.

La tesis de partida del SIIDAE frente a esto es: “todos, mujeres y hombres somos intelectuales. Todos, mujeres y hombres somos buscadores de conocimiento”. Esta es la tesis de uno de sus centros, Unitierra, y da cuenta de la búsqueda de una justicia epistémica integrada a la interculturalidad, el comunitarismo y la justicia de género. Según el coordinador significa que “todos nos podemos plantear las grandes cuestiones fundamentales, de otra manera la interculturalidad seguirá quedándose como patrimonio de especialistas”. Esta máxima requiere un trabajo intelectual y político arduo de descolonización y la apuesta por una forma de conocimiento que se aparta de la estructura individualista que busca solo el reconocimiento y que hace una división mundial del trabajo intelectual entre aquellos que conocen y aquellos que son conocidos.

Paradójicamente mi proyecto formulaba la necesidad de transformar los objetos de conocimiento en sujetos. Lo que me dijo el coordinador del SIIDAE era que las técnicas que yo estaba proponiendo contradecían el espíritu de mi propio trabajo. Me di cuenta de que sería un error insistir en la aplicación de la metodología etnográfica en lugar de intentar comprender mejor esta crítica. Con esta conversación comenzó la aproximación viva a la interculturalidad que yo estaba buscando. Me fui a Chiapas sin haber preparado entrevistas u observaciones y sin aparatos de registro. Mi único plan era esperar hasta que me permitieran asistir a un seminario o algún otro evento. Al principio me sentí incómoda, pero esa sensación fue desapareciendo cuando comencé a entender el contexto histórico y epistémico sobre el que el SIIDAE estaba construido. Con ello también entendí por qué no me habían permitido usar instrumentos etnográficos.

Desafío descolonial

La crítica del coordinador del SIIDAE y mi experiencia allí dieron lugar a muchos desafíos, el más importante para lo que me ocupa tiene que ver con la descolonialidad, la lucha contra la subalternización y el dualismo sujeto/objeto en el proceso de investigación antropológico. Said articuló este desafío en su *Orientalism*: una de las principales tareas irresueltas en su libro era saber cómo “estudiar otras culturas y pueblos desde una perspectiva libertaria, no represiva y no manipuladora” (1977: 25). Estas críticas encuentran pertinencia en el nacimiento de la antropología y las ciencias sociales. Según Wallerstein (2006: 20), la antropología es una ciencia social creada para estudiar una parte de la población que no podía ser estudiada por otras ciencias sociales. Pero ¿por qué era necesario desarrollar una ciencia social diferente para estudiar esta clase de sociedad? La respuesta tiene dos partes, una institucional y otra político-epistémica. La institucional comienza cuando, después de la Revolución Francesa, el cambio se convirtió en una experiencia normal y con él nació la necesidad de comprenderlo y orientarlo política y socialmente. La historia, la economía, las ciencias políticas y la sociología dieron respuesta a esta necesidad. Estas ciencias se centraban en las naciones de las que generalmente provenían los investigadores: Francia, Inglaterra, Estados Unidos y lo que posteriormente se convertiría en Alemania e Italia. Naciones que eran, según estos estudios, las “naciones con historia”.

Pero había otras naciones a las que el cambio no les venía de sí mismas —no tenían historia— sino que provenía de su contacto con las “naciones con historia” a través del colonialismo, la guerra o el comercio. Como las

cuatro disciplinas estaban diseñadas para estudiar las “naciones con historia”, surgieron los estudios orientales y la antropología para estudiar estas otras naciones. El orientalismo nació como el estudio de los pueblos alfabetizados petrificados (Wallerstein, 1991: 20), mientras los pueblos estudiados por los antropólogos eran vistos como “supervivientes prístinos de un pasado intemporal” (Wolf, 1982: 385). Las ciencias sociales hicieron así una división de la labor intelectual para estudiar a los pueblos: algunas de ellas estudiaban el pasado y el presente de las sociedades históricas, mientras las otras se dedicaban a las sociedades “sin historia”. “Esta división del trabajo intelectual obtuvo su dimensión total de la supuesta soberanía histórica del pensamiento europeo y de la relación que la cultura europea construyó con otras culturas y consigo misma” (Restrepo, 2011: 53).

