

# De Cusco a Chotanagpur, con escala en Atenas

Josef Estermann – Suiza

## Filosofías indígenas y su mediación\*

Las grandes compañías de aviación civil han establecido los llamados *hubs* (inglés para “cubo”, “eje central”), aeropuertos de enlace muy importantes y altamente frecuentados por los aviones de línea. La gran mayoría de estos ‘nudos’ aeronáuticos se halla en el Norte, de preferencia en Europa y Norteamérica, y últimamente también en el Oriente asiático. Como ejemplos se pueden mencionar las ciudades de Los Ángeles, Miami, Nueva York, Londres, París, Francfort, Roma, Pekín, Tokio y Singapur. Son pocas las aerolíneas que han incluido algún ‘centro de distribución’ en el hemisferio sureño, tal como por ejemplo Nairobi, Johannesburgo, São Paulo, Mumbay y Yakarta.[1]

Este orden global del tráfico aéreo concuerda a grandes rasgos con el flujo financiero y económico de dinero y mercancía. Un ochenta por ciento de los capitales se mueve entre los *hubs* financieros (que en este caso se llaman ‘bolsas’) del hemisferio del Norte (el mal llamado Primer Mundo), sin tocar o pasar por un país del Sur. Casi lo mismo se puede decir de los viajeros físicos, tanto comerciantes como turistas. Para muchas compañías aéreas internacionales, el hemisferio del Sur no cuenta en sus planes comerciales, y sobre todo no rinde ganancias, a pesar de los precios exorbitantes.

Llegar de un centro estratégico a otro dentro de la esfera del Norte resulta bastante cómodo, barato y eficaz. Para viajar de Londres a Nueva York por ejemplo, se tiene por lo menos treinta vuelos por día, y el precio (para ida y vuelta) alcanza apenas unos \$US 400. Transferir dinero (virtual) de Tokio a París resulta muy fácil y casi sin costos adicionales. Por otro lado, para transferir \$US 2.000 de Colonia a Lima, uno paga en el banco remitente unos 35 \$, y el banco receptor descuenta aun la misma suma, en total un 3,5% de la suma enviada. Para viajar de Londres a Dakar en Senegal, se paga por lo menos el doble de la tarifa para el trayecto de Londres a Nueva York, a pesar de que la distancia es sólo la mitad. Peor todavía es el caso de viajes y transferencias monetarias entre dos países del Sur. Para viajar de Nairobi a Abidján (Costa de Marfil), uno tiene que viajar por Europa y pagar un precio exorbitante.[2]

## 1. El orden de poder y el orden filosófico

El ideario que representa la hegemonía de la cultura occidental y del modelo político y económico correspondientes no tiene que ver sólo con aerovías y cibervías, sino también con el orden del mundo tal como es representado en las ideas filosóficas. Conforme a los mapamundis clásicos y hasta hoy día reproducidos mayoritariamente en Norte y Sur, el hemisferio norteño ocupa mucho más de la mitad del globo terráqueo con la consecuencia de que el Sur aparece como un simple apéndice o nota del Norte.[3]

Como el meridiano de cero grados fue establecido arbitrariamente por el antiguo Imperio británico –haciéndolo pasar por Greenwich (Londres)–, la ubicación de los continentes se ha fijado en nuestro subconsciente colectivo de una manera sacrosanta, con Europa en el centro, con Asia, Oceanía y América a los dos lados, con

Norteamérica, Europa y (parte de Asia) “arriba” y con América Latina, África, Asia y Oceanía “abajo”. Esta *Weltanschauung* (en sentido literal) mira al mundo desde el punto de vista arquimédico del continente europeo y de su cultura y reparte los demás continentes de acuerdo con las distancias culturales y civilizatorias.[4]

El mapa filosófico hecho por Occidente sigue hasta hoy día –salvo algunas pocas excepciones– este eurocentrismo cultural y epistemológico, expresado explícitamente en la cartografía ortodoxa. Muchas partes de la Tierra son consideradas *terrae incognitae* o territorios filosóficamente vírgenes. Aunque el veredicto de Heidegger de que la filosofía es por esencia griega y que la expresión “filosofía occidental” es una tautología, ya no tiene mucha acogida, la esfera de influencia de la filosofía occidental abarca todavía prácticamente todos los territorios anteriormente colonizados por los distintos imperios europeos de turno. Una simple vista a los currículos de estudios filosóficos en universidades, institutos y seminarios de América Latina, África, Asia y Oceanía demuestra claramente que se enseña en primer lugar la tradición occidental, y que las “filosofías contextuales”[5] sólo se enseñan como un curso suplementario opcional.

De este modo, el quehacer filosófico en los continentes del hemisferio del Sur aparece como un “eco” (Hegel)[6], una simple imitación, una adaptación o –en el mejor de los casos– como una inculturación de la “verdadera” filosofía *made in the West*. Hasta la fecha, la convicción de que cada filosofía es situada y contextualizada temporal y espacialmente, no ha tomado cuerpo aún en las academias de Norte y Sur. Bajo el pretexto de la “universalidad” de la filosofía (en el sentido occidental), los poderes coloniales y neocoloniales siempre pretendían “globalizar” este tipo de filosofía como única vía y paradigma absoluto del pensar humano. Las academias sirven como ideólogos fieles de una globalización cultural de índole occidental.

Las filosofías surgidas en contextos no-occidentales o bien fueron y siempre son consideradas “para-religiones” (como en el caso de las tradiciones védicas y chinas), o bien etiquetadas como “etno-filosofías”, “sabidurías”, “pensamientos” o “mitos”. Esta dicotomización característica de Occidente es la aliada ideológica fiel de la globalización actualmente en plena ejecución: Existe una cultura “verdadera” (*eigentliche*) y “universal”, y existen culturas “derivadas”, “deficientes” (*uneigentliche*) y “particulares”. El orden mundial de la filosofía dominante hace esta misma distinción: entre la filosofía en sentido estricto –léase: la occidental– y las “para-filosofías” en sentido figurativo. Conforme a esta posición eurocéntrica (u occidente-céntrica), la supuesta “supra-culturalidad” de la filosofía occidental es la *conditio sine qua non* de su “inculturación” en contextos muy diversos.[7]

Me parece que el paradigma de la “inculturación” (de procedencia teológica) siempre sigue un esquema platónico-aristotélico dualista que hace hincapié en la distinción entre una “esencia supra-cultural” y una “apariciencia contextual”. Pero más grave me parece la ceguera persistente ante la contextualidad de la misma filosofía occidental, la negación de la situacionalidad y culturalidad de la misma, como también de la relatividad y hasta provincialidad de muchos de sus nociones y principios.

La supuesta “universalidad” de la filosofía occidental no es un *a priori* filosófico, sino el resultado de constelaciones históricas de poder económico y político. Los distintos imperios transmitieron desde el Imperio romano las ideas nacidas en las orillas del Mediterráneo como el equipaje ideológico de su “superioridad” y “civilización”, repartiendo el mundo en dominantes (la “esencia”) y dominados (los “accidentes”), en “señores” (con alma) y “amos” (sin alma), en “desarrollados” (*an-und-für-sich*) y “subdesarrollados” (*an-sich*).

Según esta concepción (monocultural), no puede haber ninguna alternativa al paradigma occidental de la comprensión del mundo, tal como la globalización neoliberal no puede imaginarse un modelo alternativo al orden mundial actual. Consecuentemente, no puede haber “filosofías indígenas” que no sean epifenómenos de la difusión de las ideas occidentales, no puede haber filosofías pre-coloniales (extra-occidentales) en América Latina, África, Asia y Oceanía.

