

Rodolfo Kusch y los bicentenarios de Abiayala. Apuntes filosóficos para un *kuty* (vuelco) intercultural de la educación y para una ciudadanía liberadora de “Nuestra América” desde aspectos de la obra del pensador argentino*

Carlos María Pagano Fernández**
Universidad Católica de Salta - Argentina

Recibido: 10 de mayo de 2010 • **Aprobado:** 30 de mayo 2010

Resumen

La combinación del *macroacontecimiento* de los Bicentenarios independentistas abiyalenses y el trigésimo aniversario del fallecimiento de Kusch puede ser ocasión para renovar algunos planteos interculturales relacionados con nuestro o nuestros contextos históricos y educativos, a propósito de su obra. Rodolfo Kusch pensó la dimensión histórica desde una perspectiva que no

* Este trabajo es el resultado de investigación del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland – Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano en Quito (24 de febrero al 1 de marzo del 2009) sobre "Ciudadanía y memoria. Construcción de la Ciudadanía. Logros, límites y perspectivas en vistas a la conmemoración del Bicentenario de la Independencia" que titulamos "Kusch y los Bicentenarios de Abia Yala. Apuntes filosóficos interculturales para una ciudadanía independiente y liberadora de 'Nuestra América', en el 30° aniversario de la muerte de Rodolfo Kusch" (en prensa), con antecedentes en el Congreso Internacional de Filosofía y Educación en Nuestra América, Mendoza, (28 al 31 de octubre del 2009), organizado por el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela (CIIFE) de la Universidad Nacional de Cuyo, en coordinación con la Red de Integración de Nuestra América (REDINA), titulada "El 'kuty' (vuelco) en la educación de Nuestra Abia Yala. Apuntes para una crítica filosófica intercultural de la educación desde aspectos del pensamiento de Rodolfo Kusch".

** Filósofo, pedagogo y político de la Provincia de Salta (Argentina). Se doctoró en Filosofía por la Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule Aachen (Aquisgrán), Alemania (1999), con un estudio sobre la obra de Rodolfo Kusch. Trabaja en el área administrativa estatal de la educación pública de Salta. Fue candidato a gobernador por el Movimiento Socialista de los Trabajadores en las elecciones del 28 de octubre de 2007. Correo electrónico: carmoagano@yahoo.com.ar

se corresponde necesariamente con la llamada *normalidad filosófica* y que, como el título sugiere, cabe ser tenida como filosofía intercultural y, por ello, también como la apertura de líneas para ciudadanías liberadoras que sean constructivamente independientes y, como uno de sus supuestos, de líneas para la educación que, desde una interculturalidad real, las potencien también como más plenamente liberadoras.

Palabras clave: Abia Yala, filosofía intercultural, bicentenarios, educación abiyalense, pensamiento intercultural abiyalense.

**Rodolfo Kusch and the bicentennial of Abiayala.
Philosophical notes for an intercultural *kuty* (change)
of education and for a citizenship liberator of "Our
America" from aspects of the work of the argentinian
thinker**

Abstract

The combination of the *macroevent* Bicentennial of Abiayalenses independence and the thirtieth anniversary of the death of Kusch, gives us an opportunity to renew some intercultural proposals related to our historical and educational contexts about his work. Rodolfo Kusch thought the historical dimension from a perspective that does not necessarily correspond to what normally corresponds to the so-called *philosophical normality* and as the title suggests, it should be taken as intercultural philosophy and therefore also as the opening lines for liberating citizenships which are independently constructed and, as one of its assumptions, of lines for education which, from a real multiculturalism, also gives them the power of being more fully liberating.

Key words: Abia Yala, intercultural philosophy, bicentennial, abiayalense education, intercultural thinking abiayalense.

Rodolfo Kusch et les bicentennaires d'Abiayala. Notes philosophiques pour un *kuty* (revirement) interculturel de l'éducation et pour une citoyenneté libératrice de "Notre Amérique" depuis des aspects de l'œuvre du penseur argentin

Resumé

La combinaison du *macro-événement* des bicentennaires indépendantistes d'Abia Yala et le trentième anniversaire du décès de Kusch peut être l'occasion de renouveler quelques propositions interculturelles en relation avec notre ou nos contextes historiques et éducatifs à propos de son œuvre. Rodolfo Kusch a pensé la dimension historique depuis une perspective qui ne correspond pas nécessairement à ce que l'on appelle la *normalité philosophique* et qui, comme le titre le suggère, doit être considérée comme philosophie interculturelle et pour cela, également comme l'ouverture de lignes pour des citoyennetés libératrices qui soient indépendantes de manière constructive et, comme une de ses hypothèses, de lignes pour l'éducation qui, depuis une vraie interculturalité, les favorise également comme plus pleinement libératrices.

Mots-clé: Abia Yala, philosophie interculturelle, bicentennaires, éducation d'Abia Yala, pensée interculturelle d'Abia Yala.

Llamar *apuntes* a este aporte habla a las claras de que excluyo todo afán de exhaustividad, ya que me limito sólo a *pro-vocar* alguna reflexión desde unos pocos indicativos lugares kuscheanos para el encuentro de rumbos que el denominado *subcontinente* necesita discernir en la actual coyuntura rememorativa, pues estos bicentenarios están directamente anclados en los procesos por los cuales emergen nuestras naciones según la tónica del compás de la modernidad (Bockelmann, 2004), pero con una particular y endémica dificultad para alcanzar la consistencia o coherencia social que lograron los Estados-naciones en los contextos originarios de esas matrices, es decir, en el contexto local-cultural europeo (Ortiz, 2008, p. 42), prescindiendo de emitir acá juicio alguno acerca de esta cohesión (Fornet-Betancourt, 2004b, p. 66 y 68).

