



NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7110521
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Aproximaciones a la interculturalidad. Una reflexión desde la perspectiva antropológica¹

Approaches to interculturality. A reflection from the anthropological perspective

Reina SALDAÑA DUQUE

<https://orcid.org/0000-0002-6224-4911>

reinadualesdana@gmail.com

Universidad San Buenaventura de Cali, Colombia

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.7110521>

RESUMEN

Este artículo es resultado de las reflexiones en torno a la interculturalidad desde la perspectiva antropológica propuesta por la filosofía intercultural del maestro Raúl Fomet-Betancourt, la cual se hace despliegue en la tesis doctoral "Pedagogía e interculturalidad en América Latina. Una lectura desde los procesos educativos en cuatro movimientos sociales", donde se busca proponer un marco contextual para dar cuenta de las pedagogías en América Latina desde la perspectiva intercultural, en clave humanista. A partir de la hermenéutica intercultural se buscó comprender la emergencia de las pedagogías, de las otras formas de educación que inciden en la configuración de las pedagogías situadas y contextualizadas. Se hacen comprensiones que reconozcan al sujeto, el contexto, las culturas y las epistemes a través de su historia, su lucha por la reivindicación social y política, que a lo largo de las épocas ha prevalecido.

Palabras clave: interculturalidad; pedagogía; colonización; pluralidad.

ABSTRACT

This article is the result of reflections on interculturality from an anthropological perspective proposed by the intercultural philosophy of the teacher Raúl Fomet-Betancourt, in which case it is deployed in the doctoral thesis "Pedagogy and interculturality in Latin America. A reading from the educational processes in four social movements", where it seeks to propose a contextual framework to account for pedagogies in Latin America from an intercultural perspective, in a humanist key. Starting from intercultural hermeneutics, it was sought to understand the emergence of pedagogies, of other forms of education that affect the configuration of situated and contextualized pedagogies. Understandings are made that recognize the subject, the context, the cultures and the epistemes through their history, their struggle for social and political demand, which throughout the ages has prevailed.

Keywords: interculturality; pedagogy; colonization, plurality.

Recibido: 04-04-2022 • Aceptado: 30-08-2022

¹ Este artículo hace parte de la Tesis Doctoral: Pedagogía e interculturalidad en América Latina. Una lectura desde los procesos educativos en cuatro movimientos sociales", finalizada en el 2021.



INTRODUCCIÓN

Este documento propone ciertas aproximaciones a la interculturalidad desde una reflexión antropológica en América Latina. Sin embargo, cuando se habla de América Latina, no se alude a un abordaje geográfico, sino a las relaciones que en ella se establecen desde la cultura, los sujetos, las epistemes. Una América Latina trazada por fronteras coloniales, historias y abusos de dolor, sumisión, dependencia, marginación y anulación de pueblos y comunidades que se han resistido y continúan luchando hoy por su identidad, por su memoria; cabe entonces preguntarse por el sujeto colonizado y el sujeto colono, por el sujeto objeto y el sujeto pensante, ¿dónde está el sentido humano en la historia colonial?, ¿el conocimiento para qué y para quiénes? Cuando lo que se lee en la historia es la gran crisis de humanidad, la gran crisis del conocimiento.

A partir de la Filosofía Intercultural propuesta por el maestro Raúl Fonet-Betancourt, busco mirar los aportes del pensamiento naciente en los países de América Latina en la cual existe ante la diversidad cultural, procesos de reconocimiento desde la perspectiva política, gracias a los avances en materia de derechos humanos como resultado de las luchas sociales. A pesar de estos grandes logros en la vía de lo jurídico, esta mirada sola resulta insuficiente ante la complejidad de lo social, en particular en lo que tiene que ver con los procesos de mestizaje, pérdida de la identidad cultural, restitución de derechos de la mano de los esencialismos y de los fundamentalismos, la creciente inequidad, la flexibilización del mundo laboral, las restricciones de acceso a una educación, por demás mercantilizada, entre otras. Aquí vale la pena puntualizar que lo social no se restringe a lo cultural visto desde lo étnico, la complejidad social va mucho más allá. Si bien la interculturalidad ha estado presente desde la existencia del ser humano (mirar las migraciones), no se puede decir que siempre ha girado alrededor del respeto por la diferencia, el diálogo político, cultural y ético.

Es a partir de este referente que se da cuenta de la configuración de los seres "humanos" bajo condiciones de opresión, caracterizadas por prácticas de dominación, segregación, invisibilización, esclavitud; experiencias en las cuales son negadas sus posibilidades de existencia de real "humanidad" como aquella que une a los hombres en comunidad, donde se tejen lazos de hermandad y solidaridad. Así, se da una limitación de humanidad que pervive hasta el tiempo presente, donde acontece la metamorfosis de los procesos de colonización, ahora con ropajes tecnológicos y globales. En este sentido, se parte por una mirada de los sujetos, las epistemes y los contextos, en clave a la relación entre historia, tradición y cultura.