La respuesta político-epistémica puede ser encontrada en la clase de pensamiento que surgió en el siglo XVI: la colonialidad. Este se refiere a “la subalternización del conocimiento y las culturas de los grupos oprimidos y excluidos, que necesariamente acompaña al colonialismo y que continúa hoy con la globalización” (Escobar, 2005: 236). La colonialidad lleva a la “diferencia colonial”, que es entendida por Mignolo (2003: 30) como las deficiencias y excesos en el comportamiento, la religión, las costumbres y el conocimiento, marcados por el pensamiento hegemónico de cada época desde el siglo XVI. Estas deficiencias y excesos eran lo que no podía ser descrito, explicado o clasificado por ninguna de las otras cuatro ciencias sociales. Aunque la práctica antropológica se consolidó institucionalmente en el siglo XIX, el contexto de su nacimiento —el que generó sus garantías políticas, epistémicas y económicas— es el siglo XVI. Este trasfondo histó-

rico de la antropología fue el problema que el coordinador del SIIDAE identificó en el proyecto que le presenté.

Crítica a la antropología desde “sus otros”

Es importante resaltar que no fue la antropóloga, sino “los otros”, quienes plantearon el desafío. La antropología es confrontada por sus “otros”, que se convierten así en parte activa y fundamental de la relación establecida en la actividad antropológica. Esto atiende a una norma básica de la descolonialidad formulada por Mignolo (2003: 24): el prejuicio de superioridad de unos saberes sobre otros tiene que ser superado desde ambos lados de la relación. ¿Una respuesta a este desafío debería implicar la desaparición de la antropología? Yo no lo creo, porque aunque fue desarrollada como una ciencia para estudiar gente con la cual un diálogo horizontal no era posible —previa subalternización de su conocimiento y su modo de vida— le ha mostrado a Occidente sus propios límites, enfrentándolo así con su alteridad (Escobar, 2005: 244). Esto significa que la antropología es una ciencia en constante debate consigo misma, con sus métodos, sus teorías, su contexto y sus orígenes.

¿Qué deberíamos hacer entonces? La propuesta de Escobar (2005) señala una solución interesante. Él introduce el término “antropologías del mundo” como un proyecto que incluye una crítica a las relaciones de poder que llevan a la naturalización del modo en el que la antropología es llevada a cabo desde la perspectiva de sus centros hegemónicos (Estados Unidos, Inglaterra y Francia). Este concepto se enmarca dentro de una problematización de la tradición occidental que define la

antropología como prácticas institucionales y conocimiento experto y la confina a un campo moderno de conocimiento y prácticas (2005: 232). Lo original de la crítica y la propuesta de Escobar con respecto a otros intentos similares es que, en primer lugar, señala el problema de la naturalización de las prácticas antropológicas que se convierten en saberes hegemónicos por obra de las relaciones moderno/coloniales de poder. Y en segundo lugar, que se propone implosionar “las limitantes disciplinarias que subalternizan modalidades de prácticas e imaginarios antropológicos, en nombre de un modelo de antropología no marcado y no normalizante” (2005: 233).

La noción de Escobar me permite evitar los rígidos límites impuestos desde la antropología hegemónica, al mismo tiempo que me posibilita asumir una posición crítica frente a normalizaciones disciplinares nacidas de un orden moderno/colonial del mundo. Esto me lleva a inscribirme en una antropología que ponga su énfasis en la justicia social y epistémica. Mi propuesta para responder a los desafíos planteados por el SIIDAE se enmarca en la idea de una antropología del mundo, que se convierte en tal, al ser retada y transformada por la experiencia con el SIIDAE. La razón por la cual ellos lograron retarme y retar la antropología del modo en que lo hicieron es su uso de sus grandes y significativas experiencias de descolonialidad del conocimiento.