Además, la coyuntura de estas mencionadas memorias se incardina en el panorama global de la imposición totalitaria civilizatoria neoliberal capitalista, que delinea desde su solipsismo cultural *el mapa del emperador* (Hinkelammert, 1996), con su *costumbre* de instrumentalizar la educación al mencionado compás, que es el del dinero y sus mandatos y condicionamientos en las políticas educacionales (Fornet-Betancourt, 2003b, p. 74 y ss.).

Al mentar nuestra Abia Yala resuena la presencia de José Martí, el cual, en aquel paradigmático manifiesto para la filosofía y también para la educación continental que titulara *Nuestra América*, diagnosticaba la continuidad de la colonia en la república y lo explicaba por la ausencia de una opción básica fundacional por los oprimidos, con los cuales había de haberse hecho “causa común”. En esa misma tónica, Martí enjuicia allí a la educación y a la formación universitaria desde el fiel de su capacidad para adentrarse de modo dialogal fraterno en la diversidad de nuestros pueblos, frente a las consecuencias políticas opresoras del exotismo cultural de sus claustros. La colonia, pues, se recicla en república neocolonial a causa de la formación de los que habrán de conducir a los nuevos Estados (Martí, 1975, pp. 18 y 19).

El *kuty* (vuelco) de la educación, que nos interesa acá, y su referencia a un pensador también provocador en muchos aspectos, como lo es Rodolfo Kusch, responde al propósito de hacernos cargo de esa complejidad desde la transformación de la filosofía cuando se torna o se ejerce como intercultural (Fornet-Betancourt, 2001b).

Este imperativo (Panikkar, 1998b) para la filosofía no significa que los latinoamericanos nos inscribimos en una moda de prestigio, como puede ser la llamada “comunicación intercultural”, necesaria para el mundo de las empresas multinacionales e instrumentalizada por la hegemonía cultural, o mejor, monocultural con pretensión de universalidad, de una globalización mercantil, valorada como tal “nach Cent und Euro”, según sus frutos financieros (Hoffmann, 2006, p. 18 y ss.), y a imponer mediante los más diversos tipos de presiones, tanto como “a través del arte bélico” (Estermann, 1996, p. 125)¹ o a través de la “ponderosa herrajería” de que hablaba Martí.

Cuando se propone repensar con Kusch las rememoraciones independentistas, se hace porque el hijo de alemanes mostró una gran capacidad que se reafirma como autocrítica frente a su propia piel filosófico-cultural (Pagano, 1999, pp. 82-107, pp. 236-241). Ésta procede desde el *tinku* o *topamiento* con el llamado *otro*, pero un *otro diferente* que se distingue del Otro reducido a la cátedra, reducido a sistema explicativo, y para encontrarlo no en textos o para citar uno de sus textos, como lo es *Aportes a una filosofía nacional*:

la filosofía ya no es un quehacer de profesor, porque ya nada hay que enseñar, sino al revés, es un quehacer de calle y campo, donde se aprende[...] pero siempre en un encuadre geocultural –continúa– y he aquí que propongo una metodología, y es la de la adivinación [donde] será preciso escuchar realmente a los otros, en minúscula, el simple hombre, cara a cara, incluso en términos de interculturalidad para que digan en qué términos sobreviven pese a la inmadurez del país o de la patria (Kusch, 2000, vol. 4, p. 29).

Por otra parte, veo oportuno advertir que se trata de una propuesta consistente en tocar el presente tema mediante un repensar a Kusch creativamente, no para administrarlo como pieza de museo intangible, clasificada y resguardada (Fornet-Betancourt, 2004b, pp. 15 y ss.), sino para aprender ante todo de su actitud filosófica profundamente intercultural, expresada en las diversas modalidades de su obra.

¹ Véase también Fornet-Betancourt (2004b, 64 y ss.). En Kusch (2000, vol. 4), leemos: “Los blancos eligieron las armas de fuego y los chiriguano optaron por el arco y la flecha, por ello Aguará-Tumpa sentenció a los chiriguano a vivir en la mayor pobreza y con menos recursos y habilidades que los blancos” (p. 69).

Nuestra intención intercultural se impone, antes bien, desde la realidad de nuestros pueblos latinoamericanos, puesto que las bases sociales, tanto de nuestras ciudadanías como las de sus proyectos educativos, se manifiestan desde una variopinta multiplicidad cultural y por ello no pueden quedar reducidas a los prácticos simplismos monoculturales con que se suelen tomar las decisiones, tanto en el campo educacional como político. Por esta razón, se hace necesario insistir, desde esa referencia intencional, en una muy genérica y básica alusión a lo intercultural en filosofía, asunto del próximo apartado.

Acerca de la filosofía intercultural (nuevamente)

El título de esta sección incluye un adverbio que denota la ya importante trayectoria recorrida por el filosofar intercultural como propuesta de reposicionamiento radical de la *actividad* filosófica. Por eso, tenemos la sensación primaria de que redundante en emprenderla. Sin embargo, entendemos que el poder de monólogo euro-occidental que *disciplina* la filosofía (Fornet-Betancourt, 2004b, p. 51) cumple de ese modo una función de su cancerbero (Fornet-Betancourt, 2001b, p. 266 y ss.), si bien no tiene perspectivas para responder adecuadamente a los planteamientos decisivos que la hora presente hace a nuestra tarea, aún insiste en su persistencia de embretar el ejercicio del pensamiento filosófico en ese tan a menudo, autoasignado, indiscutible cauce.