REFLEXIONES DESDE LA INTERCULTURALIDAD. PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

Las aproximaciones que en tiempo presente se realizan sobre lo humano y con ello sobre la pedagogía como campo desde donde se hace esta reflexión, supone múltiples desafíos, dadas las reconfiguraciones que vive el mundo de las confrontaciones entre las tendencias de la globalización del capitalismo y la lucha por el reconocimiento de comunidades históricamente invisibilizadas. A partir de esta confrontación, hoy más que nunca emergen con fuerza las voces de las pluralidades largamente silenciadas. Por tanto, un acercamiento a lo humano, a lo pedagógico implica entrar en diálogo con la diversidad cultural, ello supone un cuestionamiento sobre la relación del ser humano con las culturas, los contextos y las epistemes, pues al referirse la pedagogía a la educación, lo epistémico tiene un lugar central, ya que se trata de la configuración del ser humano desde sus capacidades de saber, pensar y conocer.

Desde una perspectiva antropológica, las reflexiones centrales que en este artículo se proponen giran en torno a preguntas como: ¿Cuál es la relación entre ser humano y cultura?; en esta relación, ¿cuáles son los procesos de "humanización" que vive el hombre para constituirse en ser humano?, máxime si se asume que la cultura supone un tiempo, unas temporalidades, un espacio en particular; es decir, un lugar, unas temporalidades, y un tiempo propio que se encuentra en permanente relación con "otros" espacio-tiempo-temporalidades. ¿Cómo se configuran mundos/realidades desde el estar siendo del ser humano en su entorno y en relación con "otros"? Si se parte por considerar que el ser humano es un ser inconcluso, como

afirma Freire (1993), el ser humano nunca termina de constituirse, vive un continuo proceso de reconfiguración dado en las interacciones con sus entornos, siendo él mismo uno de ellos. Y, finalmente, ¿cuáles son los sentidos y actuaciones de humanidad que están en continua construcción en el ser y sus relaciones con su entorno y con otros?, esto en un escenario de mundo donde se levanta con fuerza las voces de la pluralidad silenciada.

En relación con la primera pregunta: ¿Cuál es la relación entre ser humano y cultura?, se plantea como un elemento que se debe considerar, la concepción de cultura, para luego entrar a dilucidar la relación entre el ser y la cultura en su proceso de humanización.

La cultura presenta diversas concepciones, en este caso, es importante precisar que se opta por la cultura vida. Así, la concepción de Fornet-Betancourt (2012) parte de diferenciar la teoría cultural de la vida cultural, en esta un aspecto fundamental es la experiencia cultural originaria. Se señala que hay una cierta confusión entre cultura y visión de cultura, entre su representación propia de la teoría y su visión que gravita en torno a la experiencia a través de la vivencia de la cultura. Por lo cual se opta por una cultura que se hace experiencia en la vida cotidiana.

Desde esta postura, se denuncia la existencia de “una” cultura global hegemónica que mediante el sometimiento invisibiliza y niega la pluralidad cultural. Avanzar en este camino supone relativizar la cultura global propia de la modernidad como “una más” en el concierto de la pluralidad. Se entiende que cultura es el proceso por el que los pueblos, las comunidades, se organizan y trabajan en pro de sus apuestas sociales, apuestas de vida,

Las culturas son, pues, formaciones contextuales e históricas que tienen conocimiento de la contingencia de las respectivas tradiciones que las perfilan y que, en consecuencia, están en una relación histórico-relativa con lo que son... La cultura(...) tiene que ver con la gestación y el cultivo de las peculiaridades (formas de vida, sistemas de valor, etc.) en que se reconoce una determinada comunidad histórica. Pero esto quiere decir también que las culturas confrontan a los seres humanos, individual o colectivamente, con fronteras (Fornet-Betancourt: 2012, p. 81).

Tal acepción evidencia dos elementos fundantes en la concepción de cultura: lo contextual y lo histórico en vínculo con las tradiciones y las fronteras. Siendo, así las cosas, resulta pertinente indagar el lugar que cada uno de estos elementos tiene en el proceso de constitución del ser humano desde y en la cultura; sin embargo, antes de transitar por esta reflexión, es preciso indicar la relación entre ser humano y cultura propuesta por Fornet-Betancourt (2012) como un continuo, es una condición cultural. De ahí que la cultura “no es una dimensión que se añade, sino que es más bien la dimensión en la que la condición humana se encuentra con su constitución” (p. 24).

Es a través de la experiencia cotidiana en la que el ser va constituyéndose como humano, de tal manera que toda experiencia es de tipo cultural. Porque,

La experiencia cultural es experiencia de presencia en el mundo, pero en el modo de la co-presencia, esto es, en el modo del estar “entre” las cosas y las personas, en el intercambio intenso que significa la vida cotidiana y que testifica el fondo participativo de la experiencia cultural originaria. En la experiencia cultural a este nivel encontramos, pues, que la condición cultural de la condición humana significa que ésta despierta a lo humano en el modo de la presencia compartida. La confrontación con la vida, con la realidad, es así testimonio de que estamos y somos en la cultura participando en(...) (Fornet-Betancourt: 2012, p. 29).

