

**DIVERSIDAD Y CONFLICTIVIDAD.
A PROPÓSITO DE UNA TRANSFORMACIÓN EN EL MODO DE ENCARAR
LA ENSEÑANZA DE LAS HUMANIDADES PARA LA INTEGRACIÓN Y LA
INTERCULTURALIDAD.**

Adriana Arpini
(UNCuyo, INCIHUSA-CONICET)

Si bien la cuestión de la integración ha estado presente en los discursos económicos, políticos, sociales, jurídicos y educativos desde los albores de la vida independiente de nuestras naciones, de modo que se cuenta ya con una abundante producción sobre el tema y es posible distinguir entre diversas tradiciones teóricas para su abordaje, no se puede afirmar que sea una cuestión terminada. Por el contrario, en diferentes coyunturas históricas se plantea la necesidad de retomar la reflexión, revisar sus supuestos, precisar criterios para el tratamiento de temas puntuales. En esta oportunidad nos interesa llevar la atención hacia el problema del lugar e importancia que tiene la consideración de la diversidad y de la conflictividad en las propuestas educativas orientadas a la integración y el diálogo intercultural en el área de las humanidades y, en particular, de las humanidades.

En las últimas décadas se ha incrementado considerablemente la bibliografía que enfoca los problemas educativos con perspectiva intercultural¹. En efecto, la interculturalidad apareció en muchos países de América Latina en la década de los '60, como discurso crítico frente a la educación oficial y como alternativa a la educación bilingüe. En la década de los '80, más exactamente a partir de 1983, en el marco de la reunión convocada por la UNESCO a fin de elaborar un proyecto de educación para América Latina y el Caribe, se abandonan los conceptos de bilingüismo y biculturalidad, que suponen a las culturas como entidades sincrónicas entre las que una persona puede transitar, entrar y salir sin mucha dificultad, a favor del concepto de *interculturalidad*, que enfatiza el contacto e interacción entre culturas, poniendo en marcha procesos de hibridación por los cuales las personas y los grupos adquieren identidades complejas a partir de los marcos que definen su propia identidad cultural. Esto supone entender que las culturas devienen en el tiempo, se conservan cambiando, y que no existen esencias culturales originarias dadas de una vez y para siempre.

¹ Como muestra de la amplia y teóricamente variada producción sobre el tema, valen los siguientes títulos: Llomovatte, S. y Kaplan, C. (Coords.) *Desigualdad educativa. La naturaleza como pretexto*. Buenos Aires, Novedades Educativas, 2005; Sagastizabal, M. A., Perolo, C., San Martín, P. , *Educación intercultural: Formación docente e intervención didáctica*. Rosario, IRICE (CONICET – UNR), 1997; Sagastizabal, M. A., (Directora), *Diversidad cultural y fracaso escolar. Educación intercultural de la teoría a la práctica*. Buenos Aires, Novedades Educativas, 2004; Sales, A. y García, R., *Programas de educación intercultural*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1997; Santos Rego, M. A., (Comp.), *Teoría y práctica de la educación intercultural*. Barcelona, PPU. Universidad de Santiago de Compostela, 1994; VVAA, *Atención a la diversidad*. Barcelona, Editorial GRAO, 2000; *Cuadernos interculturales*, Revista del Centro de Estudios Interculturales y del Patrimonio (CEIP), Universidad de Valparaíso, Chile (varios números).

En la actualidad la interculturalidad forma parte del discurso oficial sobre cuestiones educativas de varios Estados latinoamericanos. Esto sucede al costo del abandono del filo crítico y del potencial liberador de la interculturalidad. En otras palabras, el discurso de la interculturalidad queda reducido a su dimensión puramente instrumental, técnico-pedagógica y funcional. Frente a esto cabe preguntarse, como lo hace Fidel Tubito al analizar el caso del Perú, ¿Qué hacer para que el discurso y la praxis del interculturalismo ganen terreno en la agenda oficial sin perder su potencial crítico y liberador? (Cfr. Tubino, F., 2005)

Raúl Fonet-Betancourt ha señalado que por interculturalidad no debe entenderse una posición teórica en que las culturas se consideran entidades espirituales cerradas. Al contrario,