Pero según estas ideas, sí puede haber aculturación y hasta transculturación del modelo occidental, y en este sentido sí se puede hablar de una “filosofía latinoamericana”, “africana” etc.[8] Como los diseñadores del modelo económico dominante miden la eficacia de los mercados locales de acuerdo con su inserción en el “mercado global” de Estados Unidos, Europa y Japón, los filósofos académicos miden la “calidad filosófica” (la “filosofeidad”) de las sabidurías locales en relación con su inserción en el paradigma *mainstream* de Occidente. Quien pretende ser filósofo de veras, tiene que someterse a la circuncisión helénica y pasar por el *Feuerbach* de la tradición occidental.[9]

## 2. El surgimiento de filosofías indígenas

A pesar de la estrategia homogeneizadora y uniformizadora de la globalización de tipo neoliberal y de una fuerte influencia por las culturas y los valores occidentales, a partir de los años noventa del siglo pasado se hace notar un contra-movimiento social, político y cultural que también se traduce en un cuestionamiento del orden filosófico establecido. Las razones para tal contra-movimiento son múltiples: Desaparición del mundo bipolar con la caída del Muro de Berlín; la presión socio-económica por los programas de ajuste económico y de inserción al modelo neoliberal en muchas partes del mundo; el debate en América Latina acerca del Quinto Centenario; la amenaza real de la biodiversidad y de la etno-diversidad.

Entre las manifestaciones tangibles de la “resistencia” contra el “paradigma único”[10] se puede mencionar: los Foros Sociales Mundiales (Porto Alegre); las manifestaciones contra las reuniones de los G8, del Club de París y de los Foros Económicos Mundiales (Davos); el resurgimiento de un islam y un hinduismo militantes; las guerras poscoloniales en África y la ex Unión Soviética; el surgimiento de movimientos indigenistas en América Latina y su participación en la política (México, Ecuador, Bolivia, etc.). Filosóficamente hablando, la “resistencia” al pensamiento dominante de Occidente se manifiesta en dos iniciativas bastante discrepantes entre sí: la filosofía posmoderna y la filosofía intercultural.

Las filosofías posmodernas concuerdan en el cuestionamiento de la tradición dominante de la filosofía occidental y su necesaria deconstrucción en nombre de un pensamiento “débil” y policéntrico. De esta manera abren la perspectiva para racionalidades distintas de las meta-narraciones de Occidente, enfatizan las diferencias culturales y antropológicas, y subrayan la diversidad de cosmovisiones. Parece entonces que el posmodernismo es el aliado por excelencia de los movimientos indígenas y de la recuperación de sus universos simbólicos. Sin embargo, algunas filosofías posmodernas se han convertido –voluntaria o involuntariamente– en aliados fieles de la globalización neoliberal y de una occidentalización del mundo a ultranza. El dogma económico del neoliberalismo de que el mercado no tiene centro y que es la libre competencia (“la mano invisible”) que dirige el flujo de capitales y mercancía, concuerda con los presupuestos posmodernos de la policentricidad y del abandono de criterios éticos y axiológicos en la libre competencia de ideas y cosmovisiones.

A pesar de su fuerte crítica del modelo filosófico dominante de Occidente, la filosofía posmoderna aún es una de las (¿últimas?) manifestaciones de aquella. No se trata de una superación o de un cuestionamiento de la filosofía occidental en sentido paradigmático, ni tal vez de la misma modernidad, sino más bien de una crítica intra-cultural, de una revisión de la filosofía y cultura occidentales en nombre de la occidentalidad. El paradigma determinante del posmodernismo no es la interculturalidad, sino la multiculturalidad, la diversidad (estética) de modos de vivir y pensar. El nuevo “metarrelato” es la indiferencia ética (*anything goes*) y un individualismo de tipo “monadas sin ventanas”. La interconexión digital no impide el surgimiento de un solipsismo cibernético.[11]

La filosofía intercultural, surgida por motivos muy parecidos, tiene un enfoque totalmente distinto. No se trata de una deconstrucción de la tradición occidental dominante, sino de una actitud filosófica alternativa, de una crítica del mismo quehacer filosófico, de sus presupuestos y métodos, de sus sujetos y de su institucionalidad. La

conciencia de la culturalidad de cada filosofar es el punto de partida, tanto para la crítica intercultural de paradigmas mono-culturales (culturocéntricos) como para la elaboración y promoción de filosofías culturalmente situadas y contextualizadas (la llamada “segunda revolución epistemológica”). La crítica se dirige a cada filosofía que se considera “universal” en sentido *a priori*, es decir que se concibe a sí misma y se reproduce como meta-cultural. Aunque esta crítica no se limita a ella, es sin embargo la filosofía occidental la que está sobre todo en la mira del cuestionamiento intercultural.[12]

Para la perspectiva intercultural, la tradición occidental es una tradición filosófica muy valiosa y de gran prestigio, pero de ninguna manera la única ni la suprema o la que desempeñe de árbitro en una “competencia de sabidurías”. La filosofía occidental tiene su contextualidad y situacionalidad histórica, cultural y política. El etnocentrismo (euro- u occidentocentrismo) es la mejor prueba de ella, y la auto-ilustración (*Selbstaufklärung*) de su condición contextual es aún una tarea pendiente para poder entrar a un diálogo intercultural no-ideológico. La “redención” de la filosofía occidental de su complejo de superioridad y de su afán absolutista le permitiría a la vez abrir los ojos a la diversidad paradigmática en el transcurso de su historia. Tal reposicionamiento sólo puede realizarse en confrontación con y en apertura hacia la alteridad filosófica, es decir mediante una actitud intercultural desde la misma tradición occidental.

Aunque el enfoque crítico –incluido frente al androcentrismo filosófico– es fundamental para la filosofía intercultural, su alcance y pretensión son mucho más amplios. Plantea una recuperación y rehabilitación de tradiciones filosóficas no-occidentales como formas alternativas de racionalidad y praxis. En este propósito, no se limita al diálogo con las tradiciones milenarias de la India y la China, sino que fomenta una polifonía filosófica de procedencia cultural diversa, pero en un diálogo (o polílogo) crítico y respetuoso. Éste es el punto decisivo para el surgimiento de “filosofías indígenas” en diferentes partes del mundo, sobre todo en los continentes de América Latina, África, Asia y Oceanía. Este fenómeno va acompañado de la aparición de las llamadas “teologías indígenas”, en América Latina también conocidas como “teologías indias”. [13]

El término “filosofía indígena” es de por sí problemático, en diferentes aspectos. Si existen “filosofías indígenas”, también debe haber “filosofías no-indígenas”, es decir: “exógenas”, “anatópicas”, “(neo)coloniales”, “meta-culturales”. La filosofía surgida en Asia Menor y elaborada en Europa, ¿es considerada como “indígena”? ¿Por qué no? El problema con el término “indígena” tiene que ver con su *Sitz im Leben* en la antropología cultural de los siglos pasados que yuxtapone la civilización occidental en Europa y sus colonias por un lado, y las culturas autóctonas de los pueblos “descubiertos” o “conquistados”, pero de todas maneras “descritos” por ojos occidentales. Esta concepción exime la cultura y filosofía europeas de su “indigeneidad” y fomenta posiciones eurocéntricas y hasta racistas.

Además, el término “indígena” sugiere que se trata de un pensar arcaico y premoderno. Pero lo “indígena” no es ni lo puro y no-contaminado ni lo tradicional y pasado, sino una elaboración por un cierto grupo de humanos en determinadas circunstancias y un tiempo particular que pretende dar explicaciones y orientaciones que están a la altura del tiempo y de las exigencias de este grupo. En este sentido, cada filosofía indígena incorpora elementos “exógenos” o “alóctonos” en su afán de presentar una visión del mundo y de hacerse orientar por ella. Lo “indígena” no es lo “pre-colonial”, ni lo “puro” en sentido cultural. Tampoco tiene que ver sólo con las llamadas “culturas originarias” (o “primitivas”).