Pero como las consecuencias de una *re*-generación intercultural de la filosofía conmueven no sólo presupuestos pedagógicos, tanto en lo que hace a su enseñanza académica como a los que afectan –y esto es quizá más susceptible aún de desconfianza institucional– a la organización de la política y de la economía, sea en dimensiones macro o micro, entonces, optar por la interculturalidad en filosofía puede ser percibido como una desdeñable ilusión utópica y marginal, que, por ello, debe ser mantenida rigurosamente –con *lógico* (o *mono-lógico*) rigor– en el margen.

Es la causa por la cual, pensamos, pese a sus incuestionables y numerosos aportes², aún no accede al pasaporte de un acabado reconocimiento académico que la *recepzione* teórica y operativamente. Un sutil resquemor por “arrancarse la piel al vivo y dejar que una nueva suplante a la primera” (como decía Sepich-Lange) para figurarnos esa suerte de conmoción en la praxis filosófica que significa la interculturalidad³, lleva a levantar el muro defensivo del “seno materno” (en *Las religiones nativas*, Kusch, Vol. 4, p. 166) eurocéntrico del filosofar, que la mira con el desdén de una superioridad quizá acomplejada. Anoto, pues, algunos puntos fundamentales que, para los fines de este aporte, hacen a lo intercultural en filosofía.

Desafíos como los de Kusch pueden estimularnos en el acceso a la primera condición para la interculturalidad: la capacidad de la modestia a ejercitar (Mall, 1995, p. 5 y ss.) que hace factible la autocrítica, la contestación revolucionaria de la propia cultura y, desde allí y sólo desde allí, viable el flujo intercultural⁴. Esta actitud no excluye, sino, antes bien, presupone la autocrítica filosófica, es decir, si se busca abrir las puertas de la interculturalidad filosófica, debemos pre-disponernos a ello mediante una práctica del filosofar no tanto *como viene dada* disciplinariamente, sino primero como autocrítica de sus propias *costumbres* de funcionamiento, como se dijo.

Recíprocas son las direcciones operativas en el pensamiento que ensaya la interculturalidad: desde el *en-cuentro* con el llamado otro, el que se nos presenta como no contextuado en la trama cultural familiar, en cuya matriz pensamos, lo cual lleva experiencialmente a relativizar dicha trama desde la apertura que se suscita, por un lado, y por otro, precisamente por la capacidad de crítica ante la propia cultura con todo el universo de su “mito englobante”, encontrarse abierto a la contextualidad de otros mitos englobantes, los

2 Como el más representativo ejemplo, mencionaré las actas de los Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural, promovidos por Raúl Fornet-Betancourt (1996, 1998, 2001a, 2003a, 2004c, 2006, 2008).

3 El reto de la interculturalidad significa “sufrir una dolorosa transformación que descentre su historia y abra su presente a una pluralidad de formas de expresión y de prácticas del filosofar” (Fornet-Betancourt, 2004a, p. 15).

4 “Cada filosofía trata de cuestionar los mismos fundamentos en los que cada cultura se basa [...]. En este sentido la filosofía es *sképsis* genuina, revolucionaria, contestataria y transformadora” (Panikkar, 1996, p. 34; véase también Pannikar, 1998b, pp. 21 y ss).

que sitúan esta cultura como “otra”, diferente a la propia⁵ y con derechos y valores propios. Estos, a su vez, por la capacitación y el ejercicio intercultural, concurren en la apertura de horizontes nuevos e imprevistos, en aras de una universalidad no uniforme (Fornet-Betancourt, 2001b, pp. 31 y ss.).

La filosofía intercultural reconoce la fáctica existencia actual e histórica de mundos culturales diversos, plurales y, con ello, de “culturas de la filosofía”, también con presupuestos que no coinciden siempre con los de aquéllos según los cuales se normaliza un canon del filosofar autointerpretado como universal, pero que no lo es ni lo puede ser sino bajo el paraguas de todas las hegemonías que impusieron e imponen esa supuesta universalidad (culturales, políticas, económico-financieras, etc., con sus correspondientes soportes violentos) mediante viejos y nuevos colonialismos.

Este reconocimiento no significa una descalificación de las riquezas inconmensurables de las distintas tradiciones filosóficas occidentales ni de ninguna otra parcialidad local de cultura filosófica. Antes bien, se trata de reorientar la filosofía según su más profunda vocación original de compromiso con el proceso de humanización de la vida en justicia y solidaridad, para superar el desquicio de las inaceptables desigualdades no sólo económicas, políticas, sociales, sino también afectivas, culturales y epistémicas. Por esa reorientación regenerativa, este reconocimiento sitúa todo contexto reflexivo-operativo en “un tejido intercontextual e intercultural”, para que, sin claudicar de las identidades ni violentarlas, éstas se abran a la conciencia de su relatividad y para, desde ella, abrir caminos de convivencia y acompañamiento (Fornet-Betancourt, 2004b, p. 24; pp. 40-43).