“... interculturalidad quiere designar más bien aquella *postura* o *disposición* por la que el ser humano se capacita para ... y se habitúa a vivir «sus» referencias identitarias *en relación* con los llamados «otros», es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos. De aquí que se trate de una actitud que abre al ser humano y lo impulsa a un proceso de reaprendizaje y de reubicación cultural y contextual. Es una actitud que, por sacarnos de nuestras seguridades teóricas y prácticas, nos permite percibir el analfabetismo cultural del que nos hacemos culpables cuando creemos que basta una cultura, la «propia», para leer e interpretar el mundo. ...es la experiencia de que nuestras prácticas culturales deben ser también prácticas de traducción”. (Fonet-Betancourt, R., 2004: 14 – 15).

A propósito de la traducción cabe recordar que, según Benjamín, ella es posible porque las lenguas no son completamente extrañas entre sí. Sin embargo esto no implica que sea posible la homogeneización, asimilación o subsunción de expresiones lingüísticas o de formas culturales diversas. Siempre hay algo que se sustrae a la traducción e impide establecer una equivalencia. Pero esto tampoco debe conducir a la tesis opuesta de la inconmensurabilidad o incomunicación entre lenguas y culturas diferentes. Toda práctica de traducción es un ejercicio de interpretación que se juega en la tensión entre fidelidad y libertad, obligando a desactivar las trabas que fijan las estructuras de la lengua y la cultura. Así se amplían y profundizan las posibilidades de interpretación al mismo tiempo que se transforman las culturas. Es decir, se transforman los modos de organizar la producción y reproducción de la vida, tanto en la dimensión simbólica como en la material. En efecto, la lengua, como todas las manifestaciones culturales, es una objetivación. Las objetivaciones son creaciones que resultan de la acción de los hombres en sus variados intentos de comprender el mundo y adecuarlo a la satisfacción de sus necesidades. Se trata de acciones llevadas adelante por sujetos históricos insertos en un mundo complejo y contradictorio, donde las relaciones materiales y simbólicas son asimétricas y conflictivas. La misma actividad de producir, esto es el trabajo, en tanto actividad humana específica, está

inmerso en esas contradicciones y asimetrías que dificultan y aún impiden el diálogo intercultural. En este sentido Roig plantea

“... una cuestión ciertamente difícil: ¿cuáles son las relaciones de «interculturalidad» que se podrían generar dentro de la heterogeneidad cultural de una sociedad capitalista, en la que nos encontramos con una «sociedad de consumo» que practica una «cultura del consumo», y una «sociedad marginal» que ha desarrollado una «cultura de la pobreza»? ¿será posible una autocrítica cultural que parta de las mismas culturas para alcanzar alguna forma de interculturalidad?, ¿pero tendrá sentido?” (Roig, A., 2004: 163).

Las preguntas formuladas por Roig ponen al descubierto que el problema de la interculturalidad reviste una complejidad mayor de la que puede ser abarcada en términos de las capacidades y actitudes necesarias para la comprensión de otras formas de vida. Es decir, se trata de un problema cuyo planteamiento requiere un registro más amplio que el de la educación, dado que involucra las condiciones que hacen posible la subsistencia material de las culturas. Lo mismo que venimos diciendo respecto de la cuestión de la interculturalidad se puede afirmar de la problemática de la integración. Ambas cuestiones corren el riesgo de quedar reducidas a sus aspectos cultural-funcionalistas cuando se abandona la pregunta por las condiciones de posibilidad de la integración y la interculturalidad. Las cuales exigen revisar cuestiones económicas, sociales, políticas en las que se juegan relaciones de poder, formas de reconocimiento y desconocimiento, de afirmación y negación de la diferencia.

Ahora bien, ¿cómo contribuir desde la filosofía a reflexionar críticamente acerca del lugar e importancia que tiene la consideración de la diversidad y de la conflictividad en las propuestas de integración y en las posibilidades de hacer efectivo el diálogo intercultural? No presenta mayores dificultades integrar lo mismo a lo mismo, pero cuando se trata de integrar a partir del reconocimiento de la diversidad, es necesario contar con herramientas teóricas, categorías, que hagan posible la comprensión de lo diverso y de la relación conflictiva de la que emerge la posibilidad de la integración y el diálogo. Es necesario superar el voluntarismo y el teoricismo en los planteos de la integración. Mas ello requiere revisar críticamente la teoría, diseñar nuevos paradigmas y categorías interpretativas.