No podemos, en fin, definir lo “indígena” de manera esencialista sin caer con ello ya en una presuposición filosófica no articulada (la “manía clasificatoria” de Occidente). Lo “indígena” tiene que surgir justamente como el resultado de un proceso dialógico entre diferentes modelos filosóficos, y no como un *a priori* de la filosofía dominante. En el procedimiento de intentar definir lo que es “indígena” y lo que no lo es [14] en las manifestaciones filosóficas de la humanidad, se puede ver claramente la diferencia entre una actitud etnocéntrica e intercultural. Para el enfoque intercultural, las concepciones filosóficas –incluso la de la “racionalidad”– están en cuestión y son sujetas a un debate que no parte de definiciones ni de axiomas.

Para esta presentación yo parto de una definición funcional y provisional de trabajo de lo que considero como “indígena” en la expresión “filosofías indígenas”. Una cierta manifestación filosófica puede llamarse “indígena” en la medida en que surge del mismo contexto socio-cultural en el cual tiene repercusión, que usa parámetros que se entienden dentro de este contexto, que se declara explícitamente contextual y situacional, y que es más que una simple exégesis de textos y tradiciones. Esta definición funcional tiene mucho que ver con la discusión sobre la “autenticidad” o el carácter “anatópico” de la filosofía elaborada en América Latina, llevada a partir de los años setenta del siglo pasado (Salazar-Bondy; Quesada; Zea).[15]

Soy consciente de que, según esta definición provisional, también la filosofía occidental –o mejor dicho: las filosofías occidentales– puede ser definida como “indígena”, siempre y cuando se declare explícita y conscientemente como contextualizada. Esto significa que ya no se puede hablar de “la” filosofía sin más y que la noción “filosofía occidental” no es en absoluto una tautología tal como sostenía Heidegger. La adjetivación de la filosofía (“filosofía bantú”; “filosofía francesa”; “filosofía confuciana”, etc.) es el resultado de la pluriformidad y de la contextualización del quehacer y saber filosófico.[16] Para no caer en malentendidos: Una filosofía indígena contextualizada no es lo mismo que una filosofía inculturada. El paradigma dominante de la “inculturación” parte siempre de una concepción de un “núcleo duro” meta-cultural de la filosofía (occidental) que posteriormente se “encultura” en contextos culturales distintos. Esta concepción apriorística y esencialista difiere fundamentalmente de la concepción sintética y dialógica de la interculturalidad: el “núcleo duro” (la universalidad) no se define *a priori* por una cultura o tradición particular, sino se llega a conocer y determinar mediante un proceso dialógico abierto entre las culturas y tradiciones existentes, sean éstas mayoritarias o minoritarias.

El surgimiento de “filosofías indígenas” en los últimos veinte años no quiere decir que antes no habían existido tales filosofías, sino que recién se las reconoce explícitamente como “indígenas”, y sobre todo como “filosofías” en pleno sentido de la palabra. Este *coming out* filosófico y la toma de conciencia correspondiente pone en tela de juicio a la misma noción de “filosofía”, tal como se la entiende dentro de la tradición dominante de Occidente. El reconocimiento de las sabidurías y pensamientos autóctonos en América Latina, África, Asia y Oceanía como “filosofías” no es en primer lugar una cuestión académica, sino ante todo un asunto político. Definirlos desde el punto de vista occidental como meras “etno-filosofías” o “cosmovisiones” significa –entre otras cosas– que no pueden llegar a formar parte del discurso académico, de los currículos en las instituciones científicas, de la comunidad filosófica internacional y de los estándares de cientificidad establecidos por una cultura determinada. A fin de cuentas, esta estrategia “lingüística” lleva de hecho al fortalecimiento de la filosofía y cultura dominantes y a la marginalización de las filosofías indígenas no-occidentales.[17]

Sin ser fetichista de palabras y nombres, se tiene que tener claro que ciertas etiquetas lingüísticas sirven como instrumentos de poder y de camuflaje de las relaciones de poder reales, como muy bien ha demostrado la guerra reciente contra el Irak. Esto significa que ninguna tradición filosófica tiene el derecho y la potestad de definir lo que es “filosofía” (análogamente a la noción de lo “indígena”), sino que esta noción es una “cuestión disputada” en el diálogo intercultural y su definición es el punto heurístico de tal debate. La irrupción de “filosofías indígenas” no-occidentales al anfiteatro internacional de filosofía pone en tela de juicio concepciones tomadas como universales y absolutas, métodos sagrados, presupuestos nunca cuestionados, organizaciones académicas del saber, criterios de cientificidad y hasta las formas canónicas de la presentación del saber filosófico en textos.[18]

### **3. La comunicación intercultural como comunicación inter-indígena**

El diálogo intercultural en filosofía (y teología) se orienta en la práctica hasta ahora vigente a grandes rasgos en el orden mundial tal como se lo presenta por las compañías aéreas y las instituciones financieras. Las filósofas africanas y los filósofos africanos buscan el diálogo con la tradición occidental (europea y norteamericana) como

punto de referencia; sus colegas asiáticos/as y latinoamericanos/as se relacionan también de preferencia con representantes de la filosofía occidental. Un ejemplo concreto de tal diálogo es el Diálogo Norte-Sur entre la ética de liberación (Enrique Dussel) y la ética del discurso (Karl-Otto Apel) que se realiza desde hace ya más de diez años.[19] Las ocasiones en las que tradiciones no-occidentales entran en diálogo entre sí, normalmente se dan –si es que realmente se dan– en el marco de congresos internacionales como los Congresos de Filosofía Intercultural o tal vez al margen de los Congresos Mundiales de Filosofía. Sin embargo, el punto de referencia hermenéutico normalmente es la filosofía “canónica” de Occidente.

En América Latina existe ya la conciencia de que hay una diversidad de filosofías indígenas[20] que no son simplemente adaptaciones o “inculturaciones” de concepciones y vertientes occidentales. Queda por debatir si la filosofía de la liberación se considera como una filosofía “indígena” latinoamericana o una filosofía contextual desde América Latina con fuertes “préstamos” de la tradición occidental. De todas maneras crece la convicción de que las filosofías latinoamericanas necesitan entablar un diálogo intercultural y no simplemente intra-cultural. No existe una homogeneidad cultural latinoamericana, como nos hicieron creer las filosofías basadas en el concepto del “mestizaje” como denominador general del continente. La irrupción de las/los indígenas y de sus filosofías ha demostrado claramente la limitación de tal presupuesto.

Entre los retos para una filosofía intercultural se plantea hoy día la (im)posibilidad de un diálogo intercultural entre diferentes filosofías indígenas, sin recurrir a la filosofía occidental como marco interpretativo.[21] Esta problemática se nos plantea tanto a nivel intra-continental –el diálogo entre las filosofías nahua y mapuche por ejemplo– como a nivel inter-continental (del que en seguida voy a presentar un ejemplo). Raimón Panikkar planteó en una de sus publicaciones el instrumento de una “hermenéutica diatópica”[22] para entablar un diálogo intercultural verdadero y abierto entre dos paradigmas filosóficos. En sus exposiciones, lo pone en práctica respecto al diálogo entre la tradición filosófica índica y la tradición occidental. Se trata de dos filosofías con una larga y rica tradición, con textos canónicos, con una terminología bastante fija y autoría determinada.