La experiencia cultural se constituye en la puerta de entrada de la contextualidad y la historicidad, es experiencia viva, real, en la que devienen subjetividades, relaciones y se comparten historias, tradiciones. En este sentido, el ser humano es un ser del tiempo y del espacio como referencias constitutivas de lo humano, de donde se deduce que el ser humano es un ser situado y un ser histórico. Tal experiencia cultural se inaugura con el nacimiento del ser humano; por tanto, un acto originario que tiene lugar en un tiempo y un espacio particular, nace a un contexto y a una historia. El ser en el contexto cohabita con su comunidad de origen, que brinda una referencia espacial, territorial, configura un vínculo a un espacio que lo contiene y lo

delimita. A la vez que su comunidad le hereda la tradición, de tal manera que el ser tiene una condición histórica a través de la memoria, la identidad y la biografía. Así, contexto e historia se hacen vida en los procesos de socialización donde acontece la experiencia cultural originaria dada en la convivencia, donde tienen lugar las relaciones que construye con los "otros", con diferentes registros temporales y espaciales. De lo anterior se deduce que el ser humano es ser "situado" y ser "histórico".

No obstante, la época actual presenta una serie de rasgos que instalan la presencia de una crisis antropológica, donde estos elementos fundantes entran en una tensa relación dialéctica. En palabras de Fornet-Betancourt (2016),

(...) la revolución antropológica que significa el "triumfo" del capitalismo y que está en el corazón del "Occidente reducido"; un Occidente que, en este punto, reprime su rica y diversa tradición antropológica, y propaga un tipo de hombre que vive en lo superfluo y para lo superfluo, sin intensidad (p. 151).

El rasgo central de la crisis antropológica es la revolución antropológica que implica la constitución de un tipo antropológico particular, que sigue acentuando su trabajo en la mirada capitalista y moderna, la cual olvida los vínculos que se establecen entre los seres humanos, la naturaleza, las comunidades, la historia y la tradición de los pueblos, para adentrarse en una función globalizante que encierra, delimita y encapsula.

En contraposición a esta visión antropológica instrumental y reduccionista, se hace indispensable reconocer que el ser humano, a medida que crece en su comunidad de origen, vivencia experiencias culturales dadas en la participación y el compartir de las tradiciones culturales como propias. Por tanto, revertir esta visión supone "una inversión antropológica que implica que el ser humano no concibe ya su realización en términos de apropiación, sino que substituye esa categoría por la de la participación o la del compartir.(...) O sea que "ser humano" no es "apropiarse" de lo otro sino participar en lo otro y compartir con" (Fornet-Betancourt: 2012, pp. 130-131).

El autor ve en la apropiación de lo real posibles limitaciones a la participación, pues en algunas ocasiones se asocia apropiación con pasividad. En este escenario se da la constitución del ser humano desde y en la cultura, en el cual surgen tensiones entre lo histórico y lo contextual, en vínculo con las tradiciones y las fronteras. A continuación se abordan estas tensiones como respuestas iniciales y alternativas a las preguntas acerca de cuáles son los procesos de "humanización" que vive el hombre para constituirse en ser humano, que remiten a la constitución del ser situado a partir de lo contextual y el ser histórico a partir de su historia, y cómo se configuran mundos/realidades desde el estar siendo del ser humano en su entorno y en relación con "otros entornos", mundos/realidades en los que se entretiene lo histórico y lo contextual en vínculo con las tradiciones y las fronteras, las que resultan más frecuentes en relación con uno de los dos elementos fundantes, así: las tradiciones con respecto a lo histórico y las fronteras con referencia a lo contextual.

En la perspectiva de configuración del ser humano es necesario señalar que el contexto y la historia son contingentes en tanto lo representan, lo encarnan en un tiempo y un espacio determinado. Así, el ser situado y el ser histórico son rasgos de humanidad que se disponen como capacidades para establecer diálogos entre culturas, con referencia a las tradiciones y a las fronteras.

Por consiguiente, se concibe la cultura desde lo histórico con énfasis en la tradición y lo contextual con referencia a la frontera; aunque estos se presentan conjuntamente en estrecha relación, se debe señalar cierta recurrencia en estos énfasis, siendo importante dilucidar los aportes de cada uno a la reflexión que se adelanta. Así, para Fornet-Betancourt la apuesta a nivel de la tradición es por la "destradicionalización", mediante el afianzamiento de la función orientativa de esta, en oposición a la clausura de las denominadas "culturas tradicionales"; y, de otra parte, a nivel de la frontera propone la "fronterización" desde la resistencia, en oposición a la "desfronterización" promovida por la globalización propia del capitalismo.

Continuando con la reflexión sobre el elemento fundante referido a lo histórico, se tiene que este implica la confrontación dialéctica entre dos miradas en clave de dominio-invisibilización, el dominio de la historia moderna como única propia de la globalización del capitalismo, y el sometimiento a la invisibilización y negación de los tiempos plurales. Dinámica que supone la tensión constitutiva del ser humano entre lo

ahistórico y lo histórico, entre el ser sin herencia y el ser que tanto es capaz de vivir como de confrontar a su herencia.