Tal apertura y enriquecimiento, que se suman por el hacer filosófico intercultural, ha de corresponderse con una creativa capacidad para incidir en las

5 “Das methodische Prinzip des gleichwertigen, des lernenden und des offenen Dialogs relativiert allerdings unsere eigenen Lebensdeutungen, auf die wir bisher fixiert waren”. [El principio metódico del diálogo paritario, dispuesto a aprender y abierto, relativiza, en todo caso, nuestras propias interpretaciones de la vida, a las cuales estábamos fijados hasta ahora; traducción hecha por mí] (Grabner-Haider, 2006, p. 14). Antes había anotado (p. 8): “Jeder Austausch mit Fremdem hat die Relativierung des eigenen Denkens zum Ausgangspunkt und zur Folge, Monopolansprüche der Weltdeutung nehmen ab” [Todo intercambio con el extraño tiene como punto de partida la relativización del propio pensamiento y, como consecuencia, se rebaja notablemente la pretensión de monopolio de la interpretación del mundo; traducción hecha por mí].

realidades históricas concretas, entre las cuales ocupa un lugar destacado el trabajo por la configuración de una educación y de una ciudadanía liberadoras en todos los sentidos.

Dicho de otra manera y para centrarnos en nuestra actividad, la filosofía intercultural se ocupa, justamente en tanto intercultural, en una permanente recreación de las condiciones de posibilidad *materiales* para que no se trate sólo de un mero diálogo o recorrido a través del logos de diversos mundos culturales, sino también, y como meta principal, de la capacidad convivencial que re-crea, en grados crecientes de humanización, la vida de las personas y de las comunidades, optando por los vencidos y excluidos de los bienes del mundo (¡dos terceras partes de la humanidad, nada menos!). Dicho de otro modo: se trata de que la filosofía alcance “la altura de los reclamos históricos con que nos confronta hoy el diálogo de las culturas [...] para que pueda [...] contribuir así a la planificación de un mundo transformado interculturalmente” (Fornet-Betancourt, 2001b, p. 174)⁶.

Lo ha mostrado el itinerario de Kusch, o como se lo denominó, “los caminos americanos de la filosofía en Rodolfo Kusch” (Sada, 1996) cuando, por ejemplo, participa de proyectos como el de Waykhuli y, a propósito del mismo, comenta:

La relación intercultural supone una comunicación [...] en tanto que la consecuencia de la comunicación en su forma extrema y profunda implica la anulación de la misma como simple mediación de un mensaje. Y esto ocurre así porque desaparece la relación entre observador y observado, en tanto ambos asumen la plenitud de sí mismos, o sea, su mutua alteridad, y todo se reduce entonces a la posibilidad de una simple *convivencia*. Y para ello es necesario que el observado afirme su voluntad cultural enredada en su propia razón de ser, en su propio proyecto vital y cultural. Es el caso extremo de la comunicación, porque ahí se vinculan las dos partes como dos plenitudes en una pura convivencia (Kusch, 2000, vol. 4, p. 436; en *Proposiciones a partir del Proyecto Waykhuli*).

6 Grabner-Haider 2006) afirma: “Es wird die starke Überzeugung vertreten, dass uns das wechselseitige Verstehen in globalen Kontexten sozial verantwortlicher denken und solidarischer leben lassen wird.” [Se sostiene la firme convicción de que el recíproco entenderse en contextos globales nos hará pensar más responsablemente y vivir en lo social de modo más solidario; traducción hecha por mí] (p. 8).

Esta “pura convivencia” habilita al que desea cooperar efectivamente con quien se relaciona en profundidad intercultural para su desarrollo, para el caso de una relación de disparidad económica y tecnológica, a des-cubrir las potencialidades internas de la *genética* cultural (Kusch, 2000, vol. 4, p. 438), y a partir de esa base, liberar su efectividad cuando se es capaz de trascender la empobrecedora reducción de lo económico a lo cuantitativo.

Semejante capacidad ejercitada no sólo genera la resolución de problemas primarios de la comunidad o grupo humano con el que se entabla una relación intercultural real, sino que afianza la identidad del grupo que, de ese modo, queda habilitado desde sí a asimilar lo tecnológico sin perder aquélla y a participar del mercado, no ya sometido a él, sino por sobreabundancia de una presencia que podría ser calificada *de peso*, es decir, con la impronta de sus singularidades y con la posibilidad de afectar ese mercado desde su peculiar riqueza humana, humanizándolo. Una ulterior proyección permite al grupo, entonces, *contar* en la comunidad civil, sin cancelar el circuito simbólico cultural como presupuesto vital de dicha comunidad.

Ya que hablamos de bicentenarios fundacionales de las nacionalidades o Estado-naciones abiyalenses, se trata de internarse rememorativamente *en* y *a* una *estancia* que cae fuera del ser o esencia y asume “la mera subjetividad de sentir mi esencia como proyecto desde mi puro estar a nivel de nosotros” (Kusch, 2000, vol. 4, pp. 16 y ss.).

Para Kusch, esa estancia no entra en las propuestas y prácticas de organización nacional, como las de un Sarmiento –no sólo en su obra *Facundo...*, por ejemplo, sino también en su praxis política y pedagógica durante su presidencia– con el mito del progreso basado no en el hombre, sino en las cosas, lo que generó una discontinuidad entre hogar y patria. De ese modo, “falta [...] el hogar donde se cocina el sentido” y por ende, “la coherencia nacional” por la proscripción de lo popular o “la borradura de lo humano” y, entonces, se adolece de armonía entre “lo de arriba” y “lo de abajo” (Kusch, 2000, vol. 4, pp. 16 y ss.).