¿Sería posible tal “hermenéutica diatópica” también entre dos filosofías indígenas no-occidentales que carecen de las características mencionadas? ¿O es más bien imprescindible el recurso a la tradición y terminología occidentales como *tertium hermeneuticum*, como “escala” obligatoria (para hablar nuevamente en términos aeronáuticos) del viaje intercultural? ¿Tenemos que hacer escala –para hablar metafóricamente– siempre en Atenas[23], cuando viajamos de Cusco a Chotanagpur?

La problemática tiene que ver con relaciones de poder y el orden económico en el mundo, pero también con cuestiones metodológicas y hermenéuticas que no resultan fáciles de resolver. La capacidad interpretativa de la filosofía occidental tiene que ver ciertamente con muchos factores exteriores a ella que han favorecido su desarrollo, su institucionalización, su perfeccionamiento y su sistematización. El lenguaje técnico de la tradición occidental se ha establecido gracias al alto grado de abstracción y una política rígida de su universalización a través del cristianismo y su expansión. Las concepciones helenístico-cristianas se globalizaron (que no es necesariamente “universalización”) a través del imperialismo y de la colonización romana y germana y, a partir de los siglos XVI y XVII, española, portuguesa, británica, neerlandesa, francesa, alemana y belga. La filosofía occidental se convirtió de esta manera en “filosofía mundial”, mediante el instrumento y método poderoso de la escolástica y del latín como *lingua franca*. Las corrientes posteriores seguían (y siguen en gran parte) la misma estrategia.

En seguida intento ejemplificar la problemática de un diálogo intercultural (imaginario) entre dos filosofías indígenas de dos continentes no-occidentales distintos: La “filosofía andina” –con la ciudad del Cusco (o Qosqo)[24] como *pars pro toto*– y la “filosofía munda” –con el altiplano de Chotanagpur como referencia–. Como nota preliminar es preciso saber que personalmente pertenezco (por nacimiento y formación) a la tradición occidental, que conozco muy de cerca la tradición andina (he vivido ocho años en el Cusco y nuevamente en La Paz), y que me enteré de la tradición munda solamente por fuentes escritas y testimonios orales. No me pongo por encima de estas tradiciones, sino que saco mis reflexiones de la riqueza inter-trans-cultural, acumulada en

mi recorrido vivencial y filosófico hasta hoy. Lo que pretendo entonces no es una visión satelítica de un posible diálogo inter-indígena, sino avanzar en el planteamiento de la problemática y contribuir a la discusión.

No me parece necesario en este contexto ampliar mucho sobre lo que es el mundo andino ni lo que es su filosofía propia. Lo he expuesto ampliamente en otras ocasiones.[25] Sólo quisiera insistir en la polivalencia de la “andinidad” como concepto referente a una topografía, un espacio geográfico, un denominador cultural, una categoría étnica, un modo de estar en el mundo, un universo simbólico. Con respecto al mundo “munda”, sí es necesario precisar un poco más, puesto que no será conocido en el contexto latinoamericano ni occidental.

El pueblo de los “munda” es una etnia indígena en la India, una de las muchas tribus índicas[26] que se llaman genéricamente “adivasis” (del sánscrito *adi*: “primero, original” y de *vasi*: “habitante, residente”) o bien “pueblos aborígenes”. Los munda[27] habitan una zona en la parte central de la India, en una región altiplánica llamada “Chota-Nagpur”, en los dos lados de la frontera entre los estados federales de Bihar y Madya Pradesh. Las ciudades de importancia más cercana son Ranchi al este y Varanasi (Benarés) al norte. Los munda, quienes pertenecen al grupo de los Kherwari, cuentan actualmente con más o menos dos millones de habitantes, muchos de ellos migrantes en el estado de Bengala.

La denominación “munda” (del sánscrito *mund*: “líder, guía”) le fue dada al pueblo munda por sus vecinos hindúes y los colonizadores británicos; ellos mismos se llaman *horo-ko* (seres humanos) y su etnia *horo* (hombre). Pero los munda no tienen dificultades con que se les llame “munda”, porque en su idioma *mundari*, “munda” es un vocablo que significa “hombre de sustancia”, “hombre de prestigio” o “bienestar”. Los munda nunca fueron hinduizados y, a pesar de la cristianización por luteranos alemanes (a partir de 1845) y jesuitas (a partir de 1869), sabían conservar su religiosidad y sus expresiones culturales propias.

#### 4. ¿Un diálogo sin logos?

La primera dificultad que surge al intentar un diálogo filosófico inter-indígena entre el pueblo andino y el pueblo munda es el idioma. Como prácticamente ningún munda sabe hablar el quechua o aymara, y ningún *runa* andino el mundari, se requiere de una mediación lingüística. En los dos casos, el idioma auxiliar será un idioma occidental, de preferencia el inglés para los munda y el español para los andinos. Se requiere incluso de un tercer nivel de traducción, porque los habitantes andinos –si hablan el castellano– no van a entender el inglés (salvo algunas excepciones), y los munda –si hablan el inglés– no van poder comunicarse en español. En el caso extremo, todas las expresiones lingüísticas del mundo munda tienen que ser traducidas al inglés, del inglés al español, y del español al quechua o aymara, y las expresiones quechuas o aymaras requieren de una traducción al español, del español al inglés, y del inglés al mundari. En una sola secuencia de diálogo habrá entonces por lo menos seis niveles de mediación lingüística.[28]

Dadas las condiciones actuales de la globalización cultural y cibernética, no existe prácticamente una alternativa de diálogo inter-indígena que no tenga que recurrir a un idioma occidental, de preferencia el inglés que se impone como *lingua franca* en el *world wide web*, en las bolsas financieras, como también en la aeronáutica y en el mundo académico en general (aun en el mundo filosófico). Un recurso a un idioma no-occidental de largo alcance y de gran peso como el chino, el hindi o el árabe no se vislumbra bajo las condiciones reales de las estrategias de poder de nuestros días. Filosóficamente hablando, esto significa no sólo una occidentalización – que ya tiene una larga historia– sino también una anglofonización extrema de la filosofía.[29]

Como traducciones siempre son “traiciones”, no se puede evitar que la “escala lingüística” en un idioma occidental tenga repercusiones en la comprensión e interpretación de términos indígenas no-occidentales. Los idiomas occidentales tienen una “lógica” que hace entender la realidad de acuerdo con un filtro específico, tal

como se muestra en peculiaridades gramaticales occidentales como por ejemplo la dualidad de sujeto y predicado, de sustantivo y adjetivo, de presente, pasado y futuro, de masculino y femenino, etc. Idiomas no-occidentales que no obedecen a tal “lógica”, tienen que ajustarse en la traducción al almacén semántico y sintáctico de Occidente, perdiendo justamente sus características específicas. Como ejercicio mental, imaginémosnos por un segundo una traducción del inglés al español a través del quechua como lengua mediadora: ¡Tal procedimiento es inimaginable dentro de los parámetros de la globalización en curso!

Pero el mayor desafío se nos plantea en el diálogo filosófico (y teológico) entre dos universos simbólicos distintos cuando nos damos cuenta de los campos semánticos de conceptos, figuras y racionalidades. ¿Cómo se puede llegar a una comprensión de las racionalidades andina y munda que no sólo difieren entre sí, sino que también difieren de la racionalidad occidental dominante? ¿Cómo llegar a llevar a cabo una “hermenéutica diatópica”[30] –que en este caso tendría que ser “tritópica”– si los dos *topoi* indígenas no-occidentales no se refieren a “conceptos” como abstracción racional de la realidad, ni se basan en una epistemología centrada en la razón humana?[31]

Si tomamos por ejemplo dos nociones centrales de las dos filosofías indígenas –*pacha* para el contexto andino y *sarna* para el contexto munda–, no vamos a comprender el significado literal, ni mucho menos el peso filosófico y su función sapiencial, si no recurrimos al instrumento auxiliar del idioma español (o inglés) y al mapa conceptual de la tradición filosófica de Occidente. A estas alturas de la historia humana, este recurso es un simple hecho (contingente), una configuración de relaciones de poder históricas; no son razones filosóficas intrínsecas que nos obligarán a hacerlo. En circunstancias espacio-temporales y políticas distintas, un idioma y una tradición filosófica no-occidentales –como en el pasado el latín, el árabe o el sánscrito– podrían fungir de intérpretes diatópicos (o tritópicos).