En el primer caso, se plantea una historia universal como una

Historia (con mayúscula) como espectáculo del sometimiento racional de la realidad o, mejor dicho, del sometimiento de los procesos de actualización de lo real a la dictadura de un logos que busca el reinado en este mundo... puede convertir la Historia en el movimiento explicativo de la dialéctica mediante la cual la actividad del espíritu - [occidental], consume la "reconciliación" entre logos y realidad histórica... En nombre de la Historia se marginan, es más, se niegan las historias, los tiempos reales y los ritmos de todas aquellas culturas que son tales porque su contextual historicidad las lleva por rumbos diferentes del curso prefijado por la cronología del calendario de la Historia. De este modo estas culturas aparecen hoy como incapaces de seguir el compás del llamado desarrollo o progreso histórico, quedando así, por cierto, legitimado el discurso que divide a la humanidad en pueblos desarrollados y subdesarrollados, en pueblos integrados (a la Historia) y excluidos (Fornet-Betancourt: 2008, pp. 13-14)

El ser ve reducido su "humanidad" al logos y a "una" realidad, en la cual esta se establece como "dada". Al ser se le "invisibiliza" su implicación en la construcción de "realidades". Se hace un llamado al ejercicio de libertad del ser en medio de la contradicción y el conflicto, ya que, con su existencia silenciada o no, se pone en cuestión su responsabilidad ante la realidad mediante su consentimiento o su disentimiento. Ahora bien, el dominio del espíritu capitalista ha llevado a plantear la renovación espiritual de la concepción de hombre natural, en la cual el primer trabajo del hombre, como dice José Martí (Filmaffinity, 1972), es reconquistarse, re-construirse a sí mismo como intérprete de su historia, descubriéndose y redescubriendo aquello olvidado, dejado, distante, aniquilado por la llamada civilización.

En esta perspectiva, para plantear la reflexión en torno a la relación de lo histórico y la tradición, es pertinente indicar que la tradición es entendida como acontecimiento histórico que vive en la memoria, se desarrolla a partir de las experiencias compartidas y es transmitida. Así se puede configurar el perfil de una cultura, la cual es resultado de sus vivencias, generaciones y transmisión de memoria, lo cual indica Fornet-Betancourt (2012), "es complejo y ambivalente porque en él se refleja la conflictividad social... que aquí concretamente se manifiesta como lucha por la interpretación y la documentación de lo que la 'tradición' debe transmitir" (p. 33). De tal manera que en toda cultura hay una tradición "reconocida", que para serlo ha pasado por un proceso de confrontación y de ganar en dominio sobre las "otras tradiciones" que han sido reprimidas; es decir, la lucha por la hegemonía y el poder de su transmisión; por toda tradición reconocida existen tradiciones dejadas al olvido, siendo este el corazón del conflicto social.

El ser humano establece una relación dialéctica con su tradición que acontece entre el olvido y la resistencia. Cuando falla la memoria se da una fractura con la historia, "es decir, el desentendimiento del ser humano de la tradición y la comunidad. De este modo el ser humano se condena a la mudez, al aislamiento suicida" (Fornet-Betancourt: 2012, p. 43). Tal condición se hace presente cuando olvida sus raíces a la vez que son substituidas, a través de un proceso de asimilación, por la única visión de la cultura global. En este sentido, los discursos hegemónicos hacen de la cultura "tradicional", donde la tradición es una referencia estática a la vez que estética, un pasado desprovisto de un presente vital y un tema alegórico casi artesanal.

A partir de esta perspectiva se opta por la resistencia activa de la memoria histórica, donde se haga de esta un presente vivo que está latente y no abandona ni renuncia a su realidad, a su contexto. Una memoria histórica que se reconoce y le apuesta, desde dicho reconocimiento, a un construir conjunto a partir de las huellas trasegadas.

En continuidad, se enfatiza la orientación como función de la tradición en la cultura, que no requiere buscar en su tradición lo que no es ni encierra, debe apoyarse en sus tradiciones como ejes centrales para salir al mundo, para comunicarse, dialogar, abrir camino, por lo que se hace necesaria la destradicionalización que recoge visiones de la relación dada entre la tradición y la cultura, en especial de aquellas que son tradiciones fundantes. Así, tal relación no ha de ser ni de reducción, donde la cultura queda restringida a la

tradición; ni de negación, de tal suerte que se invisibiliza la tradición en dicha cultura. La relación entre tradición y cultura estaría llamada a darse en proceso de apertura y vitalidad. Se parte entonces de considerar que,

(...) las tradiciones, en una palabra, son acontecimientos históricos y como tales orientan la vida cultural de una comunidad, pero sin significar el punto final de una cultura... La labor de la destradicionalización busca mostrar que las culturas pueden y deben mantener una relación histórica, abierta y creativa, con sus tradiciones (Fornet-Betancourt: 2012, p. 18).

La afirmación del ser histórico se configura como tal en el recorrido experiencial por el trazado de sus caminos temporales, siendo y haciéndose en comunidad tanto heredada como vivida. Por tanto, la tradición como transmisión de "obligación", es una condición de posibilidad para que el ser humano construya comunidad de manera consciente, más allá de los tiempos presentes. El ser histórico es un ser con conciencia del tiempo, tiempo pasado desde sus raíces, tiempo presente desde su proceso de vida en hermandad, en comunidad, y tiempo futuro desde la dignificación de la vida en su condición de pluralidad.

