

Ponencias en el Marco del III Coloquio Internacional Cátedra Pablo Oliveros Marmolejo: La Antropología y la Interculturalidad en los Estudios Afroamericanos, una mirada desde nuestra América

Anthropology and multiculturalism in African American studies, a look from our America.

*Recibido 09 de Mayo de 2012
Aceptado 10 de Junio de 2012*

J. Jesús María Serna Moreno²⁹

RESUMEN

En el presente artículo se propone un acercamiento sobre un enfoque latinoamericanista de los estudios afroamericanos, en especial desde la antropología, y los estudios sobre la interculturalidad en América Latina. El enfoque latinoamericanista se constituye sobre dos pilares: la propuesta del intelectual y pensamiento descolonizado que propone José Martí en Nuestra América, y su carácter interdisciplinario. Lo latinoamericano también se piensa como integración de la unidad de lo diverso y como una estrategia de unión de nuestros pueblos. Se mencionan algunos ejemplos de dicho enfoque en el campo de los estudios afroamericanos e interculturales, para el primero se retoman algunos estudios del siglo XX, y para los segundos se centran en la producción que va de mediados a fines del mismo siglo.

Palabras Clave

Latinoamericanismo, interculturalidad, estudios afroamericanos, colonialidad, etnicidad, interdisciplina.

Hacia un enfoque latinoamericanista

El latinoamericanismo tiene como objetivos fundamentales la integración de América Latina como una aspiración estratégica de nuestros pueblos; asimismo, la descolonización mental de nuestros intelectuales y académicos que ayuden a una mayor conciencia de nuestra propia identidad frente a las visiones eurocéntricas y la devaluación de lo propio en relación a lo que nos llega del extranjero. José Martí decía que no nos conocemos y eso nos mantiene separados, para unirnos tenemos, entonces que conocernos.

José Martí aclara muy bien en su obra el carácter eurocéntrico de los intelectuales mentalmente colonizados. El pensador caribeño rastrea y caracteriza en términos negativos el proceso de internacionalización de los demonios alienantes en el mundo de las representaciones, que poseen ciertas categorías de políticos e intelectuales en nuestra América. José Martí subraya así esta dimensión psicocultural de la alienación. Tal es el problema de los "letrados

29. Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, México. Investigador titular "A", de tiempo completo del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México. Responsable del Proyecto PAPIIT IN-402610 Estudios Afroamericanos. Aportes africanos a las culturas de Nuestra América, presidente de la Sociedad de Estudios Culturales Nuestra América, miembro del comité ejecutivo de la Sociedad Mexicana de Estudios del Caribe.

artificiales”, de los “criollos exóticos”, de los “increíbles del honor”, de los “sietemesinos”, como gusta denominarlos y hostigarlos. Caracterización dura e implacable que hace José Martí de la intelectualidad enajenada, colonizada. El disloque sociocultural “Nuestra América” de estos sectores dirigentes, adquiere ribetes dramáticas:

Éramos una máscara con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el coquetón de Norteamérica y la montera de España. El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte a bautizar a sus hijos. El negro oteado, cantaba en la noche de la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras. El campesino, el creador se revolvió ciego de indignación contra la ciudad desdenosa, contra su criatura³⁰. (Martí, 1993, p. 149)

Para Martí las tres características principales de la alienación cultural de nuestros intelectuales son: su servilismo extranjerizante, su miopía frente a la problemática sociocultural de nuestro continente y, por último, su infecundidad teórica, política y artística literaria. La admiración y la copia de lo extranjero marcha paralelo a la mirada hacia fuera y desde afuera, deformando y despreciando lo nuestro. Estos intelectuales son incapaces de crear, representan a esa corriente cosmopolita que se nutre ideológicamente de supuestas verdades universales y de un código cultural eurocéntrico.

La negación del otro se manifiesta, en cierto sentido, como autoalienación y socavamiento del proyecto nacional, cuando el otro es nada más y nada menos que el habitante milenario de esas tierras, el indio americano, aquél que aparece oprimido y despojado en las dos Américas. La dialéctica de la historia americana sostiene sus movimientos ascendentes y descendentes, según la relación que se entable con las poblaciones indígenas. Así, mientras los ejércitos de Estados Unidos ahogan “en sangre a sus indios, y [ese país] va de más a menos”, nuestra América “ha de salvarse con sus indios, y va de menos a más” (Martí, 1993, p. 145).