La re-generación intercultural de la filosofía no tiene por fin la filosofía misma. Si así fuera, se trataría de una cuestión académica y ya se sabe que

como para esa finalidad no reviste urgencia alguna problematizarse por esta perspectiva, una academia sometida a la configuración tautológica y monocultural la despacharía sin más, con secuelas de postergación de “praxis” intercultural efectiva en los restantes órdenes, como el político, el jurídico, el pedagógico, etc.

Sin ninguna intención de agotar lo que implica esta inicial referencia y para pasar al próximo apartado, quiero recordar lo que se afirmó acerca de aquello que denominaríamos la propiedad comunitaria del filosofar intercultural. En efecto, desde ninguna cultura se puede alegar títulos notariales que autoricen a determinar temas, métodos, lenguajes, lenguas, condiciones, etc., del *ejercicio* filosófico intercultural, puesto que implicaría su propia negación. Dicho de otro modo, cabe reconocer que la interculturalidad es un espacio común de convergencia y no un local de venta, ni una sede diplomática para la expansión o avanzada de tal o cual cultura que legitime ningún tipo de direccionamiento de su hacer y de su decir.

El cultivo de la interculturalidad tiene lugar en una “tierra de nadie” (Panikkar, 1996, pp. 15 y ss.) por ser *de y para* todos los mundos culturales, lo que significa que acoge sus lenguas (Fornet-Betancourt, 2004b, p. 23), sus ritmos y tiempos, como también los espacios y cosmos diversos y, por ello, no puede transar con aquellas culturas o, mejor, barbaries de poder que llevan ínsitas las apropiaciones neocoloniales y la imposición de sus normas, no sólo de pensamiento, sino también y ante todo de vida, con las bases económicas de su sostenimiento, de su educación y de sus políticas.

De allí que ninguna cultura, ni ninguna escuela filosófica pueda erigirse con el derecho de establecer escalas valorativas del carácter más o menos filosófico de las formas interpretativas de la vida (“*Lebensdeutungen*”) que han florecido y florecen en cada universo cultural; en consecuencia, ninguna puede dar la voz en alto, ni apropiarse de la firma de universalidad alguna, que ha de ser fruto del mutuo aprendizaje y la mutua recontextualización permanentes desde el diálogo cultural paritario (Fornet-Betancourt, 2004b, pp. 74 y ss.).

La necesaria *segunda independencia* (Biagini y Roig, 2007) de Abia Yala ha de hacerse cargo de la riqueza plural de las culturas que tejieron y tejen su historia. De ese modo, tanto la educación como la construcción de las ciudadanías habrán de hacerse efectivas mediante una justicia descolonizadora ante cada cultura y ante cada diversidad, aún hoy marginadas por esa historia y sometida al arbitrio del “pillaje del planeta” (Cardenal, 1991, p. 293), es decir, el poder indiferente de los explotadores de los *recursos* en nombre del capital y del progreso y para el cual esas culturas “no cuentan”.

Paso ahora a unas breves notas acerca de cada uno de estos órdenes, empezando por la educación y la necesidad histórica de su vuelco intercultural, con una referencia a la visión de Kusch al respecto, la cual sólo puede ser inicial.

Hacia un *kuty* (vuelco) intercultural de la educación abiyalense

No se podría objetar fácilmente que tanto el colonialismo como los neocolonialismos (Fornet-Betancourt, 2005) inciden directamente en la determinación de lo que “se debe hacer” en la educación abiyalense. En efecto, las políticas educativas que implanta la agenda neoliberal, representadas por directivas del Banco Mundial (Torres, 1997), conducen a un acompasado y sutil sometimiento gnoseológico que incide en el *hacer* de la educación y en las consecuencias formativas para el afianzamiento ideológico del “mito sacrosanto” del mercado⁷.

El clamor por una nueva independencia abiyalense con motivo de los bicentenarios incluye asumir desde la raíz “las imprescindibles búsquedas interculturales” (Palermo, 2007, p. 304). Tales planteos hablan de una conflictividad radical entre una posición popular de la educación y otra impuesta por quienes ostentan el poder real de la materialidad dependiente de un

⁷ En http://noafondosalumbrera.blogspot.com/2009_09_01_archive.html y, para la Universidad Nacional de Salta (Argentina), en su entrada <http://www.unsa.edu.ar/>, se puede acceder, como ejemplo, al debate argentino por los fondos para la investigación universitaria estatal, provenientes de una minera multinacional con explotaciones a cielo abierto, procesada judicialmente por delitos contra los derechos humanos y medioambientales, con el trasfondo ideológico de un debate por el colonialismo del poder o su *Segunda Independencia*. (Ver Pagano, 2009b, 2009c, 2009d y 2009e).

continente, como son en la actualidad las condiciones de flujo de aportes crediticios según se *ajusten a los ajustes* político-estructurales de organismos internacionales como el mencionado.

El conflicto, de un lado, radica en no mencionar la necesaria reconversión intercultural universitaria, o mencionarla como una moda superficial –lo que significa su proscripción–, y, de otro, en asumir formas de propuestas, investigación y enseñanza que se hagan cargo de ella en una praxis educativa nueva que no tema “asomarse a la calle” (Kusch, 2000, vol. 3, p. 13), que no tema desandar costumbres inveteradas en la pedagogía y en la investigación.