Una vez realizadas las precisiones sobre la relación entre lo histórico y la tradición, se continúa hacia la reflexión de la relación de lo contextual con referencia a las fronteras; ello supone, en primer lugar, precisar lo que se comprende por lo contextual. Por consiguiente, la contextualidad dada como,

(...) recuperación de la significación de los parajes del mundo como condición indispensable y punto de apoyo para trazar una nueva topografía del mundo que sustituya los nombres impuestos, así como las coordenadas según las cuales se determina el lugar de las regiones del mundo en el mapamundi imperial, por los nombres originarios y las referencias contextuales propias de los lugares (Fornet-Betancourt: 2008, p. 25)

En donde el hombre vive, se relaciona y va construyéndose a nivel social, cultural y humano.

En segunda instancia, se identifica que la frontera se hace presente en dos tipos de experiencia: una experiencia encarnada y una experiencia de "lugar". Fornet-Betancourt (2012), para referirse a la experiencia encarnada, indica que,

(...) ese ser humano que entendemos como un pertinaz "trabajador fronterizo" es un ser que vive su ser propio como una frontera y que es, si se permite la expresión, una "frontera viviente"(...) una frontera que puede desplazar o ensanchar, pero que nunca puede superar o dejar atrás totalmente, a no ser que se niegue a sí mismo (p. 72).

Con ello se hace referencia a la personalidad corporeizada del ser humano; es a partir de esta que entra en relación con su contexto y encarna su dignidad.

Por otro lado, la frontera como experiencia de "lugar", se refiere a,

(...) la experiencia de la frontera como "confín" o "comarca"; la frontera como "región" dentro de la cual una comunidad desarrolla sus peculiaridades y que, por ello, "delimita" para el cuidado de las mismas... Esta experiencia explica... [que] la frontera se entienda como un "lugar" en el que se siente ante todo la necesidad de defender la propia "dignidad" (la "frente"). Se levanta así la frontera como tarea de proteger el "frente", para que no sea objeto de una "afrenta". Pero por esto mismo la frontera se transforma también en una "zona de combate" (Fornet-Betancourt: 2012, p. 74).

Una vez hechas estas precisiones, es necesario presentar la tensión dialéctica entre la desfronterización y la fronterización. Cuando se parte por considerar que la frontera es contextual, desde aquí se entra a reconocer la forma en que el contexto de la globalización actual del capitalismo incide en la anulación de las fronteras. En este sentido, el proceso de desfronterización es una colonización que ha buscado opacar, ocultar la diversidad, las realidades de los contextos, de los sujetos y de las culturas que habitan cada territorio. De ahí que se haga necesario hacerle frente a esta negación de la historia que devela otras alternativas de pluralidades de mundo que se tejen entre fronteras.

En este escenario, la frontera se constituye en un lugar de resistencia ante un proceso de imposición de una cultura global que anula fronteras "que crean con su dinámica fuertes relaciones claramente asimétricas

entre los pueblos de la humanidad” (Fornet-Betancourt: 2012, p. 75). De tal manera, al instaurarse un “mundo sin fronteras” que tiene como propósito la expansión de la mercantilización de la vida a costa de la misma vida, pues no hay vida en tanto hay imposición y negación de la vitalidad que representa la diversidad, la pluralidad de voces, tiempos y lugares. De aquí que se haga el llamado a la resistencia como rasgo distintivo de la frontera.

Dado lo anterior, la fronterización es clave como lugar de resistencia que facilita la expresión de la pluralidad cultural. Es importante aclarar que la “resistencia no significa la dogmatización de la frontera, sino más bien, la manifestación de la práctica de la autoestima que se le debe a la dignidad de la propia ‘comarca’” (Fornet-Betancourt: 2012, p. 77). Así, tal delimitación surge como necesidad, no para el aislamiento, sino — muy por el contrario— para constituirse en una referencia para “los encuentros”, ya que el encuentro con el otro perteneciente a otros contornos culturales implica a su vez el encuentro consigo mismo en comunidad.

Así, la resistencia supone un proceso de interacción que crea espacios de vínculos entre los seres humanos y las culturas, entre la historia y el presente, entre los contextos y los sujetos. Todo depende de si la resistencia se toma como un lugar de acercamientos, construcciones o distanciamientos y discordias. El ser situado es un ser “fronterizo” en condición para orientar sus procesos de encuentro desde la resistencia en pro de la dignificación, o incluso de optar por la lucha cuando su dignidad y su identidad han sido anuladas.

A partir de los argumentos antes expuestos, se sigue la concreción de la propuesta frente a la perspectiva antropológica. Siguiendo a Fornet-Betancourt (2008), se propone un giro antropológico, el cual se basa en los topos de enunciación de lo humano para posibilitar diálogos de cultura, entre culturas y desde las culturas, se tiene en cuenta el contexto, “De aquí que este aspecto, como es obvio, conlleve al mismo tiempo un fuerte componente pedagógico y que la filosofía intercultural mantenga un diálogo especial con la pedagogía, y más en concreto todavía, con la educación intercultural” (pp. 35).