Esta última afirmación martiana hace más duro el enjuiciamiento del liberalismo republicano del siglo XIX, por haber silenciado a los propios indios de nuestra América. El valorar positivamente, el laicismo militante del liberalismo criollo mestizo, así como sus proyectos de modernización y desarrollo, no hace olvidar a José Martí el carácter pluriétnico de nuestras sociedades:

¿...en qué patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios, al ruido de pelea del libro contra el cirial sobre los lazos sangrientos de un centenar de apóstoles? De factores tan descompuestos, jamás, en menos tiempo histórico, se han creado naciones tan adelantadas y compactas. (Martí, 1993, p. 145)

La racionalidad política de los criollos adoleció de fuerte tinte etnocéntrico, al excluir y marginar a los indígenas, los cuales, a su vez, actuaron con “desdén inicuo e impolítico”. La ruptura de un implícito pacto interétnico frustró la viabilidad de todo proyecto nacional:

El continente descoyuntado durante tres siglos por un mando que negaba el derecho del hombre al ejercicio de su razón entró, desatendiendo o desoyendo a los ignorantes que lo habían ayudado a redimirse en un gobierno que tenía por base la razón; la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros. El problema de la independencia no es el cambio de formas sino el cambio de espíritu. (Martí, 1993, p. 148)

La negación del otro en las dos Américas se presenta, en su vertiente teórico-práctica, como un funesto legado del liberalismo republicano decimonónico. Sin embargo, Martí es consciente de que la crítica liberalismo antiindígena se refuerza en la coyuntura del fin del

30. Los subrayados son míos.

siglo con las ideologías social-darwinistas y positivistas. Por ello, nuestro autor enfáticamente sostiene:

Nos hay odio de razas, porque no hay razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámparas enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo, y el observador cordial busca en vano en la justicia de la Naturaleza, donde resalta en el amor victorioso y el apetito turbulento, la identidad universal del hombre. El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y en color. Peca contra la humanidad el que fomente y propague la oposición y el odio de las razas. (Martí, 1993, p. 151)

Para José Martí, no hay lugar a dudas respecto a que los sujetos étnicos nativos tendrían que desempeñar un papel protagónico en la construcción de un proyecto nacional y continental. Por ello señala que, “gobernadores, en las repúblicas de indios aprenden indio” (Martí, 1993, p. 150).

Con motivo de un temprano viaje a Venezuela, Martí (1964) había señalado ya esta condición lingüística para el ejercicio creativo del poder en nuestras repúblicas indomestizas. Cuestionaba en el caso de este país andino-caribeño, el afrancesamiento cultural de sus élites intelectuales y políticas: “[...] Aunque nadie habla la lengua india del país, todo el mundo traduce a Gautier, admira a Janin, conoce de memoria Chateaubriand, a Quinet, a Lamartine. Resulta, pues, una inconformidad absoluta entre la educación de la clase dirigente y las necesidades reales y urgentes del pueblo que ha de ser dirigido” (T. XIX, p. 160).

Para Martí las señas nativas fueron objeto de un ocioso registro histórico, antropológico y político. Resaltan las preocupaciones de nuestro autor por los indios de nuestra América, por revalorar sus ascendentes históricos-culturales y vincularlos con el papel que les tocará desempeñar en el futuro; así, sostiene que “la historia de América, de los incas acá ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria” (Martí, 1993, p. 147).

Esta revaloración político-cultural de lo indígena que realiza José Martí sólo tiene parangón en América Latina, con la que desarrollará a contracorriente, en Perú, Manuel González Prada. Significativa aproximación de quienes habiendo abrevado en las filas del liberalismo, rompen con sus tesis etnocidas al mismo tiempo que se desligan de las corrientes social-darwinistas en boga.

No obstante, el ensayista cubano va más allá de los planteamientos indigenistas de González Prada, al cuestionar el propio modelo de desarrollo civilizatorio de occidente. El tratamiento crítico de Martí no se agota con la crítica del proceso colonial hispano, sino que, incluso en el caso de Estados Unidos impugna igualmente su dinámica etnocida. Para nuestro autor el progreso y la civilización no pueden legitimar la exclusión y el avasallamiento de las identidades étnicas de las poblaciones milenarias ni de las afrodescendientes de las Américas. Hasta aquí, el aporte latinoamericanista en la obra cenital de José Martí.

Durante mucho tiempo, estas características étnicas de nuestros pueblos se invisibilizaron. La interdisciplinariedad es una condición teórico-metodológica para los estudios latinoamericanos, pero, contrariamente a lo que se cree, no es una combinación arbitraria de disciplinas y ciencias. No se trata del simple cruzamiento de ciencias y disciplinas para obtener conocimiento. Tal interacción puede pasar de la simple comunicación de ideas hasta la integración mutua de categorías y conceptos fundamentales, métodos de investigación, terminologías, procedimientos de enseñanza y otros aspectos derivados del desarrollo científico. En tal sentido, la interdisciplinariedad es una práctica, a menudo crítica y revolucionaria, que contribuye a cambiar reglas rutinarias de la comunicación educativa y formas obsoletas de socialización del conocimiento. Se trata de conocimientos “híbridos” o indefinidos. Es la interacción real y efectiva entre dos o más disciplinas diferentes; que busca superar un saber fragmentado.