El propósito de la gente del SIIDAE era que yo aprendiera sobre lo que se decía y hacía allí, con el fin de que consiguiera un entendimiento profundo de su actividad descolonial. Lo que aprendí transformó el modo en el que entiendo mi propio entorno, el entorno de ellos y el mundo que nosotros, ellos y yo, habitamos. Allí no fui una antropóloga sino una aprendiz. El desarrollo de mi expe-

riencia en el SIIDAE constituyó un reto para establecer un diálogo intercultural de conocimiento, tal como es postulado por Fernet-Betancourt (2001: 59). Para él, un diálogo tal tiene que transformar las representaciones que construyen la autopercepción del “otro” y promover la crítica, la autocrítica, la apertura y el entendimiento. El conocimiento no es entonces creado acerca de los otros o incluso a su pesar, sino con ellos. Es decir, el “otro” pasa de ser interpretado a ser un intérprete que me da una perspectiva a través de la cual puedo interpretar el mundo. En este sentido, la práctica antropológica como traducción de doble vía, lucha por desarticular la idea de una antropología como traducción unilateral del “otro”.

Para responder a los retos formulados por el SIIDAE propongo dos acciones concretas dentro de la práctica antropológica. Con estas acciones busco llevar a cabo la tarea política y epistémica de la descolonialidad en mi experiencia como antropóloga y como sujeto político, y proponer la reflexión sobre mi experiencia como una opción antropológica generalizable. En primer lugar considero necesario entender la relación entre los antropólogos y sus “otros” como un contacto intercultural, tanto en el discurso como en la práctica antropológica. En segundo lugar, mi investigación entiende al SIIDAE, no como un objeto antropológico, sino como sujeto filosófico.

Práctica antropológica como contacto intercultural

Mi primera acción se fundamenta en una acepción del término interculturalidad que ha sido desarrollada fundamentalmente por Fernet-Betancourt. Según él, la globaliza-

ción —el contexto histórico actual de la interculturalidad— debe ser vista como el proceso que emerge desde una política económica en expansión que se ve como la única opción de la humanidad. Se impone como el único proyecto mundial y no posibilita la existencia de las diferencias culturales (2001: 175). La interculturalidad, continúa Fornet-Betancourt (205-208), tiene entonces que tomar la forma de un proyecto ético alternativo a la globalización, buscando una soberanía compartida llena de solidaridad. La interculturalidad se opone a la globalización mediante una universalidad que viene desde abajo, por y para las culturas, por y para la diversidad.

El concepto de interculturalidad del SIIDAE parte del mismo núcleo. Según este, una interculturalidad real necesita tener dos elementos: anticapitalismo y una transformación intercultural del conocimiento. Ellos usan una metáfora para explicar esta transformación: “es necesario dejar hundir el barco en frente de un archipiélago”³ Cada pasajero debería habitar una isla separada y la interculturalidad existiría entre esas islas. Las ciencias sociales y humanas no desaparecerían, pero serían solo los habitantes de una de las islas, no el capitán del barco.

Para el SIIDAE la interculturalidad tiene que comenzar con una transformación económica, política y epistémica del mundo. En otras palabras, con un proceso de descolonialidad, de desafío a un estado del mundo que se mantiene vivo desde el siglo XVI. El SIIDAE es un ejemplo de cómo funcionarían las relaciones entre las islas, después de que el barco se hundiera. Ellos hundieron el barco en sus costas y eso les posibilita el diálogo

con los académicos bajo condiciones absolutamente novedosas. Tales condiciones no son solo justas para todos sino que además son una fuente de conocimiento para el SIIDAE mismo y para los pocos académicos que se atreven a imaginar cómo sería la experiencia de “un mundo en el que quepan muchos mundos”. La metáfora del barco es un llamado a la justicia epistémica y social, al derecho de participar en la construcción del presente y el futuro, de caminar un camino construido por y para todos. De este modo el conocimiento de cada cultura tiene que ser evaluado, incluido el conocimiento occidental pues, como afirma Fornet-Betancourt (2004: 43), el conocimiento occidental es también tradicional por pertenecer a una tradición, la occidental.