Un diálogo filosófico entre dos filosofías indígenas de la India (un diálogo intra-índico) por ejemplo podría recurrir al hindi o sánscrito como idiomas de enlace y a la tradición védica como marco de referencia filosófica. Para un diálogo inter-indígena latinoamericano entre, por ejemplo, la filosofía maya y la filosofía guaraní (un diálogo intra-abyayalense),[32] me parece muy difícil recurrir a un idioma de enlace distinto del español y a una tradición filosófica que no fuera la occidental. *Abya Yala* no tiene un idioma común o sagrado, ni una tradición filosófica continental única.

Filosóficamente, la palabra quechua-aymara *pacha* significa el ‘universo ordenado en categorías espacio-temporales’, pero no simplemente como algo físico y astronómico. La palabra griega *kosmos* (he aquí la ‘hermenéutica diatópica’ en plena adaptación) tal vez se acerque más a lo que quiere decir *pacha*, incluyendo el mundo de la ‘naturaleza’ al que también el hombre pertenece. *Pacha* también podría ser un equivalente homeomórfico[33] del vocablo latino *esse* (ser): *pacha* es ‘lo que es’, el todo existente en el universo, la ‘realidad’. Contiene como significado tanto la temporalidad como la espacialidad: Lo que es, de una u otra manera existe en el tiempo y ocupa un lugar (*topos*). Prefiero traducir el vocablo *pacha* por la característica fundamental de la racionalidad andina: ‘relacionalidad’. Tiempo, espacio, orden y estratificación son elementos imprescindibles para la relacionalidad del todo. Articulando el aspecto de ‘cosmos’ con el de ‘relacionalidad’, podemos traducir *pacha* como ‘cosmos interrelacionado’ o ‘relacionalidad cósmica’.

La palabra mundari *sarna* viene de la raíz *sal*, un árbol (*shorea robusta*) que crece en abundancia en la región de Chotanagpur. *Sarna* quiere decir literalmente el ‘espacio donde se hallan los *sal*’, es decir un bosque como lugar sagrado. La religión de los *adivasis* (indígenas) munda se llama *sarna dharam*, ‘religión del *sarna*’. Filosóficamente, *sarna* se refiere al microcosmos munda del espacio forestal que representa *in nuce* al macrocosmos, la realidad físico-espiritual. *Sarna* tiene tanto un carácter sagrado como profano; es símbolo de la vida y de la abundancia, es el lugar de lo divino y de lo humano, de la creatividad y la fertilidad, de un cosmos vivo y ordenado.



Intentando explicar lo que es *pacha* y lo que es *sarna*, he recurrido en varias ocasiones a concepciones que tienen su origen y su codificación de significado en la tradición occidental: ‘cosmos’, ‘universo’, ‘existencia’, ‘espacio’, ‘física’, ‘espíritu’, ‘tiempo’, ‘relación’, ‘religión’. ¿Podemos decir –de acuerdo con la hermenéutica diatópica– que *pacha* y *sarna* son “equivalentes homeomórficos”, es decir: equivalentes no conceptuales ni funcionales? ¿La noción mundari *sarna* ejerce en la cosmovisión munda la misma función que la noción quechua-aymara *pacha* ejerce en la cosmovisión andina? ¿Y las dos nociones ejercen en sus contextos particulares la misma función que la noción (o concepción) *esse* o *kosmos* o *realitas* en la cosmovisión occidental? ¿Son todas estas nociones (símbolos, concepciones) “equivalentes homeomórficos”?

La problemática tiene mucho que ver con lo que Wittgenstein solía llamar en su *Philosophische Untersuchungen* “juegos lingüísticos”, sólo que el diálogo filosófico intercultural no se limita al diálogo entre “juegos lingüísticos” distintos, sino entre diferentes “juegos lógicos” o “juegos racionales”, es decir: entre diferentes cosmovisiones, paradigmas sapienciales y universos simbólicos. Cada noción (o concepto) adquiere –parafraseando a Wittgenstein– significado sólo como una pieza de ajedrez, mediante las reglas de juego del sistema sapiencial respectivo. Cada “juego racional” (cada racionalidad) tiene su propio contexto vital, su riqueza semántica, su comunidad de lenguaje y acción, y sus propios criterios de comprensión. El “juego munda” y el “juego andino” no pueden intercambiar sus piezas (*pacha* y *sarna* por ejemplo) a través de la “moneda común” *esse* del “juego occidental” como *tertium hermeneuticum*, sin tomar en cuenta las distintas lógicas y racionalidades de fondo.

## 5. ¿Escala en Atenas?

La línea directa de un viaje en avión de Cusco a Chotanagpur (o viceversa) pasaría por Yaundé (Camerún), Bangui (República Centroafricana) y Adén (Yemen) de África Central. Para una escala técnica, estas ciudades serían suficientemente equipadas como para abastecer a los aeronautas en el viaje intercontinental de América Latina al Asia. Pero ni en la aeronáutica comercial ni en la filosofía existe una comunicación entre Asia y América Latina que pasa por África; toda comunicación pasa por los diferentes *hubs* (lugares de enlace, ejes) de Europa. El *hub* filosófico preferido de los diálogos intercontinentales (¿y hasta interculturales?) es “Atenas” como símbolo de una rica tradición filosófica y de una cierta racionalidad.

¿Qué significa esta escala obligatoria en Atenas? ¿Qué implicaciones tiene el hecho (contingente, pero poderoso) de que el diálogo intercultural en la filosofía requiere de un lugar de enlace en la tradición occidental, si no quiere correr el riesgo de la incomunicación e inconmensurabilidad completas? O más concretamente: ¿Puede haber un diálogo filosófico Sur-Sur que sea más que un monólogo occidentalizado (“incestuoso”), sin que ése refiera a la rica tradición occidental con su metodología y sus instrumentos sofisticados?

La posible respuesta a estas preguntas no recurriría a razones filosóficas de principio, sino a razones empíricas de hecho: En el contexto del proceso actual de globalización neoliberal y occidentalizante, un *runa* quechua o una mujer munda no se puede hacer escuchar sino a través de códigos lingüísticos y conceptuales establecidos en Occidente y expresados en idiomas occidentales.

Quisiera concluir estas reflexiones con algunas hipótesis:

- 1) La “topografía” filosófica internacional es un reflejo fiel de las relaciones de poder político, económico y mediático. La mayor parte de la actividad filosófica se concentra en las grandes aglomeraciones occidentales en el Norte y en los centros occidentalizados en el Sur. El mapamundi filosófico clásico –con

el Ecuador topográfico a la altura del primer tercio y Groenlandia del tamaño de África— prevalece siempre sobre la proyección de Peters —donde el Norte es un apéndice del Sur—.

2) A pesar de que el Atenas fáctico hoy día ya no juega un papel trascendental en la globalización económica, política y cultural vigente, el Atenas filosófico —es decir: el paradigma occidental de vertiente helénico-romana— todavía ejerce un impacto indiscutible en el debate filosófico global.