En el sistema educativo formal, las “Humanidades” –la literatura, la filosofía, la historia, con sus respectivos saberes, sus oficios y sus tradiciones de reflexión y debate conceptual– pierden sus contornos disciplinarios, y se disuelven en una especie de magma informe, al que unas “teorías sin disciplina” pretenden conferir una legitimidad incontrovertible. En esto, la misma noción de “cultura” se desdibuja bajo lentes pseudoantropológicos y pseudosociológicos, reduciéndose cada vez más a su vieja concepción de “usos y costumbres” de un conjunto de individuos arbitraria o empíricamente aislado. Y a la inversa, en el ámbito de las ciencias sociales, una pseudo teoría literaria o narrativa busca suplantar los saberes y los debates disciplinarios, reduciendo cualquier conocimiento a “narraciones”, cuyas fronteras con la ficción se vuelven cada vez más nebulosas e irrelevantes.

Con esta caracterización, sin duda extrema, de los efectos de las interferencias del discurso mediático en el ámbito académico, no estoy poniendo en duda la pertinencia o la necesidad del trabajo pluri o interdisciplinario. De hecho, las Humanidades –el mismo uso del plural así lo señala– nunca han trabajado de otro modo: la reflexión acerca del ámbito de pertinencia de los conceptos dentro de marcos conceptuales y disciplinarios concretos forma parte ineludible de cualquier empresa de investigación, y la historia de las Humanidades, de su formación, su evolución y sus relaciones mutuas pasa obligatoriamente por estos deslindes. Al margen de cualquier formación disciplinaria sólida y rigurosa, la pluri, la inter, o transdisciplina, son una falacia que sólo contribuye al desmantelamiento de las Humanidades, heredadas o no de la Ilustración, y a la neutralización de sus funciones sociales y culturales más genuinas.

Una aproximación latinoamericanista de los estudios afroamericanos e interculturales.

Los estudios afroamericanos, por su parte, han surgido del desarrollo de diversas disciplinas como la sociología, la historia, la antropología, la demografía y demás ciencias sociales y disciplinas humanísticas.

Desde nuestro particular punto de vista, la antropología ha jugado un papel destacado en la conformación de enfoques contruidos desde nuestra propia forma de mirar lo nuestro. Ello obedece a múltiples razones, entre otras: por su carácter holístico, su preocupación por criticar el eurocentrismo y todo tipo de etnocentrismo, por su concepto amplio y desprejuiciado de la cultura, por su metodología que la vincula estrechamente con su objeto de estudio, etcétera.

Es cierto que en sus orígenes la antropología fue un instrumento del colonialismo, pero desde los años veinte del siglo pasado surgieron antropólogos latinoamericanos, e incluso de Europa y los Estados Unidos, que adoptaron enfoques teóricos, metodológicos y conceptuales más apropiados para el estudio de América Latina, desde la etnología, la etnohistoria, la lingüística, la antropología física, la antropología social y demás ciencias antropológicas. Todas ellas se desarrollan en América Latina por quienes estudian a esos “otros”, que no son sino otros rostros de un mismo “nosotros”.

Jean Price Mars, A. Firmin y muchos otros en Haití, Fernando Ortiz en Cuba, Florestán Fernandes, Darcy Ribeiro y Gilberto Freire entre muchos otros en Brasil, Nina S. de Friedeman, Jaime Arocha, Zapata Olivella en Colombia, Gonzalo Aguirre Beltrán en México, etcétera. Todos ellos forman parte de una pléyade de antropólogos que podríamos denominar latinoamericanistas³¹. O, cuando menos, sus aportes apuntan hacia una antropología de carácter latinoamericano. Esto en el campo de los estudios afroamericanos, porque la otra

31. Dentro de las obras escritas por estos autores cabe destacar: Jean Price, *Así habló el tío*; Anténor Firmin, *De l'Egalité des Races Humaines* (Sobre la igualdad de las razas humanas); Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*; Florestán Fernandes *La integración del negro en la sociedad de clases*; Darcy Ribeiro *Configuraciones histórico-culturales de los pueblos americanos*; Gilberto Freire *Casa Grande y Senzala*; Nina S. De Friedeman, *Huellas de Africa* y el trabajo incluido dentro de la obra de Luz María Martínez Montiel *Presencia africana en Colombia*; Manuel Zapata Olivella *Chango el gran putas* y Gonzalo Aguirre Beltrán *La población negra de México*.

veta de estudios se da en el campo del indigenismo en el cual podemos citar a una enorme cantidad de antropólogos. En México, prácticamente toda la producción antropológica, salvo algunas excepciones se producen en este campo de estudios sobre las comunidades indígenas. Pero también en otros lugares de América Latina se realizan estudios dentro de lo que se conoce como corriente indigenista latinoamericana.