Una tarea de la filosofía como crítica de los saberes y las prácticas consiste en decodificar los contenidos ideológicos y reformular categorías y criterios analíticos con miras a la integración y a la posibilidad de un diálogo intercultural en condiciones de simetría. Para ello y, sobre todo, para evitar un tratamiento superficial de la problemática en las prácticas educativas cotidianas, es necesario desmontar algunos supuestos acerca de:

- 1- Las formas de racionalidad que subyacen a los planteos integracionistas e interculturales.
- 2- La manera de comprender los conflictos y tensiones existentes en los procesos de integración y de diálogo entre culturas.
- 3- La interpretación de la subjetividad como lugar de la crítica y la resistencia en dichos procesos.

1- Formas de racionalidad subyacentes

Tanto en los procesos de integración como en los de interacción entre grupos culturalmente diferentes pueden operar con distintas formas de racionalidad. O bien se organizan sobre una forma de «racionalidad instrumental», exclusivamente interesada en la adecuación de los procedimientos a fines que han sido ya aceptados, dando por descontado que estos son razonables en cuanto sirven a los intereses calculados de autoconservación de ciertos individuos, sectores sociales o corporaciones internacionales. O bien se organizan sobre una forma de «racionalidad dialógica», abierta a la percepción de fines objetivos, a partir de los cuales deduce criterios para el ordenamiento social, político, económico, ambiental y cultural, de modo que, sin excluir los intereses de la autoconservación, se priorice con carácter normativo la existencia humana digna en todas sus manifestaciones². Es decir, se coloque un fin objetivo, no un interés subjetivo, como criterio normativo de racionalidad.

2- Tensiones y conflictos

Los procesos de integración y diálogo intercultural no están exentos de conflictos y tensiones. En términos políticos puede explicarse como la pugna entre prácticas diferentes. Por un lado, tendencias homogeneizadoras que, con procedimientos más o menos violentos, buscan la asimilación de lo otro en lo mismo, ignorando o borrando las diferencias; y por otro lado, prácticas heterogéneas de afirmación de la igualdad mediante la mostración y reconocimiento de las diferencias. La expresión de estos conflictos, con diverso grado de conciencia crítica, puede ser rastreada en la historia de las ideas latinoamericanas desde los tiempos de la Colonia y adquiere renovada presencia en nuestros días en que, frente a la uniforme globalidad, se hace necesario interrogarnos una y otra vez acerca del conflicto principal. El cual, según parece, no estaría signado únicamente por el deseo de imponerse unos individuos sobre otros –la «insociable sociabilidad» del liberalismo moderno tan bien caracterizada por Kant–; tampoco estaría

² La diferenciación entre formas de racionalidad es un tema recurrente entre los representantes de la Teoría Crítica. Cfr. Horkheimer, Max, *Zur Kritik des instrumentellen Vernunft*. Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1967. (*Crítica de la razón instrumental*. Versión castellana de H. A. Murena y D. J. Vogelmann. Buenos Aires, Sur, 1973). Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*. I - II. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981. (*Teoría de la acción comunicativa*. I – II. Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Taurus, 1987)

determinado exclusivamente por el antagonismo entre los Estados que, en tanto sujetos de la historia, luchan para obtener el reconocimiento imponiéndose unos sobre otros, como explica Hegel; ni siquiera podría afirmarse que el principal conflicto surge del antagonismo entre las clases sociales dentro del modo capitalista de producción, tal como surge de los análisis de Marx. No es que todos estos conflictos hayan desaparecido, que los sujetos hayan perdido el deseo de individuación, que los Estados se hayan disuadido de sus intereses expansionistas e imperialistas, o que haya advenido el reino de la justicia y la sociedad sin clases. Al contrario, los espacios sociales se encuentran atravesados por relaciones de poder en las que los agentes luchan y negocian desde sus posiciones relativas para definir los límites de campos específicos (Cfr. Bourdieu, P., 1997). Pero todos estos conflictos se han vuelto más complejos en la medida que se encuentran atravesados y determinados por la forma que en nuestros días adquiere el conflicto principal entre lo local y lo global. Sobre todo si se tiene en cuenta que lo global no es el resultado de acuerdos alcanzados mediante el ejercicio de una racionalidad dialógica que atiende a fines objetivos, sino la consecuencia de la expansión a nivel global de un cierto localismo que procura satisfacer sus intereses de autoconservación pretendidamente universales.