De esta forma, el diálogo de culturas se constituye en la piedra angular para consolidar este renovado giro antropológico. De ahí que sea pertinente señalar que el diálogo conlleva una doble intencionalidad, una mirada hacia lo intra (sí mismo) y otra hacia lo inter (entre); es precisamente en esta condición donde se plantea que “[l]a interculturalidad no debe ser sólo motivo y ocasión para que las culturas aprendan a rehacer el mapa de las fronteras (diferencias) que las identifican como tales, sino también para que, apoyándose en ese intercambio, revisen igualmente el ordenamiento establecido en su propia casa” (Fornet-Betancourt: 2008, p. 32).

A partir de esta crítica, las culturas estarían en condiciones para la apertura hacia un mundo de posibilidades, algunas de ellas marginadas en su propia diversidad interior. Tal dinámica supone hacer reconocimiento a la vez que ruptura con las propias prácticas de hegemonización, para desde aquí abrirse a la diversidad cultural que habita el mundo de la vida.

De esta forma, el diálogo se plantea como una de las principales acciones de humanidad protagonizada por el ser, siendo este el escenario que da apertura a los elementos que aportan a la reflexión acerca de ¿cuáles son los sentidos y actuaciones de humanidad que están en continua construcción en el ser y sus relaciones con su entorno y con otros?

Así, con referencia a lo intra es importante precisar que la disposición de la teoría y la práctica del diálogo depende de cada sujeto, de su capacidad y apertura para reconocer su herencia, su relato de vida trazado por otras herencias quizá no propias, pero sí adoptadas. Allí está su capacidad para pensar y tomar acciones frente a su historia. Lo intra supone un doble diálogo, si se quiere, con la tradición vivida en la comunidad y con la tradición “encarnada” en la identidad fruto del proceso de socialización.

Y en relación con lo inter, el diálogo intercultural es un diálogo entre historias que se suscitan desde la misma matriz colonial dominante, “pero debe ser también un diálogo entre tiempos de culturas o, mejor dicho, entre culturas del tiempo que generan tiempo de otra forma y que son “de otro modo que historia” (Fornet-Betancourt: 2008, p. 20).

El diálogo desde lo inter supone abrirse al descubrimiento y co-construcción de lo común en un proceso de lento aprendizaje. En general, este diálogo posibilita el reconocimiento de las culturas para que a partir de

los propios conocimientos sobre las demás, se conozcan a sí mismas. Por ende, el diálogo implica una reflexión crítica que se dirige a la relativización de las tradiciones, tanto propias como ajenas.

Dado que el diálogo intercultural es una de las principales acciones de humanización del ser, ello supone implicancias con lo histórico y lo contextual; es decir, con la configuración del ser histórico y del ser "situado". Así, con respecto a lo histórico, el diálogo intercultural implica confrontar la historia universal con las historias locales, a partir del intercambio de historias.

El ser histórico se abre al diálogo desde tres puntos: Uno, desde los intercambios entre la tradición "reconocida" y la recuperación de las "tradiciones reprimidas", que se traduce en recuperación de las raíces. Dos, desde los intercambios de la tradición "propia" y las tradiciones provenientes de otras culturas. Tres, en el diálogo cabe indicar que también supone la confrontación con el proceso de asimilación que lleva al ser a considerar como propia la cultura global. En síntesis, el ser histórico en diálogo supone un estar siendo en el cruce de relaciones de las tradiciones y sus respectivas tensiones.

Por otra parte, con respecto a lo contextual, el diálogo intercultural supone confrontar lo universal con la universalización de la pluralidad cultural a partir de la relativización. El ser situado entra en diálogo desde la frontera "encarnada" y la frontera "experimentada en comunidad" como referente identitario, cuyos rasgos distintivos son la hermandad, la solidaridad, entre otros. Igualmente, la experiencia de frontera en el diálogo pasa por un proceso de relativización de la tradición propia y ajena, esta última al valorarse como proveniente de otras culturas.

Desde esta mirada la antropología del hombre tiene sentido de trascendentalidad ya que supone "experiencia y conciencia de la alteridad como(...) compañía y co-presencia(...)" (Fornet-Betancourt: 2014, p. 53). Se infiere de ello que el nuevo giro antropológico trae consigo una mirada del hombre en comunidad, del hombre en libertad, como condición para la transformación orientada hacia el cambio social en clave de pluralidad cultural.

DES-TRADICIONALIZACIÓN Y FRONTERIZACIÓN. POR PEDAGOGÍAS DESDE LAS MÁRGENES

Se aboga por una mirada comprensiva alrededor de la interculturalidad desde una perspectiva antropológica para pensar en las otras pedagogías: Pedagogías desde las márgenes en América Latina², lo que supone el planteamiento de una ruptura epistemológica. Ruptura que cuestiona y lleva a tomar conciencia de los territorios, prácticas, actores y sabidurías que subyacen en pueblos y comunidades que han luchado, resistido e insistido en otras formas de educación.