3) La globalización de corte neoliberal agrava aun más el occidentocentrismo cultural y filosófico a tales extremos de que pueblos no-occidentales o bien se ven enfrentados en una lucha permanente contra la arrogancia occidental o bien se sienten atraídos mágicamente por la fórmula del aparente éxito neoliberal. Muchos intelectuales en la China, por ejemplo, empiezan a interesarse por el cristianismo simplemente por el motivo de estudiar la receta ideológica del “éxito” económico de Occidente.

4) El diálogo filosófico intercultural entre tradiciones indígenas de un contexto no-occidental y la tradición occidental no halla condiciones favorables, a causa de la asimetría de poder existente y por el ideal de cientificidad y “filosofeidad” auto-reproducida por Occidente. Al auto-definirse en términos occidentales, la filosofía occidental practica el diálogo con tradiciones filosóficas distintas en la mayoría de los casos como una relación incestuosa: Muchos de los congresos, currículos y publicaciones filosóficas en África, Asia, Oceanía y América Latina son monólogos intra-occidentales en territorio ajeno (“anatopismo”).

5) El surgimiento de filosofías indígenas no-occidentales plantea serias preguntas hermenéuticas y metodológicas hasta la fecha apenas avizoradas. El “giro intercultural” en la filosofía que lleva a una segunda revolución epistemológica no sólo cuestiona cualquier intento de definir monoculturalmente lo que es “filosofía”, sino plantea con urgencia el problema de mediación en un diálogo que pretende ser más que puramente mono-cultural.

6) Al referirse a la tradición occidental —que sin duda tiene una riqueza histórica y un rigor científico impresionantes— muchas tradiciones autóctonas no-occidentales se basan en una determinada tradición dominante “exotérica” (de la Filosofía Occidental) e ignoran por lo tanto la “tradición esotérica” o heterodoxa de dicha riqueza filosófica. La historia desconocida o simplemente suprimida de las minorías filosóficas en Occidente (la llamada “filosofía popular”, el misticismo, las “etnofilosofías” europeas, los no-dualismos, etc.) podría ser punto de referencia mucho más inspirador para los interlocutores de tradiciones indígenas no-occidentales que la tradición helénico-ilustrada dominante.[34]

7) El diálogo intercultural como diálogo inter-indígena en el sentido de un diálogo filosófico entre tradiciones autóctonas del hemisferio sureño (diálogo Sur-Sur) se ve ante una serie de problemas aparentemente insuperables que tienen que ver con el orden de poder fáctico en el área de la economía y la política, pero también en el mismo *establishment* filosófico. Hojeando el programa del XXI Congreso Mundial de Filosofía (2003 en Estambul), uno se da cuenta de este orden aún vigente; parece que la filosofía occidental —que se considera *eo ipso* “universal” o “mundial”— reparte el plato principal en la mesa (el “simposio”), mientras que algunos atrevidos se dedican a devorar las migajas no-occidentales (“filosofía en África”; “filosofía en América Latina”; “filosofía de la liberación”; “filosofía intercultural”, etc.).

8) Las filosofías autóctonas del Sur siempre son presentadas o se presentan a sí mismas como filosofías adjetivas contextuales (“filosofía andina”; “filosofía munda”), mientras que las filosofías dominantes del Norte siguen apareciendo sin determinación contextual, como si existieran fuera de todo contexto cultural, económico y social. El reconocimiento de filosofías indígenas no-occidentales por la tradición occidental depende en parte de la toma de conciencia de su propia contextualidad e interculturalidad.

9) El lenguaje crea realidad. La dominación del idioma inglés –aun en el último Congreso Mundial de Filosofía– reproduce simbólicamente la hegemonía económica y militar del mundo anglosajón (plasmado nítidamente en la coalición estadounidense-británica en la guerra contra el Irak) y fomenta el occidentocentrismo en la filosofía. El diálogo Sur-Sur en la filosofía es a la vez un ejercicio de traducción y de despliegue de los idiomas occidentales, un esfuerzo por hacer prevalecer la actitud del “escuchar” más que la del “debatir”.

---

\* Este trabajo es la versión ampliada y profundizada de una conferencia dada en el XXI Congreso Mundial de Filosofía, del 10 al 16 de agosto de 2003 en Estambul, en el marco de una Mesa sobre el “Diálogo Sur-Sur en la Filosofía”.

[1] Se estima que más del 80% de los movimientos de la aviación civil se realiza en Europa, Norteamérica y Asia Oriental. El África sólo comprende un 3% de todos los vuelos que se realizan a nivel mundial.

[2] Mientras que los viajes dentro de los continentes de África o América Latina resultan muy caros, las tarifas para vuelos dentro de Europa por ejemplo se encuentran en caída libre. La movilidad siempre ha sido un criterio de discriminación (carreteras, ferrocarriles, barcos, etc.); con la política neoliberal de la flexibilización de tarifas en la aeronáutica se agrava aun más. La relación entre el promedio de ingreso y de la tarifa para un vuelo intra-continental es en Europa más o menos de 1:10 hasta 1:20, en África de 10:1 y en América Latina de 5:1. Esto significa que un europeo puede realizar en promedio unos cien vuelos, comparando con un solo vuelo de un africano.

[3] En los mapas “clásicos” o “estándares”, el ecuador no se halla a la mitad entre margen superior (Norte) y margen inferior (Sur), sino más o menos a dos tercios de la distancia entre la margen superior y la inferior, con tal que el hemisferio sureño parece mucho más pequeño que el hemisferio norteño. Además, la proyección tradicional del globo a una planicie alarga indebidamente las partes que se hallan en el extremo norte, como son la Federación Rusa, Groenlandia, Canadá y Estados Unidos. Groenlandia aparece en la proyección clásica de Mercator (1569) como dos veces China; en realidad, China es cuatro veces Groenlandia. Escandinavia tiene una superficie de 1,1 mio. km<sup>2</sup>, pero en la proyección de Mercator aparece más grande que India que tiene una superficie de 3,3 mio. km<sup>2</sup>, tres veces Escandinavia. Europa (9,7 mio. km<sup>2</sup>) aparece en la proyección de Mercator mucho más grande que Sudamérica (17,8 mio. km<sup>2</sup>). El historiador alemán Arno Peters presentó, en 1973, una proyección cartográfica del mundo que toma en cuenta las dimensiones reales (“proyección de Peters”). Para mayores informaciones, véase: [www.kirche-muelheim.de/u5/seiten/peterspro.html](http://www.kirche-muelheim.de/u5/seiten/peterspro.html) o

[www.emw-d.de/de.root/de.publikationen/de.publikationen.neu/de.publikationen.missio/](http://www.emw-d.de/de.root/de.publikationen/de.publikationen.neu/de.publikationen.missio/).

[4] En la mencionada “proyección de Mercator” de 1569 que siempre es la base para la mayoría de los mapamundis, el centro del mapa (y del mundo) se halla en Europa (norte de Italia); en la “proyección de Peters” de 1973, el centro del mapa es el cruce del meridiano cero con el ecuador (cerca de São Tomé y Príncipe en el Atlántico africano). Existen mapamundis en Oceanía, que invierten el Norte y Sur de tal manera que Oceanía está “arriba” y Europa “abajo”, y que el centro se halla cerca de Kiribati en el Pacífico.

[5] La yuxtaposición de “filosofía occidental” por un lado y “filosofías contextuales” por otro lado ya es una presuposición eurocéntrica. La tradición occidental es de igual manera “contextual” que las filosofías no-occidentales. La mencionada yuxtaposición refleja una concepción supra-cultural de la filosofía occidental como

un pensamiento “universal” o hasta “absoluto”, contrastando con las filosofías “particulares” y “contingentes” de procedencia no-occidental.

[6] "Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Wiederhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit..." ("Lo que aquí [América Latina] sucede hasta el momento, es sólo el eco del Viejo Mundo y la expresión de una vitalidad foránea..."): G.W.F. Hegel, "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", en: Werke in zwanzig Bänden, vol. 12, Francfort/M. 1979, 114.