3- El sujeto como lugar de crítica y resistencia

La integración y el diálogo intercultural requieren la construcción de casos de igualdad, no mediante la asimilación, sino como resultante de procesos de «sujetivación». Es decir mediante la construcción de un «nosotros» que no es la mera suma de individuos, sino que emerge de la relación de un «yo» con «otros». El sujeto es, como ha sostenido Yamandú Acosta, “el lugar de la crítica radical”, “en cuanto trascendentalidad inmanente a estructuras, sistemas e instituciones a través de los cuales se constituye y afirma, pero que libradas a su propia lógica, especialmente cuando se apuesta a ellas (“todo al Estado”, “todo al mercado”), terminan finalmente negándolo” (Acosta, Y., 2005: 274). Es decir, el sujeto se define por un plus de exterioridad respecto del sistema al cual pertenece. En virtud de esa exterioridad fundante, el sujeto tiene la posibilidad de autodeterminarse frente al sistema y a sus leyes e interpelar las instituciones vigentes desde su condición de ser humano, es decir como «sujeto corporal de necesidades». Al delegar en las instituciones la construcción del orden, éstas se totalizan y los sujetos devienen objetos dentro de una lógica regida por el cálculo de beneficios y la eficacia. El proceso de sujetivación consiste precisamente en la posibilidad de autoafirmación mediante la interpelación del orden vigente, en perspectiva instituyente, para generar cambios basados en el reconocimiento de la propia subjetividad y en el pleno ejercicio de derechos individuales y colectivos, lo que implica la inclusión de los excluidos de tales derechos.

Una cuestión subyace a los planteos de la interculturalidad y la integración. Se trata de la polarización entre, por un lado, el universalismo formalista, que garantiza la igualdad jurídica pero abstracta de los sujetos mediante procedimientos que se pretenden axiológicamente neutros, y por otro lado, el particularismo contextualista, que busca hacer de la cultura una unidad cerrada e intocable, donde el individuo queda subsumido en el todo –como en los fundamentalismos religiosos o en las ideologías culturalistas–. Para evitar ambos extremos y avanzar con paso firme entre Escila y Caribdis es necesario desarrollar estrategias que favorezcan el conocimiento, la reflexión y la crítica de los saberes instituidos y de las prácticas habituales. Con el propósito de ayudarnos en esta tarea consideramos oportuno recordar algunas experiencias históricas poco conocidas que se inscriben en la tradición integracionista latinoamericana abierta por Simón Bolívar.

En 1856, en el seno de una reunión de hispanoamericanos que tuvo lugar en París, Francisco Bilbao expuso un ambicioso proyecto de instalación de un Congreso Normal Americano. Dicho proyecto incluía la creación de una Universidad Americana, donde se reuniera todo lo relativo a la historia del continente, sus razas y sus lenguas, con el propósito de “unificar el alma americana”. Entendía que una manera de prevenir y frenar la expansión del imperialismo consistía en crear una conciencia cultural propia. (Bilbao, F., 1866: I, 286 – 304).

También en el conocido texto de José Martí, “Nuestra América”, publicado en 1891, el cubano sostiene que “conocer el país y gobernarlo conforme al conocimiento es el único modo de librarlo de tiranías. La universidad europea ha de ceder a la universidad americana ... Ni el libro europeo, ni el libro yanqui dan la clave del enigma hispanoamericano. ... Surgen los estadistas naturales del estudio directo de la naturaleza ... Los economistas estudian la dificultad en sus orígenes ... Los gobernantes, en las repúblicas de indios, aprenden indio” (Martí, J., 1975: 15 – 23).