Para hablar de las pedagogías desde las márgenes en América Latina, me afino en las reflexiones del giro antropológico y del giro epistémico que se vienen haciendo las cuales están interconectadas. El primero busca revertir las condiciones en las que ha estado el ser humano, condición que lo reduce e instrumentaliza a un propósito mercantil y capitalista, que, si bien busca la relación con el/lo otro, pretende la apropiación del sujeto a las esferas globales. Sin embargo, cuando se habla del giro antropológico, se propone trascender, revertir las condiciones de posibilidad para que el ser humano deje de ser pasivo en tanto se apropie y busque la participación y el compartir con el otro y con los otros. El segundo, recogiendo la postura de la antropología capitalista, ve al hombre como objeto que consume, mas no dice, ni crea pensamiento; sus experiencias y realidades no son susceptibles de generar epistemes, es la cosa que carece de científicidad, de ahí el absolutismo y la postura epistemológica que implanta una matriz de verdad frente a la ciencia y al conocimiento occidentalizado. El proponer un giro epistémico supone alterar los escenarios instituidos del

² Pedagogías de las márgenes en tanto se construyen no desde los regímenes políticos insertos en un marco capitalista, sino desde las bases de las sociedades en movimiento. Desde allí se piensa en la esencia del sujeto, los saberes, prácticas situadas que han posibilitado un desprendimiento, un desheredar colonial. Estas otras pedagogías están a la base de una identidad, de una tradición que vincula las prácticas sociales e históricas de los pueblos de América Latina. (Saldaña, R, 2021)

conocimiento y dar apertura a las sabidurías emergentes suscitadas a la luz de las realidades, las culturas, las tradiciones en Latinoamérica.

Los giros se dan en la medida en que se establece una tensión relacional entre la des-tradicionalización y la fronterización en la cual se encuentra el ser humano mediado por la historia y el contexto, obedeciendo esto a una tradición y frontera cuyos rasgos se representan en un espacio-tiempo, siendo ellas condiciones fronterizas (Fornet-Betancourt, 2012).

La historia y el contexto reclaman una transformación de las pedagogías en América Latina, pedagogías que se mueven-emergen gracias a la des-tradicionalización, es decir, al diálogo entre las tradiciones dominantes con las tradiciones encubiertas, consintiendo reconfigurar otros campos de relación suscitados a partir del diálogo; partiendo del hecho de que la cultura está en vínculo con las tradiciones en tanto su acontecimiento se demarca en esta, lo que implica la constitución de tradiciones, de ahí que el nacimiento de la cultura se dé sobre la base de la experiencia compartida, invitando a re-nombrar, ver las pluralidades de las culturas mismas, asunto que es posible gracias a la presencia de la interculturalidad (Fornet-Betancourt, 2012).

Cada cultura tiene límites en las tradiciones que va reconociendo y apropiando, pues una tradición no se construye momentáneamente, es el resultado de luchas, visiones, resistencias, heredades, que van orientando la vida cultural de una comunidad con sus ritmos propios y ajenos. Es desde este lugar que los movimientos sociales dan lugar a otras pedagogías que se tejen, se reconfiguran, van marcando nuevos ritmos de tiempo-espacio, historia-contexto en la vida de los sujetos; se habla de pedagogías que se piensan en contexto, en las márgenes, en trasegares y organizaciones que han reclamado una interculturalidad, lo cual lleva a superar, en palabras de Fornet-Betancourt (2012), "la crítica de la reducción dogmática de las culturas a sus tradiciones" (p. 12).

Dar lugar a la des-tradicionalización para que subyazca ritmos pedagógicos propios en dichos entornos, es demostrar la apertura de la relación histórica con la creación de tradiciones, así como permitir la fronterización. Puesto que América Latina, otrora, ha estado en constantes fronteras, fronteras culturales, económicas, políticas, religiosas, epistemológicas, las cuales no se pueden obviar, máxime si el mismo ser humano es frontera. Cuando se toman las fronteras para hablar de las pedagogías desde las márgenes, no se pretende pasar a la des-fronterización porque caería en la globalización, igualdad, homogeneidad en la que ha estado América Latina, sino que se centra la mirada en el contexto y en la historia como posibilidades de transformaciones interculturales que reclaman una legitimidad de la frontera.

"(...) que proyecta otros modos interculturales en donde se comparte el mundo, la historia con otros sin dejar de ser memoria" (Fornet-Betancourt: 2012, p. 70); de ahí que la frontera amplíe y se lance, no se desconozca o se niegue.

"La historia de la humanidad, es una historia de fronteras. El ser humano necesita las fronteras para poder intervenir en la historia(...) Las fronteras son condición para que la historia conozca fines y límites en su curso" (Fornet-Betancourt: 2012, p. 72); tanto la des-tradicionalización como la fronterización marcan un tiempo y un espacio de vida en las comunidades. Contextos e historias en los cuales se han resistido, combatido y propuesto nuevas maneras de trabajar no tan solo la tierra, o las autonomías, o quizás los derechos sociales públicos, sino también las pedagogías que nacen de estas tensiones emergentes entre Estado y sociedad en movimiento.

Tensiones que devienen de una defensa de identidad, de un territorio que lucha en contra de las asimetrías. De ahí que las fronteras desde las cuales se miran los nuevos ritmos pedagógicos propios en América Latina, se presenten desde el rostro de las comunidades latinoamericanas las cuales dejan comprender a través de sus prácticas organizadas y sociales de lo educativo, pedagogías incluyentes, comunicables, compartidas, políticas, experimentadas, que nos recuerdan las contingencias, divergencias, singularidades y pluralidades del ser humano; es decir, dejan ver las pedagogías desde las márgenes de la sociedad en movimiento.