[7] Cabe precisar que hoy en día, el término “eurocentrismo” ya no es muy acertado, porque el “centro” en sentido militar, político, económico y cultural de la globalización en curso es más bien Estados Unidos, y hasta en el campo filosófico, es la tradición anglosajona junto a la europea-continental la que se impone a nivel mundial. En términos culturo-filosóficos, más preciso sería hablar de un “occidentocentrismo” que de un simple “eurocentrismo”.

[8] La dicotomía señalada anteriormente se repite a nivel continental: En América Latina por ejemplo existe por un lado una filosofía que es una adaptación de vertientes occidentales (principalmente europeas) y que se considera como la verdadera “filosofía latinoamericana”, y por otro lado una filosofía originada en Abya Yala que a los ojos de los representantes de la tradición europeizante sólo merece el nombre de “sabiduría” o “pensamiento”.

[9] Estas dos metáforas se refieren a dos importantes presupuestos de la tradición filosófica occidental. La “circuncisión helénica” quiere expresar la necesidad incondicional de someterse a un lavado de cerebro por el ideario helénico (la lógica aristotélica; el dualismo onto-, antropo- y epistemológico). El “Feuerbach” se refiere a la purificación del pensamiento simbólico y mítico por el criticismo racionalista y empirista de Occidente. La expresión (polémica) “circuncisión helénica” se refiere a la rendición de San Pablo ante las filosofías del helenismo, después de haber sido victorioso en su lucha contra la “circuncisión judaica”, en su disputa con San Pedro. Es parte de la tragedia de la historia del cristianismo de que la proclamada “circuncisión interior” por el Espíritu (Rm 2:29) para llevarnos a la libertad en Cristo, se ha convertido poco a poco en una sumisión intelectual al paradigma filosófico del helenismo. Consecuencias tangibles de esta “circuncisión intelectual” son (entre otros) el fuerte dualismo metafísico y antropológico, el desprecio por la sensibilidad, la corporeidad y la mundaneidad, las distintas formas de sexismo y racismo, y un latente determinismo teológico.

[10] Los teóricos de la globalización neoliberal no sólo defienden su modelo como única opción –y con argumentos más contundentes aun después de la desaparición del “socialismo real” en Europa Oriental–, sino que lo fundamentan incluso teológicamente. La teologización del neoliberalismo como consecuencia del criticismo de la teología latinoamericana de la liberación es un fenómeno interesante que en cierto modo falsifica la teoría del “fin de las ideologías”. Representantes importantes del neoliberalismo teórico (Hayek, Novak, Rorty, Camdessus, Fukuyama) heredan las grandes “narrativas” del historicismo (marxismo, cristianismo), para transformar su potencial utópico y metafísico en sentido de una doctrina de salvación capitalista. Véase: Michel Camdessus, “Magisterio social de la Iglesia y globalización de la economía”, en: *Theologica Xaveriana*, 51 (2001) 139, 335-354. Rorty, Hayek, Novak, “La metafísica del Liberalismo”, en: *¿En verdad liberará?*, San José 1990; Franz J. Hinkelammert, “El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia”, en: *Pasos* 69 (1997), 21-27; Hugo Assmann y Franz J. Hinkelammert, *A idolatría do mercado*, São Paulo 1989; Pablo Richard, “Crítica teológica a la globalización neoliberal”, en: *Pasos* 71 (1997), 31-34.

[11] Para una crítica intercultural del posmodernismo véase: Josef Estermann, *Filosofía Andina. Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona Andina*, Quito 1998, 23-41.

[12] Como escritos de referencia básica, véase: Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofía Intercultural*, México 1994; ídem, *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*, Francfort a.M. 2000.

Una de las críticas por parte de la filosofía intercultural toca el carácter monocultural de la filosofía occidental y sus presupuestos metodológicos y epistemológicos. No niega en principio la “universalidad” de la filosofía, pero la considera como un punto heurístico de búsqueda a través de un diálogo intercultural y de un proceso sintético de inter-transculturación, y no como una esencia supra-cultural analíticamente dada y accesible sólo por una cierta tradición cultural.

[13] Juan Gorski, “La ‘teología india’ y la inculturación”, en: *Yachay* (Cochabamba) 13 (1996), 73-98; ídem, “El desarrollo histórico de la ‘Teología India’ y su aporte a la inculturación del Evangelio”, en: *Iglesia, Pueblos y Cultura* (La Paz) N° 48.49 (1998), 9-34. Eleazar López Hernández, *Teología India. Antología*, Cochabamba 2000; ídem, “Teologías Indias de hoy”, en: *Christus* 61 (1996) 696, 34-40.

[14] Sería interesante encontrar una noción complementaria a la de “indígena” que no fuera ideológicamente cargada y que tomara en cuenta los procesos históricos de las colonizaciones y de la globalización actual. El concepto del “mestizaje” ciertamente se contrapone al de la “indigeneidad”, pero no abarca todos los elementos de una noción complementaria.

[15] Para este debate, véase: Josef Estermann, “Anatopismo como alienación cultural. Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina”, en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Culturas y Poder. Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la Globalización*, Editorial Desclée de Brouwer Bilbao 2003, 177-202.

[16] Mientras que las “filosofías genitivas” (“filosofía del hombre”; “filosofía del ser”, etc.) se establecieron ya en la Antigüedad, las “filosofías adjetivas” aparecieron en Europa en la Modernidad para indicar matices de la tradición occidental (“filosofía alemana”, “filosofía francesa”, etc.). Esta toma de conciencia de la contextualidad de vertientes filosóficas en Occidente, sin embargo, no ha contribuido a la toma de conciencia de la contextualidad y perspectividad de la tradición filosófica occidental como tal.

[17] La política educativa curricular refleja a grandes rasgos el orden real del poder en el mundo. No sólo en los países del Norte, filosofías indígenas y asuntos interculturales están prácticamente ausentes en los currículos universitarios, sino lo mismo ocurre en las academias en el Sur. Tales temas no tienen “valor de mercado” en el cosmos simbólico dominante, y por lo tanto no cuentan.

[18] Los obstáculos que tienen que enfrentar filosofías indígenas para ser escuchadas y tomadas en serio por la academia establecida, son enormes. Como no se plasman en textos ni son expresadas por filósofos y filósofas individuales, se las considera como inexistentes. La institucionalidad filosófica clásica y dominante (universidades, revistas, conferencias, institutos) es otro impedimento, junto a la cuestión del idioma que voy a tratar en seguida. El problema de fondo radica en la supuesta mono-racionalidad de la filosofía occidental que procura universalizar. Otro tipo de racionalidad y lógica (no-conceptual, no-binaria) no llega a ser tenido en consideración.

[19] Hasta la actualidad, se han llevado a cabo 10 simposios:

1. Filosofía de la Liberación: Fundamentación de la ética en Alemania y América Latina, 23.-25.11.1989, Friburgo.

2. La Problemática Trascendental y los problemas éticos en el Conflicto Norte-Sur, 28.2.-1.3.1991, México.
3. Diálogo intercultural en el Conflicto Norte-Sur: El desafío hermenéutico, 10.-12.4.1992, Mainz.
4. ¿Convergencia o divergencia? Un balance de Coloquio entre la Ética del Discurso y la Ética de Liberación, 27.9.-1.10.1993, São Leopoldo, Brasil.
5. Pobreza, Ética, Liberación. Modelos de Interpretación y Acción en la Perspectiva Norte-Sur, 2.-6.5.1995, Eichstätt.
6. Pobreza en el dilema entre la globalización y el derecho a una cultura propia, 4.-11.11.1996, Aquisgrán.
7. Filosofía, Política, Economía y Teología en el Contexto del debate entre el Pluralismo Cultural y la Universalización de los Derechos Humanos, 27.-30.7.1998, San Salvador.
8. Fundamentación y Consecuencias de los Derechos Humanos en el Contexto de la Globalización, 4.-7.10.2000, Bremen.
9. Teoría y Práctica de Democracia en las Culturas, 12.-15.3.2002, México.
10. Nuevos Colonialismos en las Relaciones entre Norte y Sur, 2.-6.3.2004, Sevilla.