Los estudios afroamericanos, los estamos tratando de desarrollar en México siguiendo la tradición latinoamericana. Pero no ha sido fácil poner en evidencia la presencia africana en nuestro país. El ocultamiento que se ha hecho de esta realidad, que es en muchas regiones de nuestro territorio evidente a simple vista, ha impedido la lucha contra sus productos más dañinos como son el racismo y la discriminación. Entre los efectos concretos de la discriminación racial y étnica se señalan: pobreza, exclusión, invisibilización de las minorías, falta de espacios de participación, discriminación en el trabajo, la educación deformada y la marginación regional" o local. Se podrían mencionar, además, como retos que tienen por delante los afrodescendientes: lucha contra el ocultamiento e invisibilización de la cultura afro, omisión de la historia de la comunidad afrodescendiente en la historia nacional; negación de los aportes de la cultura afromexicana; minimización de la contribución económica y política del afromexicano; perpetuación de una imagen servil, mediante el uso de estereotipos y mitos degradantes, y procesos de marginación, que los mantiene en la escala más baja del ordenamiento social. Estos desafíos, sin embargo no son privativos de nuestro país; salvo algunas excepciones, son los mismos para toda la región nuestroamericana.

En cuanto a la integración para América Latina: no es lo mismo integración como unidad de lo homogéneo, que integración como unidad de lo diverso. De ahí que la creencia de que una Latinoamérica integrada será una Latinoamérica mestiza, porque una sociedad mestiza es una sociedad más homogénea, es una idea equivocada; primero, porque el mestizaje no homogeneiza, porque hay de mestizajes a mestizajes. Y, en segundo, porque el integracionismo homogeneizante ha probado hasta la saciedad que, en la práctica, se convierte en etnocida o etnófago (Díaz Polanco, 2006, p. 27). Una Latinoamérica diversa no tiene que ser necesariamente una Latinoamérica segmentada. Para entender a América Latina se requiere, entonces entender a profundidad el complejo fenómeno de la etnicidad. ¿Qué es lo étnico, entendido como proceso y no como esencia? ¿Cómo se lleva a cabo el proceso étnico en América Latina? La antropología, en particular lo que se conoce como etnología, ha tratado de responder a estas preguntas. Desde una perspectiva latinoamericanista, la antropología tiene que abandonar su impronta colonizadora; por eso, descolonizar el pensamiento antropológico ha sido una de las preocupaciones centrales de una antropología latinoamericanista.

Pueblos indios y comunidades afroamericanas (o afrolatinoamericanas, como también se les ha denominado) forman parte de la realidad étnica de nuestra América. Según Darcy Ribeiro, los pueblos de América se han constituido mediante el concurso de tres grandes matrices etnoraciales la europea, la indoamericana y la africana. De cuya combinación surgen las configuraciones de los Pueblos Nuevos, los Pueblos Trasplantados y los Pueblos Testimonio (Ribeiro, 1972, p.23-24).

La tipología propuesta por Darcy Ribeiro, Latinoamérica está constituida por Pueblos Transplantados, Pueblos Testimonio, Pueblos Nuevos y Pueblos Emergentes. Cada uno de ellos, a su vez, es el resultado de diversas formas de combinación de las tres grandes matrices etnoraciales o etnoculturales: la europea, la africana subsahareana y la indoamericana.

Tenemos, así, una Latinoamérica diversa y no tenemos por qué atentar contra esa diversidad que nos enriquece en términos étnicos y culturales. Por eso no hablamos de la cultura latinoamericana, así, en singular, sino de las culturas latinoamericanas en plural: culturas hispanoamericanas, culturas indígenas o indoamericanas, culturas afroamericanas, etcétera. De la tipología propuesta por Darcy Ribeiro, que comprende grandes configuraciones histórico-culturales, destacamos para el análisis de lo etnocultural en el Caribe hispánico la categoría

de Pueblos Nuevos (Ribeiro, 1972, p. 35-55). Según él mismo señala, son la combinación de tres “matrices étnico-raciales”: la europea, la africana y la amerindia. Históricamente dichos Pueblos Nuevos se formaron por la reunión de aquellas poblaciones surgidas del mestizaje de contingentes profundamente dispares en cuanto a sus características raciales y del entrecruzamiento cultural de blancos, negros e indios, sobre la base de la dominación ejercida por los primeros como es el caso de los pueblos antillanos. Su característica diferencial es la de pueblos deculturados de su indianidad, de su africanidad y de su europeidad para ser una configuración étnica nueva.

Es cierto que en la configuración de cada Pueblo Nuevo predominó, por la fuerza de la hegemonía colonial, el europeo, que le dio una lengua y una versión degradada de la cultura ibérica. Pero, esta configuración, fue muy rehecha de valores que, clandestinamente, fueron impregnados por las culturas indígenas y las africanas, con lo que ganaron un perfil propio e inconfundible³².