El enfoque del SIIDAE no es solo una propuesta para la construcción de un mundo intercultural, sino también una interpretación del modo en que funciona el mundo y del modo en el que la interculturalidad debería articularse dentro de él. De acuerdo con el SIIDAE, hay una fuerte relación entre la economía, la política, el conocimiento y la cultura. Sus acciones, y el modo en el cual vive como una comunidad de comunidades, están basadas en esta interpretación. Por eso no acepta una interculturalidad que no toma en cuenta esta relación, que se limita al contenido folclórico o étnico de las sociedades. La interculturalidad es, de este modo, una herramienta político-epistémica en la lucha para alcanzar “un mundo en el que quepan muchos mundos”.

Sujeto filosófico

Mi segunda acción apela al diálogo entre filosofía y antropología al que me referí al principio, al comprender al SIIDAE, no

³ De acuerdo con el coordinador del SIIDAE esta metáfora es del subcomandante Marcos, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional EZLN.

como objeto antropológico, sino como sujeto filosófico. Comprender al SIIDAE como “sujeto” me permite entenderlo no solo como tema de estudio sino también como interlocutor vivo. En este sentido se pronuncia Wallerstein *et al.*:

la tarea clave [en la transformación de las ciencias sociales] es la de hacer estallar el lenguaje hermético utilizado para describir a personas y grupos que son “otros”, o que son meros objetos de los análisis de la ciencia social, en contraste con los sujetos que tienen legitimidad y pleno derecho, entre los cuales los analistas se ubican a sí mismos (2007: 95).

Entender el SIIDAE como una comunidad en donde se vive de una manera filosófica me sitúa frente a un dilema filosófico. Me refiero a las múltiples restricciones que plantea la realización académica de la filosofía a la proliferación no académica de la disciplina. La filosofía, así como la antropología, es un saber conflictivo que se enfrenta constantemente a sí mismo. También en la filosofía las relaciones de poder han naturalizado la manera en que esta es practicada desde los centros de poder. Una crítica tal implica por tanto cuestionar su supuesto lugar de nacimiento, lo que es, lo que ha sido y lo que debe ser. Busco en esto una proliferación de formas de hacer filosofía. Este modo de entender el quehacer filosófico me lleva a caminar al lado de Fernet-Betancourt y de Escobar con su concepto de “antropologías del mundo”. Así como Escobar (2005) con la antropología, este trabajo propone liberar la filosofía de los límites disciplinarios impuestos desde los centros de poder de la disciplina, que subalternizan e invisibilizan prácticas filosóficas escudándose en su poder normalizante y universalizante. Es decir, en el poder de decidir qué es y qué no es una práctica filosófica o cómo debe ser llevada a cabo dicha prác-

tica. Sin embargo no busco trasladar la idea de Escobar a la filosofía, haciendo referencia a unas “filosofías del mundo”, pues el uso que se ha hecho del término ha perseguido objetivos muy diferentes. Cooper (2007: 13) usa la expresión “filosofías del mundo”, para referirse tanto a filosofías que han nacido y crecido en diversas partes del mundo, como a filosofías que desarrollan diversas ideas o teorías sobre el mundo. Aunque este trabajo apunta a afirmar la existencia de las filosofías del mundo tal como es usada por Cooper, no se restringe a ella, es decir, a su mera existencia. Por un lado comparte con la categoría de antropologías del mundo el intento de desvincular la filosofía de una sola tradición, de reconocer una proliferación de lugares de nacimiento, no solo de distribución, de la filosofía. Busca además ser una crítica del poder normalizante que ha ostentado Occidente y que le ha permitido descalificar prácticas filosóficas que no se acomodan a los cánones académicos hegemónicos. Por otro lado, busca que la afirmación de las filosofías del mundo sea solo un paso para emprender el camino del diálogo. La filosofía intercultural es una apuesta por lo universal, se formula como diálogo en el que se confrontan diferentes posiciones. Eso no quiere decir que la filosofía deba ser por principio la búsqueda de lo universal. Lo universal es más bien el producto del diálogo y no un *a priori* sobre el que se construyen las filosofías en el mundo.