Para una reflexión y un análisis véase la disertación doctoral: Stefan Drees, *Diskurs- und Befreiungsethik im Dialog. Eine Fallstudie zur Soziologie der Philosophien*, Aachen 2002. Además: Antonio Salamanca Serrano, *Yo soy Guardián Mundial de mi Hermano. Hacia la universalización ética de la opción por el pobre desde el pensamiento de K.-O. Apel, E. Dussel y X. Zubiri*, IKO Francfort 2003.

[20] Sin embargo, sigue llevándose un debate acerca de la cuestión si se puede o no llamar estas expresiones “filosofía” o si se debería más bien diferenciarlas como “sabidurías”, “cosmovisiones” o “pensamientos”. He discutido este asunto ampliamente en “Filosofía Andina” (Josef Estermann, *Filosofía Andina. Estudio Intercultural de la sabiduría andina*, Quito 1998, 13-45) para llegar a la conclusión de que los mismos presupuestos filosóficos y extra-filosóficos son determinantes en establecer una línea divisoria entre lo que se llama “filosofía” (con pleno derecho) y lo que no lo es. En el marco de la globalización actual y del fuerte impacto de la cultura occidental sobre culturas –filosofías, universos simbólicos, maneras de vivir, representaciones del mundo– no-occidentales, cada determinación a priori de la concepción de ‘filosofía’ está bajo la sospecha ideológica de fungir como instrumento de poder y dominación.

[21] En términos políticos, este diálogo se denomina desde algunos decenios “diálogo Sur-Sur”. En la teología, se pretendía con la fundación de la Asociación Ecuménica de Teólogas/os del Tercer Mundo” (EATWOT o ASETT) en 1975 establecer un diálogo teológico Sur-Sur, sin recurrir a la tradición occidental de Europa y Norteamérica. Sin embargo, hay que advertir que no todo diálogo Sur-Sur es realmente un diálogo no-occidental y mucho menos inter-indígena. Tanto en el campo político, social, teológico, como en el campo filosófico, la gran mayoría de diálogos entre actores procedentes de culturas y contextos no-occidentales se rige por conceptos y paradigmas de origen occidental. Muchos de los intelectuales en el “Sur global” fueron formados en Occidente o han interiorizado la cosmovisión dominante de Occidente de tal manera que defienden involuntaria o deliberadamente concepciones e intereses occidentales. Para esta condición de alineación cultural, he planteado el concepto de “anatotipismo” (Josef Estermann, “Anatotipismo como alienación cultural. Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina”, en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Culturas y*

*Poder. Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la Globalización*, Editorial Desclée de Brouwer Bilbao 2003, 177-202.

[22] Raimón Panikkar, *La experiencia filosófica en la India*, Madrid 1997, 46.

[23] Se entiende que “Atenas” es tomado aquí como metáfora de la tradición dominante occidental, puesto que el pensamiento ateniense (platónico-aristotélico) ha determinado fuertemente los presupuestos conceptuales y metafísicos de las vertientes clásicas de la tradición occidental. Junto con Jerusalén, “Atenas” es uno de los pilares del pensamiento occidental y de sus rasgos paradigmáticos.

[24] El lenguaje es traicionero y revelador a la vez: En tiempos coloniales, el nombre de la ciudad fue escrito a la manera española como “Cuzco” –lo mismo sigue siendo usado en documentos oficiales y en la comercialización turística–. El nombre originario quechua es “Qosqo” (que significa ‘ombligo del mundo’), transcrito al castellano como “Cusco”.

[25] Especialmente en: Josef Estermann, *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito 1998; particularmente 50-62. Idem, “Anatopismo como alienación cultural. Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina”, en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Culturas y Poder. Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la Globalización*, Editorial Desclée de Brouwer Bilbao 2003, 177-202.

[26] Uso la expresión “índico” tal como lo sugiere Raimón Panikkar en *La experiencia filosófica de la India* (Madrid 1997). Mientras que el término “indio” se refiere al estado-nación de la India (además al poblador indígena de América), “hindú” a la religión hinduista, el término “índico” es un “denominador cultural y no racionalista. [...] En rigor lo índico es anterior y más amplio que lo sanscrítico” (22).

[27] Para mayores referencias, consulte:

[www.proel.org/mundo/munda.htm](http://www.proel.org/mundo/munda.htm); [www.ling.hawaii.edu/faculty/stampe/AA/Munda](http://www.ling.hawaii.edu/faculty/stampe/AA/Munda)

[28] El uso de idiomas a nivel mundial refleja las estructuras de poder. Mientras que la potencia globalizadora dominante de nuestro tiempo –Estados Unidos– espera que todo el mundo entienda y hable su idioma –el inglés–, los pueblos indígenas tienen que hacer un esfuerzo doble o triple como para tener acceso a la información pertinente. Un *runa* andino por ejemplo no solamente tiene que aprender el español de sus conquistadores, sino además el inglés de sus neocolonizadores, si quiere navegar en el *world wide web* para informarse y comunicarse con miembros de otros pueblos indígenas. El dominio de idiomas de personas muchas veces es inverso al poder adquisitivo de ellas.

[29] A manera de ejemplo: En un congreso internacional llevado a cabo recientemente en Brasil, los responsables de traducción simultánea tenían muchas dificultades en ajustar sus equipos técnicos a los tres idiomas presentes del alemán, francés y portugués (¡todos ellos occidentales!), porque faltó el inglés como *tertium medationis*.

[30] Véase nota de pie 22.

[31] Referente a la epistemología andina, he discutido este aspecto de una epistemología no-racional en: Josef Estermann, *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito 1998; particularmente 99-107.

[32] Nuevamente nos topamos con las limitaciones lingüísticas: Llamando al continente americano “América Latina” ya significa subordinarlo al reino lingüístico occidental (el latín y sus derivados) y excluir de esta manera los idiomas indígenas. Aunque el término “Abya Yala” ciertamente es un *pars pro toto*—es una expresión *kuna* (Panamá)— se refiere explícitamente al continente indígena con sus rasgos no-occidentales.

[33] Un ‘equivalente homeomórfico’ no es una simple traducción lingüística ni un reemplazo de un concepto por otro (sinónimo), sino aquel concepto, símbolo o código que ejerce en un universo simbólico B (una cierta cultura) la misma función como en el universo simbólico A (otra cultura). En nuestro ejemplo: el concepto *pacha* es un ‘equivalente homeomórfico’ de *esse*, siempre y cuando *pacha* tenga en el universo simbólico andino la misma función como tiene *esse* en el universo simbólico occidental.

[34] La filosofía intercultural lleva a una revisión fundamental de la historiografía oficial y canónica de la tradición occidental: No sólo se descubrirían las corrientes subterráneas heterodoxas y marginalizadas a lo largo de la historia, sino se deconstruiría esta tradición como intercultural, pluri-racional y polifacética. Cabe aclarar y profundizar la pregunta de cómo esta revolución epistemológica (y deconstructiva) se articularía con la crítica feminista al androcentrismo de la filosofía occidental dominante. Según mi parecer, no puede existir una filosofía intercultural seria sin que tome en cuenta la crítica del feminismo filosófico.