Nuestra perspectiva tiende a revisar la relación educación-filosofía desde el reposicionamiento de ésta como intercultural, sometiéndose también a una crítica en su itinerario abiyalense, según el criterio de su capacidad o no para conceder lugar paritario en ella a la pluralidad de culturas y sus filosofías “sin más”, que dan vida al continente, y a optar por la (re)validación de sus derechos (Fornet-Betancourt, 2004b, pp. 14 y ss.).

En lo referente a la normativa educacional, ésta ha dado en Argentina un paso importante al reconocer los derechos culturales de los pueblos originarios según el mandato constitucional tardíamente establecido en la Reforma de 1994, en su art. 75, inc. 17. En consecuencia, se ha ido avanzando en la legislación y creación de Programas, más bien aleatorios, de Educación Intercultural Bilingüe.

Pero no basta con introducir modalidades –al modo de un *cumplido*– que respondan a sectores necesitados de recibir un tipo especial de pedagogías llamadas interculturales y que distan mucho de haberse tomado el trabajo de dejarse afectar en sus presupuestos básicos, mediante una *vivencia* o práctica intercultural real.

Además, ese lenguaje legal reduce el término intercultural a un vago “valorar y comprender la diversidad cultural como atributo positivo de nuestra

sociedad”⁸. En Abia Yala, por lo general, se aplica esta necesidad educativa *especial* a los sectores o zonas de significativa población escolar aborigen.

Para que la interculturalidad no se reduzca a la emulación oportunista de *estar al tono* internacional, es necesaria una reconversión integral de la educación y de los sistemas educativos, de modo que sea posible crear no sólo una educación, sino con ella, un mundo liberado de la globalizada hegemonía monocultural del mercado con su global imposición pedagógico-cultural del “pensamiento único”⁹.

Por eso hablamos de un kuty o vuelco¹⁰ necesario para el hacer educativo que, también desde la filosofía, cabe provocar para responder al clamor hablado. En efecto, desde la filosofía intercultural, en forma especial, la llamada educación sistemática o los sistemas educativos no pueden seguir una dinámica centrada en los propósitos tradicionales del desarrollo de una *modernidad* progresista, por más que haga ostentación de neologismos, a menudo intencionalmente híbridos, pretendiendo reformas que, en esencia, nada cambian y, en todo caso, realimentan las exclusiones inherentes a la cultura que la sostiene.

8 Ley Nacional de Educación 26.206, cap. XI, art. 54. Ley de Ed. Prov. de Salta, cap. VII, art. 60 (en Argentina, país federal, sus provincias tienen autonomía constitucional). El lenguaje diplomático de los legisladores recuerda la aguda ironía que se lee en la novela *Por qué se fueron las garzas*, de Gustavo Alfredo Jácome, 1979, Otavalo, Ecuador: Seix-Barral: “sin dejar nunca su pose de amos misericordiosos hasta nos hacen el gran favor de saludar dándonos la mano, pero todos ellos asépticos, no sea que les pasemos la indioemierdería” (p.148). Distinto es el espíritu que trasunta la ley educativa de la Provincia de Buenos Aires, que establece “impulsar una perspectiva pedagógica intercultural en articulación con la Educación común” (Nueva Ley de Educación Provincial N° 13.688, cap. XII, art. 44). Sobre esta última, véase Puiggrós, en Fornet-Betancourt, 2008, pp. 16 y ss.).

9 “El primer principio del pensamiento único es tan potente que un marxista distraído no lo cuestionaría: la economía supera a la política ... La repetición constante en todos los medios de comunicación de este catecismo por casi todos los políticos, tanto de derecha como de izquierda, le confiere una tal carga de intimidación que ahoga toda tentativa de reflexión libre, y convierte en extremadamente difícil la resistencia contra este nuevo oscurantismo” (En “El pensamiento único”, por I. Ramonet, julio de 2006, *Le Monde Diplomatique*. Recuperado de [http:// altermundismo.blogspot.com/2006/07/n26-el-pensamiento-unico-ramonet.html](http://altermundismo.blogspot.com/2006/07/n26-el-pensamiento-unico-ramonet.html))

10 Sobre kuty, ver *Pragmática de la cultura y la lengua quechua*, por W. Hurtado de Mendoza, 2002, Quito, Ecuador: 84, 193; “El pensamiento indígena y popular en América”, por R. Kusch, en *Obras Completas* (vol. 4, pp. 336 y ss., 346 y ss., 364, 367 y 370), 2000; *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979). Aproximación a la obra del pensador argentino* (pp. 197 y ss.), por C. M. Pagano, 1999; “Reflexiones sobre las interrelaciones de simbología e historia en los Andes Meridionales”, de Imbelloni, Schramm y Raimund, 1992 (noviembre), *Yachay*, Cochabamba, Perú: Universidad Católica Boliviana San Pablo (véase pp. 274, 279 y ss. y pp. 291 y ss.).

Por vía del derecho hegemónico, del derecho escrito que, como observa Roig (1992), funda la desigualdad, esa cultura ha impuesto e impone un modelo educativo y cultural coherente con su propio universo comprensivo del cosmos y de la persona humana, a los que los degrada respectiva y despectivamente a simples recursos naturales y a simples recursos humanos (Pagano, 2008, p. 274; véase también Pagano, 2009a).