Vida filosófica

El SIIDAE practica una filosofía tópica desde la que se hace cargo de la “realidad” tal como es entendida por Ellacuría (1991), no solo como lo hecho sino como lo que se está haciendo y se va a hacer. En este proceso de

realización de la razón como praxis se dedica a poner en práctica la verdad que se le presenta como verdadera, desde su lugar epistémico. Ha creado una filosofía en cuyo núcleo está el zapatismo y el catolicismo. Ligada a la cultura y a la historia, íntimamente relacionada con las labores artesanales necesarias para vivir en comunidad; entendida como acción desde los oprimidos que busca cambiar las condiciones sociales, políticas, epistémicas y económicas que hacen del mundo un lugar opresor. Y sobre todo, una filosofía entendida como forma de vida y donde los textos y los discursos son elementos que ayudan a fortalecer la vida en comunidad. En otras palabras, su filosofía no es solo una red de pensamiento, sino además una red de acciones vitales. Una filosofía que estudia los temas importantes para los desposeídos, usando ese conocimiento como una herramienta epistémica para el "buen vivir", no como un compendio de conocimiento encerrado en la academia y en sus mecanismos de divulgación y legitimación. El SIIDAE le da sentido vivencial a la filosofía y con ello se da forma de comunidad práctica y epistémica. Una comunidad que se desarrolla y vive conforme a unos principios epistemológicos, políticos y éticos.

Reconocer este modo de pensamiento y acción como una filosofía es solo un paso en el camino de la interculturalidad. El segundo paso es el de un diálogo que busca sacar de las entrañas de este mundo el mundo plural que lo habita sin ser reconocido. El diálogo interfilosófico se presenta así como un medio para perseguir la justicia en sus múltiples dimensiones. La interculturalidad no busca la libre existencia de muchas tradiciones culturales y filosóficas, sino que intenta que esas

tradiciones dialoguen bajo unas condiciones epistémicas, políticas y sociales justas para construir un mundo mejor. En resumen, la búsqueda que subyace a la filosofía intercultural no es la de conservarse a sí misma en el horizonte intelectual, sino más bien la de construir un mundo más justo.

Conclusión

En la primera parte hice una aproximación crítica a la antropología y sus métodos afirmando que seguiría el camino abierto por la idea de las antropologías del mundo. Hablé de la necesidad de entender a "los otros" de la antropología, no como objetos de conocimiento sino como sujetos, es decir como sujetos de los que se habla con el ánimo de aprender de y con ellos. Esta propuesta apunta a afirmar que no he tratado en este texto con objetos antropológicos sino con sujetos filosóficos, como lo es por ejemplo Fornet-Betancourt en el ámbito del SIIDAE, donde lo estudian y aprenden de él para su propia vida. Lo que esto quiere decir es que reconozco al SIIDAE como sujeto filosófico, en tanto se presenta como ejemplo filosófico para orientar nuestra propia existencia. Al abordar esta filosofía cuyo contexto se desarrolla en el SIIDAE me estoy inscribiendo en la filosofía intercultural. Esto quiere decir que su filosofía no tiene un interés etnográfico que busca una supuesta alma indígena, sino un interés filosófico. Desde esta perspectiva buscamos, con Fornet-Betancourt (2001: 37-39), dejar de ver al otro como objeto de estudio y verlo como un otro que hace filosofía a su manera.