Durante mucho tiempo, las élites de los Pueblos Nuevos se tuvieron, nostálgicamente, por europeos desterrados. Sus intelectuales no se consolaban de vivir en los trópicos anhelando el brillo de la vida parisina. Intoxicados por el racismo europeo se amargaban de sus caras mestizas. Sólo hasta hace poco tiempo se generalizó una percepción de que son otra cosa, tan diferente de Europa como de la América indígena y de la África negra.

Algunos conceptos fundamentales para la investigación etnocultural

En este trabajo, nos interesa poner en claro algunos conceptos que nos permitan desarrollar una percepción y una noción de la identidad, que siempre será un constructo elaborado a partir de los objetivos específicos de cada investigación.

Por otra parte, la diversidad etnocultural ya existía en lo que hoy es América desde antes de la invasión europea; y los diferentes grupos indígenas que poblaban el continente formaban un mosaico estructurado en donde cada pueblo tenía su propio nombre: mexicas, quechuas, aymaras, mapuches, mayas, muiscas, etc. El concepto de “identidad” es mucho más reciente que el concepto de “comunidad”, y ambos han sido instrumentos fundamentales en la cristalización del nacionalismo. Por lo que hace al debate metodológico, en la academia, desde un principio la discusión en torno a la identidad se polarizó en dos campos: el esencialista y el constructivista. Para nosotros, la identidad es un proceso relacional (no una condición o un efecto). La identidad de los indios no era una sola sino un conjunto de identidades durante la conquista que expresaba una diversidad.

La denominación de “indio” surgió de los europeos y a través de ellos se creó una mirada homogeneizante que ocultaba esa diversidad. Con ello buscaban englobar en una sola categoría a todas las culturas que en el continente florecían, sin importarles las diferencias existentes entre ellas y los diversos grados de desarrollo de cada una. El antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla lo dijo sin ambages:

La categoría de indio es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial³³. (Bonfil, 1972, p. 110)

Antes de la llegada de los europeos ya existía entre los diversos grupos indígenas eso que se ha dado en llamar interculturalidad. Entre las muchas definiciones, se ha dicho que la

32. *Ibidem.* p. 35-54.

33. *Ibid.* p. 110

interculturalidad es el instrumento a través del cual se busca encontrar los mecanismos que nos permitan armonizar las relaciones entre sociedades diferenciadas. Esto fue parte de lo destruido en la conquista aunque es preciso reconocer que el proceso denso y mutante de las relaciones interculturales casi siempre ha estado atravesado por las relaciones de poder y de dominio. Por ello, la conquista y colonización de los pueblos americanos por parte de los europeos, a partir del siglo XVI, fue un escenario tanto de observación privilegiada de los procesos de relaciones interculturales conflictivas como de nuevas realidades que generaron.

Por otra parte, el Estado moderno no surge a partir de un contrato entre grupos sino entre individuos. El Estado moderno nace a la vez del reconocimiento de la autonomía del individuo y de la represión de las comunidades a las que los individuos pertenecen. Desde su origen lo persigue una paradoja: propicia la emancipación de la persona y violenta los contextos colectivos en que la persona se realiza, produce la marginación sistemática de las comunidades y el etnocidio. Asimismo, intenta por todos los medios asimilar de manera forzosa la cultura y la lengua de la mayoría, el resto son tratadas como lenguas extranjeras. Por eso, hubo necesidad de protección de las minorías a finales del siglo XIX y durante los inicios del siglo pasado. Protección que se anuló a partir de la Declaración de los Derechos Humanos en 1948, después de la Segunda Guerra Mundial. De ahí, los derechos de la persona tuvieron la prioridad sobre los derechos de los grupos.

En este sentido, a lo largo de su historia moderna, los Estados tienen poco que ver con las minorías lo que ha generado numerosos conflictos. Eso es algo que ocurre debido a que, actualmente, la cuestión de las minorías vuelve a ser un problema fundamental para la paz y la seguridad de algunos Estados-nación, con repercusiones a nivel internacional. La concepción del Estado-nación se ve modificada, en primera, porque no es lo mismo Estado que nación y, en segunda, por la diversidad de Estados nacionales. El regreso de las minorías en la escena internacional pone en jaque el universalismo estatal. Y, en un mundo que carece de valores fundamentales por el afán de la ganancia desmedida, Joseph Raz destaca la importancia de las mismas en la medida en que son el marco de referencia de la libertad de los individuos y en tanto que éstos creen en ellas. Asimismo, rechaza la idea de las jerarquías de las culturas.