Sin desconocer los imprescindibles aportes del pensamiento abiyalense que tratan la educación como un lugar, entre otros, para los necesarios procesos de liberación y de reconstrucción de la identidad¹¹, recupero acá unos pocos mojones del pensamiento de Kusch que pueden servirnos de motivo para la revisión intercultural de la educación, en el contexto determinante de su trasfondo, el “huracán de la globalización” (Hinkelammert, 1997, pp. 21-27) como proyecto totalitario de *civilización*, con su correspondiente y contemporánea *barbarie* planetaria “que asfixia las diferencias culturales y ataca la sustancia misma de la vida en sus más diversos órdenes, desde el psicológico personal hasta el ecológico” (Fornet-Betancourt, 2001b, pp. 192-195).

Importante para la actitud intercultural, una aclaración es necesaria: la educación no puede confundirse con los sistemas educativos por reducción de aquélla a estos. Por el contrario, puede darse educación sin sistemas educativos, pero estos no serían tales sin alguna referencia a la educación.

Los sistemas educativos y, con ellos, la escuela son una invención de la cultura que posibilitó las sucesivas revoluciones industriales y, por lo tanto, mantienen su condición histórica y relativa. La educación es un integrante de la vida humana, no así los sistemas, aún cuando se haya interiorizado

11 Por ejemplo: *Filosofía de la educación. Hacia una pedagogía para América Latina*, por H. Cerutti Guldberg (Ed.) et al., 1993, México: UNAM; *Filosofía de la educación. Hacia una pedagogía para América*; *Filosofía de la educación* (5a. ed.), por G. Cirigliano, 1990, Buenos Aires, Argentina; *Crítica de las razones de educar. Temas de filosofía de la educación*, por C. A. Cullen, 1997, Buenos Aires, Argentina; *Perfiles ético-políticos de la educación*, por C. A. Cullen, 2004, Buenos Aires, Argentina: Paidós; *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, por E. Dussel, 1977, México; *Pedagogía de la autonomía*, por P. Freire, 1996, Buenos Aires, Argentina; *Pedagogía del oprimido*, por P. Freire, 1999, Río de Janeiro, Brasil; *Pedagogía de la esperanza: Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*, por P. Freire, 1998, México; *Ciencia de la pedagogía*, E. M. de Hostos, 1988, Puerto Rico; *Educación sin escuelas*, por I. Illich, 1975, Barcelona, España; *En América Latina ¿para qué sirve la escuela?*, por I. Illich, 1974, Buenos Aires, Argentina; “El universo de la educación como sistema de ideas en América Latina”, por G. Weinberg, en L. Zea (Ed.), *América Latina en sus ideas*, 1986, México.

una fusión de ambos, con la consiguiente absolutización e intangibilidad del “invento” o de “la rentable ficción de la condición natural de la escuela”¹².

Insisto en que *sistema educativo* o *escuela* es toda enseñanza que, a la postre, habilita con una titulación reconocida oficialmente, gestionada por el Estado o por privados, independientemente del nivel de que se trate. En lo escolar se incluye, por cierto, la universidad y, en ella, la enseñanza oficial de la filosofía (o la enseñanza de la filosofía *oficial* en la universidad). Ambas pueden y, según nuestra convicción, deben ser evaluadas de acuerdo con su capacidad de asumirse como interculturales o no en su ejercicio de producción filosófica, de investigación o transmisión.

Este criterio de juicio complica en tal grado la tarea educativa que pone en movimiento los estatutos cognoscitivos hacia la inclusión de los mundos también cognoscitivos que fructifican en otros contextos culturales, también *nuestros*. Estos no tienen por qué ser reducidos única e invariablemente a parámetros científicos convencionales ni, en lo educacional, a parámetros establecidos por el derecho monocultural del poder educativo; antes bien, deben ser incluidos paritariamente en el diálogo de saberes y de procesos de transmisión, o sea, en el diálogo pedagógico para que adquieran realmente tono intercultural.

Obsérvese que en lo que atañe a las estructuras oficiales de educación argentina, la interculturalidad sigue siendo entendida como una rareza especial arrinconada a los sectores donde viven indígenas, que casi nunca son zonas de influencia o de poder. Por ello, actualmente, aún cuando los estados se monten a la terminología intercultural por necesidad de reconocimiento de su *respeto* a los derechos por las diferencias, lo hacen normalmente con una pertinaz y amurallada matriz hegemónica monocultural.

12 En *Arqueología de la escuela*, por J. Varela y F. Álvarez-Uría, 1991, Madrid, España: Las Ediciones de a Piqueta; véase también *Educación sin escuelas*, por I. Illich, 1975, y *En América latina ¿para qué sirve la escuela?*, por I. Illich, 1974. Recuperado de http://books.google.com.co/books?id=KVq_oRg4LocC&printsec=frontcover&dq=En+Am%C3%A9rica+latina+%C2%BFpara+qu%C3%A9+sirve+la+escuela?&source=bl&ots=nklNFhXW1V&sig=dncxvpJgDZlilGNlyh-oVzSz-s&hl=es&ei=--V-TfCeAoS2twf9-7TKCA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CBEQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false