CONCLUSIONES

El acto de reconocerse y reconocer al otro como actor epistémico, político y cultural es fundamental en la construcción social y humana, así como el reconocer que en la cultura se entretienen apuestas de conversación entre mundos culturales, se comunica "lo propio y se participa en lo diverso", y esto diverso no es nada más que posibilidades de encuentros para tejer redes de diálogo, de miradas, de haceres alrededor de la historia, la tradición, la pluralidad que vislumbra historias. La cultura no se agota, se refunda en cada interacción, se renueva, se moviliza y alcanza nuevos ritmos.

En este sentido, para mirar la interculturalidad como posibilidad para las pedagogías en América Latina, desde una apuesta humana, se requiere pasar por un giro antropológico y un giro epistémico. El giro antropológico supone la renovación de lo humano del ser, que tiene lugar en su liberación, punto en el cual se hace evidente el carácter crítico de la pedagogía de los márgenes. En palabras de Fernet-Betancourt (2012), se trata de un ser humano "peregrino en busca de la perfección; y con la conciencia de que es su humanidad la que lo impulsa y orienta a la vez en esa búsqueda... buscar (desde sí mismo) lo mejor en su sí mismo y a dar lo mejor de sí mismo" (p. 101). Por tanto, un ser humano en continuo movimiento, desplazamiento desde el sí mismo hacia los otros y lo otro. El ser humano solo existe en la co-presencia amorosa y solidaria de sus congéneres, de aquí la estrecha interdependencia de la vida misma.

Por otra parte, el giro antropológico ocurre en simultáneo con el giro epistémico. En este el principal acontecimiento denota una movilidad del lugar del monólogo sumiso enajenante al lugar de los diálogos diversos instituyentes y restituyentes. El giro epistémico da cuenta de la fronterización flexible, la frontera como encuentro/desencuentro. Según Fernet-Betancourt (2012),

Ese ser humano que entendemos como un pertinaz "trabajador fronterizo" es un ser que vive su ser propio como una frontera y que es, si se permite la expresión, una "frontera viviente". El ser humano, por muchas fronteras que pueda franquear, es, en sí mismo, una frontera; una frontera que puede desplazar o ensanchar, pero que nunca puede superar o dejar atrás totalmente, a no ser que se niegue a sí mismo... este ser humano determinado que traspasa fronteras encarna en última instancia su dignidad (p. 72).

En tal perspectiva, en el traspaso de la frontera emerge el lugar atribuido a la razón contextual e intercultural, como aquella capaz de trascender el reduccionismo a una sola realidad y de generar nuevas relaciones, al mismo tiempo que puede instituirse en zona de combate cuando las condiciones de asimetría y desigualdad así lo requieran. Dinámica que da cuenta de los procesos de la necesaria fronterización ante la desfronterización, de la estrategia global de dominación.

Dado lo anterior, el giro epistémico implica el arte de sopesar los procesos de fronterización/desfronterización en pro de la construcción de condiciones para el encuentro, siempre y cuando este sea cogenerador de la dignidad del ser humano en relación con los otros y lo otro.

BIBLIOGRAFÍA

FORNET-BETANCOURT, R. (1998). El pensamiento de José Martí. Estudio introductorio: Vida y líneas generales de su pensamiento. Aachen, Alemania. Obtenido de <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/marti/marti2.htm>

FORNET-BETANCOURT, R. (2008). "Teoría y praxis de la filosofía intercultural", *Siwò Revista De Teología*. 1 (1), Agosto, Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional Costa Rica, pp. 9-42.

FORNET-BETANCOURT, R. (2012). Interculturalidad, crítica y liberación. Wissenschaftsverlag Mainz Aachen, Concordia.

FORNET-BETANCOURT, R. (2014). Justicia, restitución, convivencia desafíos de la filosofía intercultural en América Latina. Wissenschaftsverlag Mainz Aachen, Aachen.

FREIRE, P. (1993). Pedagogía de la esperanza: un encuentro con la pedagogía del oprimido. Siglo XXI, Buenos Aires.

MARTÍ, J. (1977). Nuestra América. Ediciones Biblioteca, Ayacucho.

BIODATA

Reina SALDAÑA DUQUE: Dra. en Educación de la Universidad de San Buenaventura Cali, Colombia. Docente Investigadora del Grupo de investigación Educación y desarrollo humano, Línea de investigación Pensamiento Pedagógico de la Universidad de San Buenaventura Cali. Campos sobre los que investigo: Pedagogía e Interculturalidad, Movimientos Sociales, Educación, entre otros. Publicaciones: Cap. Libro. Educación e Interculturalidad. En, Migración, interculturalidad educación: impactos y desafíos. España, 2019. Cap. Libro. Migración, interculturalidad y educación en el mundo contemporáneo. 2020 por editorial Bonaventuriana. Cap. Libro. Conjeturas en torno a las condiciones de posibilidad para una teoría pedagógica Latinoamericana: Una aproximación desde la pregunta ¿existe una filosofía latinoamericana? - REDIPE. Editorial Bonaventuriana Cali. 2018, entre otras.

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 99, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto99
Pass: ut27pr992022

Clic logo