Por otro lado, Charles Taylor (1993), uno de los representantes más destacado de la corriente comunitaria, aboga por el respeto de las identidades de las distintas culturas. Propone una política multicultural de inspiración comunitaria, a partir del concepto de una política de reconocimiento y defiende el derecho a la diferencia de cada grupo cultural. Es de los pocos cuyo multiculturalismo no coincide con ideologías neoliberales ni con concepciones elitistas de cultura.

Pero no todo ha sido una comprensión y un compromiso plenos en estas corrientes multiculturalistas. Hay un vacío y un límite sobre la necesidad de buscar un diálogo fecundo entre las diversas culturas dentro de una misma sociedad. Un diálogo visto como: experiencia de alteridad. Como pleno reconocimiento del otro.

La idea del Otro es esencial en todo diálogo. Sin él no se puede lograr la comunicación y el intercambio; no se puede propiciar la interculturalidad. Es decir, el diálogo supone la relación con el Otro, dicha relación puede darse desde tres niveles: epistemológico, axiológico y praxeológico.

El primer nivel es el del conocimiento, la verdadera diferencia entre una simple comunicación y la interculturalidad estriba en conocer al Otro. Se trata de una relación de conocimiento, de descubrimiento de su alteridad. El objetivo consiste en abordarlo como un objeto de estudio y de investigación, lo cual implica que el conocimiento sobre este Otro dependa de los prejuicios e ideas preconcebidas de lo Mismo. De la negación de aceptarlo plenamente como igual en una horizontalidad sin cortapisas.

Por eso el colonizador le da nombre a los otros y les llama indios. Nombrar es "señal de dominio, recibirlo de la dominación es señal de degradación. La palabra es el primer gran instrumento con el que el hombre se impone al mundo como naturaleza. Pero, también, es un instrumento para imponerse a otros hombres, viendo en ellos prolongación de esa naturaleza" (Zea, 1977, p.13).

El nivel axiológico tiene que ver con el comportamiento, la percepción y la actitud de lo Uno frente al Otro. En la tradición occidental, el Otro aparece siempre como desestabilizador de certezas, confianza, mitos. Por ello, el Otro es visto como el extraño, el primitivo, el salvaje, el bárbaro; se caracteriza por su falta de occidentalidad, civilización, racionalidad y su condición de subhumanidad.

Toda la ética filosófica occidental encubrió al Otro a lo largo de su trayectoria. Enrique Dussel señala que el Otro es negado por la lógica de la totalidad, que es una lógica asesina. El otro se define desde la totalidad que lo instrumentaliza y lo convierte en cosa.

El nivel praxeológico consiste en que la relación entre lo Uno y el Otro fue de exclusión desde la perspectiva occidental. La relación se basó en la lucha, la exclusión, el rechazo. No hubo ningún diálogo que permitiera el reconocimiento y el intercambio ente ambos. En este sentido, el diálogo se reveló imposible. En el plano cultural, se trata de la marginación de otras tradiciones por pares de Occidente.

La idea de diálogo se basa en la idea de tolerancia, reconocimiento de la alteridad del Otro, su valor y el intercambio horizontal entre los protagonistas, apertura hacia el otro para construir un espacio intersubjetivo de comunicación horizontal.

Los trabajos teóricos de Roger Garaudy, Paulo Freire, Mijael Bajtín y Edouard Glissant³⁴. representan auténticos enfoques sobre el diálogo, sus reflexiones son complementarias y ofrecen la oportunidad de descubrir las ventajas del diálogo abierto, constructivo y fecundo.

En América Latina existen universidades llamadas interculturales y programas educativos:

- Ecuador: en el plano educativo se manejan proyectos educativos oficiales que se denominan interculturales.
- En la región andina, se utiliza el término referente a las prácticas educativas, particularmente.
- En Colombia se habla mucho más de *etnoeducación* en lo referente a la *etnicidad* o la identidad étnica.

El concepto de etnicidad se basa en la idea de etnodesarrollo y, al no excluir la interculturalidad, propone asumir un nuevo concepto de interculturalidad, que significaría la interrelación en lugar de dependencia. Esta visión de interculturalidad supone contactos, pluralidad cultural, participación social, generación de prácticas sociales, productivas y comunicativas, apropiación selectiva de otras prácticas y experiencias así como legitimación de los saberes propios y de las lenguas indígenas.