Bibliografía

- CASTRO, Santiago (2005) *La poscolonialidad explicada a los niños*, Popayán, Universidad del Cauca e Instituto Pensar de la Universidad Javeriana.
- COOPER, David (2007) *Filosofías del mundo*, Madrid, Cátedra.
- DUSSEL, Enrique (2001) “Eurocentrismo y modernidad. Introducción a las lecturas de Frankfurt”, in W. MIGNOLO (ed.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones el Signo y Duke University, 57-70.
- ELLACURÍA, Ignacio (1991) *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Valladolid.
- ESCOBAR, Arturo (2005) *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (2001) *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Bilbao, Desclée de Brower.
- (2004) *Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, México D.F., Consorcio Intercultural.
- (2010) “Ideas y propuestas para una transformación intercultural de la tradición dominante: entrevista a Raúl Fornet-Betancourt realizada por Martín E. Díaz y Carlos Pescader”, *Otros Logos*, 1: 168-193.
- MIGNOLO, Walter (2003) *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Chiapas, CIDECI Unitierra.
- (2009) *The Upcoming Decolonial and Communal Pluri-versity*. [en línea] <<http://waltermignolo.com/2009/05/14/the-upcoming-decolonial-and-communal-pluri-versity/>>.
- RESTREPO, Paula (2011) “Some epistemic and methodological challenges within an intercultural experience”, *Journal of Historical Sociology*, 24 (1): 45-61.
- SAID, Edward (1977) *Orientalism*, London, Penguin.
- SÁNCHEZ, Raimundo (2005) “Una universidad en zapatos: sistema indígena intercultural de educación no formal: entrevista realizada por N. Paget-Clarke”, in *Motion Magazine* [en línea] <http://www.inmotionmagazine.com/global/rsb_int_esp.html>.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1991) *Unthinking Social Sciences: The Limits of Nineteenth Century Paradigms*, Cambridge, Polity press.
- (2006) *Análisis del sistema-mundo: una introducción*, México D.F., Siglo XXI.
- WALLERSTEIN *et al.* (2007) *Abrir las ciencias sociales*, México D.F., Siglo XXI.
- WOLF, Eric (1982) *Europe and the People without History*, California, University of California Press.

Gako-hitzak: kulturartekotasuna, deskolonialitatea, diziplinartekotasuna, justizia epistemikoa, metodo antropologikoak.

Laburpena: Ikaste eta ikaskuntzarako Kultur Arteko Sistema Indigenarekin (SIIDAE) izan nuen esperientziak bi maila izango dituen elkarrizketa abiarazi zuen: kultur artekoa eta diziplina artekoa. Elkarrizketak krisi egoeran jartzen ditu hiztunak, euren hizkuntzak, euren protokoloak eta euren interpretazioak, eta berriro definitzera behartzen ditu. Artikulu honek SIIDAEK gure elkarrizketan azaldutako erronka deskolonialak aurkezten ditu, eta honako

erantzunak proposatzen ditu: batetik, politika antropologikoa eta horren testuinguru geohistorikoari buruzko kultur arteko gogoeta; eta bestetik "objektu antropologikoen" azterketaren ordeztu "subjektu filosofikoena" egitea. Proiektu honek kultur arteko filosofiaren ildoari jarraitzen dio, hau da, ez dabil "filosofia indigenaren" bila –etnografia objektu bezala ulertuta– baizik eta bizi eta praktikatzeko beste bide batzuen bila dabil –subjektu filosofiko bezala–.

Keywords: interculturality, decoloniality, interdisciplinarity, epistemic justice, anthropological methods.

Abstract: My experience with the Sistema Indígena Intercultural de Aprendizaje y Estudios (SIIDAE) gave rise to a dialogue on two levels: intercultural and interdisciplinary. Dialogue is an act that produces a crisis among speakers, their languages, protocols and interpretations, forcing them to redefine themselves. This article reports the decolonial challenge raised by SIIDAE during our dialogue and responds to it by proposing, on the one hand, an intercultural reflection on anthropological practice and on its geohistorical context; and on the other hand, the study of "philosophical subjects" instead of "anthropological objects". This project follows intercultural philosophy. It means that it is not looking for "indigenous philosophies" –as ethnographic objects–, but instead other ways of practicing and living it –as philosophical subjects.