En esta misma línea de pensamiento, el escritor y maestro argentino Julio Ricardo Barcos propuso alrededor de 1930, en una Convención Internacional de Maestros Americanos que tuvo lugar en Montevideo, la creación de una Universidad de la Cultura Americana. Institución de alcance continental, supranacional, cuyo objetivo fundamental sería el conocimiento de nuestra realidad y la realización de “una grande y fuerte hermandad intelectual americana, capaz de velar tanto por la libertad de la cultura, cuanto por la existencia económica y política de esta gran familia de naciones, entroncadas al mismo árbol glorioso de la raza hispana”. Planteó la educación técnica como defensa contra el imperialismo, entendiendo que la libertad de los pueblos se consigue con las fuerzas creadoras del trabajo, “desde abrir un suco hasta crear un sistema filosófico”. (Cfr. Barcos, J. R., 1931) Sin embargo se manifestó en contra de las formas de saber

académico que practicaba la “ciencia europea” y rechazó la concepción estrecha de universidad cuyas funciones estaban limitadas a la producción de profesionales y dirigentes. La Universidad de la Cultura Americana se proponía levantar los valores de la intelectualidad libre, convocando a los “ciudadanos de la cultura” de toda América. Una actividad central de dicha universidad sería la creación de una Editorial para la Cultura Americana “encargada de difundir las mejores obras de los mejores autores de todo el Continente”; asimismo, para las actividades de extensión propuso apelar a los recursos tecnológicos más avanzados de la época, la radiocomunicación y la cinematografía (Cfr. Roig, A., 1998).

En nuestros días, haciendo especial referencia a la Filosofía Intercultural, Raúl Fonet Betancourt sospecha del carácter monocultural occidental dominante de la concepción de razón que normalmente se presenta como paradigma de toda reflexión filosófica. Frente a ello propone una historización de los procesos de constitución de las formas de racionalidad vigentes, revisados desde un diálogo intercultural abierto y sin prejuicios, que permita corregir y reconstruir la razón filosófica con la participación traductora de las prácticas filosóficas de las distintas culturas de nuestro multiverso. Es decir, propone superar el marco referencial de la razón sistematizada y pensar la razón como “comunidad de prácticas de razón” (Fonet Betancourt, R., 2003: 307). Plantea un programa de relocalización de la razón desde la consulta abierta de sus usos plurales en las prácticas culturales de la humanidad, pasadas y presentes. Prácticas de discernimiento y de diferenciación interna, reflexiones de conflictos internos, litigio intracultural entre formas sociales con diferentes intereses políticos, económicos, genéricos, religiosos, etc.

En otras palabras, se trata de rehacer la historia de la razón (filosófica) desde la relectura de sus procesos y de sus prácticas contextuales, porque es el lugar donde van cristalizando los modos en que el género humano *aprende a dar razón* de su situación en un universo concreto – dimensión contextual– y a razonar con las razones de los otros sobre lo que conviene a todos – dimensión universal–.

Bibliografía

ACOSTA, Yamandú, (2005): *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*. Montevideo, Nordam Comunidad.

BARCOS; Julio Ricardo, (s/f): *Política para intelectuales*. Buenos Aires, Claridad. (Primera edición 1931).

BILBAO, Francisco, (1866): "Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas", en: *Obras Completas*. Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires. Tomo I, 286 – 304.

BOURDIEU, Pierre, (1997): *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama.

FORNET BETANCOURT, Raúl, (2003): Pressupostos, límites e alcances da filosofía intercultural, em: Sidekum, Antônio (Org.), *Alteridade e multiculturalismo*. Rio Grande do Sul, Editora UNIJUI. (299 a 316).

FORNET-BETANCOURT, Raúl, (2004): *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid, Trotta.

MARTÍ, José, (1975), "Nuestra América", en: *Obras Completas*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales. Tomo 6, 15 -23.

ROIG, Arturo, (1998), *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la construcción de una pedagogía participativa*. Mendoza, EDIUNC.

ROIG, Arturo Andrés, (2004): "Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana", en: Fornet-Betancourt, Raúl, (2004): *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid, Trotta. (161 – 176).

TUBINO, Fidel, (2005): "La praxis de la interculturalidad en los estados nacionales latinoamericanos", en: *Cuadernos interculturales*, año 3, Nº 5. Centro de estudios interculturales y del patrimonio, Universidad de Valparaíso, Chile. (83 – 96)