Sin embargo, el término interculturalidad no goza de una aceptación común -está rodeado de ambigüedades-, por ello vale la pena analizar diferentes perspectivas que se han ido desarrollando en diferentes contextos, por autores en muchas ocasiones contrapuestos en sus visiones y propuestas. Algunas posiciones plantean que la interculturalidad es la transformación actual del multiculturalismo, según Luis Villoro (2007) este último nace de un

34. Consultar de Roger Garaudy *Perspectives de l'homme* (Perspectivas del Hombre); de Paulo Freire *Pedagogia do oprimido* (Pedagogía del oprimido) y *Pedagogia: dialogo e conflito* (Pedagogía diálogo y conflicto); de Mijail Batjín *Marxismo y filosofía del lenguaje* y de Edouard Glissant *Introducción a una poética de lo diverso*.

reclamo de libertad. Este reclamo de libertad tiene que ver con la tolerancia a la diversidad cultural, la demanda de reconocimiento jurídico de derechos de los grupos raciales, religiosos y culturales. Aquí tenemos un concepto de multiculturalismo despojado de las connotaciones adquiridas en otros autores, quienes lo ven como un fenómeno ideológico en el que se justifican las nuevas fases de sobreexplotación económica y de sobrealineación ideológica de la sociedad global.

Otros, en cambio, la consideran como lo que puede propiciar el diálogo entre las culturas, las filosofías y los horizontes de valores diferentes. Por eso no debemos de conformarnos con una sola idea de interculturalidad. Efectivamente, la interculturalidad es un imperativo humano de nuestro tiempo, por lo que merece ser clarificado dicho concepto. Por principio de cuentas, es necesario tener en cuenta que el diálogo intercultural no se puede dar en contextos de dominación, de explotación y de desigualdad. Para quienes se preocupan por que haya un mínimo de justicia y equidad, la interculturalidad debe atender a las exigencias socioeconómicas de los grupos desfavorecidos.

Para algunos estudiosos, el interculturalismo aparece como una superación de los paradigmas comunitarios y liberales. Se presenta como una tercera vía en los debates entre dichos paradigmas. Sin embargo, es fundamental tener en cuenta el contexto del diálogo entre las culturas, un contexto marcado por la dominación económica de un grupo sobre otro grupo. Así, por ejemplo, en América Latina, las disparidades son más que evidentes. Ello nos coloca en la obligación de no dejar de lado dichas disparidades en nuestros estudios.

La interculturalidad como el encuentro, el diálogo entre las culturas y la estrategia para reducir tensiones entre lo local y lo global, lo particular y lo universal, no puede pasar por alto esta situación de desigualdad objetiva. A lo largo de su trayectoria, el sistema político de la región margina política y culturalmente a las poblaciones indígenas y a las comunidades de afrodescendientes.

Para finalizar apuntaré algunos aportes teóricos a la idea de interculturalidad desde la filosofía que me parecen pertinentes. A decir de Fernet Betancourt (2003), la filosofía latinoamericana ha ignorado la idea de interculturalidad en su trayectoria histórica. Según su punto de vista, la filosofía no logra encontrar la realidad cultural diversa de la región. La perspectiva de dicha filosofía fue reducida, imitada y seleccionada. Para Fernet, hay cuatro razones que explican este hecho:

1. Por un vicio antiguo, es decir, el uso colonizado de la inteligencia.
2. La filosofía en la región ha optado por la visión civilizatoria occidental que se plasma en los programas de educación nacional y la formación filosófica. Es una filosofía eurocéntrica.
3. Las lenguas en que se expresa: español y portugués. Olvida las lenguas indígenas, no puede por ello comprender al Otro.
4. Dicha filosofía reduce la cultura latinoamericana al mestizaje.

Por su parte León Olivé (2003), a diferencia de Betancourt, parte de una experiencia viva: la sociedad mexicana y reconoce que la filosofía no sólo puede ayudar, sino que es indispensable para pensar en el tipo de acciones y prácticas, normas y valores, así como de instituciones que se requieren para establecer las condiciones que faciliten la resolución pacífica de conflictos y el desarrollo económico y cultural de todos los pueblos de América Latina, respetando su autonomía.

León Olivé une teoría y práctica. Su propuesta intercultural articula algunas condiciones referentes a la reforma del Estado en México y en América Latina. Idea de autonomía, de convivencia entre los pueblos étnicos en la región y la necesaria reforma de los aparatos estatales para dar más visibilidad a los diferentes pueblos indígenas de la región. Sin embargo, no se refiere a los afrodescendientes.

Raimon Panikkar (1990) articula una perspectiva optimista en la medida en que se logra la paz entre las culturas. La relación entre las culturas pasa por lo que llama el “diálogo dialogal” y no diálogo dialéctico. En este último se busca convencer al Otro y buscar una verdad sometida a la dialéctica.

Por último, queremos concluir destacando un aporte que consideramos fundamental en el estudio de la interculturalidad. Nos referimos al aporte de Mauricio Beuchot (1998) con su propuesta de hermenéutica analógica en el campo de la filosofía latinoamericana. El calificativo de analógico aplicado al diálogo intercultural implica que más allá de las diferencias entre las culturas, hay núcleos de identificación y semejanzas entre ellas, lo cual impide toda atomización de la sociedad. Como sabemos, en la modernidad, la hermenéutica es el arte y la ciencia de interpretar textos. Textos hiperfrasísticos. Es decir que van más allá de lo puramente discursivo. Al respecto, Beuchot (1998) nos dice que:

Un medio analógico, que sería una hermenéutica en la que las interpretaciones no fueran todas inconmensurables, equívocas, ni todas tuvieran que ser idénticas por sólo haber una posible, unívoca, sino que fueran en partes comunicables, por tener una parte de comunidad o igualdad, pero preponderantemente diversas por guardar en cierta medida la particularidad del intérprete

Se trata, entonces, de un modelo del diálogo intercultural analógico como modelo alternativo relevante para darse cuenta de la complejidad cultural de la región y permitir la resignificación de la idea de América Latina, implica respeto y una relación que supere las condiciones de dominio político, social, económico o etnocultural. De no ser así el planteamiento se convierte en una visión romántica o ingenua en la práctica intercultural.

La idea del diálogo entre las culturas no apunta a crear una nueva síntesis entre ellas. La tolerancia representa un valor cardinal en el diálogo entre las culturas, pero no es suficiente. Se trata de aceptar al Otro en su diferencia, pero, si éste no se realiza en condiciones de una relación simétrica y en igualdad de condiciones no hay “analogía” posible. El diálogo intercultural analógico presupone que sus actores se encuentran en condiciones ideales de impulsar dicho diálogo.

La idea del diálogo intercultural analógico escapa o resuelve la tensión entre el relativismo y el universalismo. Proporciona un marco democrático (universalidad) de intercambio entre las culturas (las particularidades), que son expresión a la vez de la infinita diversidad humana y la unidad de la especie humana. Cada grupo social quiere preservar su diferencia frente a la amenaza de la asimilación. Contrariamente a la tesis de Samuel Huntington, para Beuchot la violencia no surge de la diferencia sino de la semejanza.

Sabemos que el debate continúa, aquí sólo hemos señalado algunas de las aristas de ese debate. Hemos intentado mostrar la importancia del loquus, entendido como el lugar desde donde se enuncia. Ese desde, que en nuestro caso no puede ser otro que el de América Latina, una América Latina diversa, plurilingüe, pluriétnica y pluricultural. En el caso de los estudios afroamericanos no puede dejarse de lado este debate. Desde aquí, desde nuestra América la construcción de una episteme propia sigue siendo una aspiración en la medida en que continuemos advirtiendo las marcas coloniales en el quehacer académico y en nuestras realidades sociales y políticas. Nosotros esperamos contribuir así sea modestamente en esta enorme tarea que, en el campo de las ciencias sociales y las humanidades, se vuelve cada día más indispensable. Venimos aquí a nombre de un proyecto colectivo³⁵ que me honro en representar. Nuestra temática la definimos como el estudio de las aportaciones africanas a las culturas de nuestra América. Abrir el diálogo entre nosotros sería ya altamente satisfactorio.

35 Proyecto PAPIIT IN-402610 Estudios Afroamericanos. Aportes africanos a las culturas de Nuestra América.

Referencias bibliográficas

Bonfil Batalla, Guillermo (1971). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. En *Anales de la Antropología*, vol. IX, México.

Díaz-Polanco, Héctor (2006). Identidad, Globalización y Etnofagia. En *El laberinto de la identidad*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Fornet Betancourt, Raúl (2003). Interculturalidad y filosofía en América Latina. Aquisgrán, Editorial Mainz.

León Olivé, (2003). La exclusión del conocimiento como violencia intercultural. *Polylog*.

Martí, José (1964). *Obras Completas*. Tomo 19, La Habana, Editorial Nacional de Cuba.

Panikkar, Raimon (1990). *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca, San Esteban.

Ribeiro, Darcy (1972). *Configuraciones*. México, SEP.

Taylor, Charles (1993). El multiculturalismo y la política del reconocimiento. *Ensayos de Charles Taylor*. México, FCE.

Villoro, Luis (2007). Los retos de la sociedad por venir. *Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. México, FCE.

Vitier, Cintio (1993). Nuestra América, texto cenital de José Martí. En J. Jesús María Serna Moreno & Ma. Teresa Bosque Lastra (Coord.), *José Martí a cien años de Nuestra América*. México, Núm. 1 de la Serie Panorama de Nuestra América, CCyDEL.

Zea, Leopoldo (1977). *Latinoamérica tercer mundo*. México, Extemporáneos.

Beuchot, Mauricio (1998). Hermenéutica analógica y crisis de identidad. *Universidad de México, Revista de la UNAM*, 567-568. Recuperado el 12 de mayo de 2010, de <http://www.uaem.mx/oferta/facultades/humanidades/filos/Beuchot-Herme.htm>.

Recuperado el 11 de mayo de 2012, de <http://them.polylog.org/5/foI-es.htm>.