En efecto, encausado en el contexto general de las clases cultas o, como se suele decir sin mucho acierto, de los sectores que *producen* cultura y que, por su parte, generan los dirigentes de nuestras repúblicas abiyalenses, persiste el inveterado, discriminatorio y muy colonial espíritu que lleva al prejuicioso arrinconamiento mental de marginación del indígena o de los pueblos indígenas, sus miembros vivos y sus mundos culturales. Así, para poner un ejemplo al estilo del “racismo a la argentina” (Piquemal, 1973), el indígena, marginado a los márgenes territoriales desde la marginación cultural¹³, es, a su vez, como en un círculo vicioso de retroalimentación, vuelto a marginalizar culturalmente, como muestra la siguiente *hoja de ruta* de un artista capitalino-portuario, el cual, debemos subrayarlo, acentúa su sentido ético, especialmente ante el que está próximo y sufre, pues lo demás lo interpreta como simplismo declamatorio y pone como sintomático ejemplo “el kilométricamente lejano problema de los indios argentinos”. Exposiciones solidarias, declamaciones, firmas, “para los indios sería algo absolutamente fácil y aligeraría mi conciencia” (palabras del artista Marcelo Pombo, citadas por Oliveras, 1997, p. 113).

Desde 1954, Kusch había señalado la inconsistencia del intelectual por desarraigo, su arbitrariedad autosuficiente y falta de compromiso con respecto a la realidad de Abia Yala, la cual no comprende porque no acepta que la vida trasciende la legalidad racional; se aferra prudencialmente por miedo a lo imprevisible “de existir en América como americano”, como lo dice Kusch en *Inteligencia y barbarie* (2000, vol. 4, p. 233).

Esa legalidad, agrega en 1976, es el fundamento de lo que constituye la vida política y expresión del “imperialismo de clase media” que impide la “continuidad biológica” entre “lo de arriba” y “lo de abajo” (Kusch, 2000, vol. 3, pp. 14 y 17) o el pueblo, en su sentido trans-conceptual de la *convivencia* con el “imponderable popular cotidiano” (Pagano, 1999, p. 232). Lo convivencial es, pues, *el lugar* intercultural.

13 Al respecto afirma Carrasco (2000): “La historia de estos pueblos es una historia de arrinconamiento en las peores zonas del país” (p. 9).

En lo educativo, *convivencialmente intercultural*, se trata de trastocar (kuty) lo usual (que destruye lo mejor de los pueblos por su reducción a mero consumidor), como lo explica Kusch (2000, vol. 4, pp. 432 y 436). Coaccionados por el *fetiché* pedagógico (Kusch, 2000, vol 4, p. 468)¹⁴, para reactivar la propia cultura del educando sin el prurito “ciudadano liberal” para, luego, proveer de una instrucción –alfabetización–, resguardando los propios códigos culturales, con lo que se asegura su capacidad económica para salir de la indigencia o, de lo contrario, se lo convierte en “una masa marginada, sumida en la anomia de la ciudad occidental”, tal cual lo dice Kusch, en *La ayuda como factor de alienación* (2000, vol. 4, pp. 358 y ss.). Educación y filosofía pueden, estimulados, entre otros, por la obra del pensador abiyalense Rodolfo Kusch, revertir desde lo intercultural en *Nuestra Abia Yala* viejos y reciclados colonialismos para una educación en aras a *nuestra* reclamada Segunda Independencia.

“¡Que se vayan todos!...” ¿y después?: Kusch y un antes intercultural, para una ciudadanía abiyalense liberadora

La conocida fórmula que el derrumbe neoliberal argentino del 2001 (Calcagno y Calcagno, 2003) hizo eclosionar como reacción de la ciudadanía frente al colapso de un sistema centrado *en* y articulado *para* el poder financiero, mediatizado por la corrupción política y gremial o la acompasada burocracia sindical, aquella fórmula que pervive aún como juicio cívico-comunitario, llamémosle, y que grita “¡que se vayan todos!”, condensa el déficit de cohesión como síntoma de lo que aún queda pendiente a ser revisado en lo constitutivo “nacional” de Argentina, y creemos que de toda Abia Yala.

En efecto, y para poner sólo un ejemplo abiyalense, se hace explícito en las tesis del antropólogo Bonfil (1994) sobre la “civilización negada” en México, cuando alude a su configuración cultural como estado fruto de la colonia. En continuidad natural, Bonfil Batalla caracteriza la independencia como

14 En su respuesta al informe de José Babini acerca del Seminario de Cultura Nacional de la S.A.D.E., escrito entre 1971 y 1973. Véase Pagano (1999, pp.19, 253 y ss.).

“memorial de la ignominia”. Este memorial frustra las ilusiones del constructo “nacional” que denomina “México imaginario” por el empeinado “propósito de sustituir la realidad de México por otra imitada según los modelos de occidente” (pp. 10 y 244).

La ignominia estriba en monopolizar uniformemente la dirección cultural desde lo nacional, como si fuera lo único propio y nuestro, desde el poder organizado en el Estado nacional, con todo su andamiaje de auto-legitimación jurídica, sacralizando nombres como “nación argentina, nación boliviana, nación chilena, nación mexicana para encubrir con ese manto de supuesta unidad nacional la realidad viviente de los muchos otros contextos condenados a la marginalidad en base justo a su diferencia” (Fornet-Betancourt, 2001b, pp. 259 y ss.).

La apertura y enriquecimiento que se suman por el hacer filosófico intercultural ha de corresponderse con una creativa capacidad para incidir en las realidades históricas concretas, entre las cuales ocupa un lugar destacado el trabajo por la configuración de una ciudadanía liberadora en todos los sentidos; dicho de otra manera y para centrarnos en nuestra actividad, la filosofía intercultural se ocupa, en tanto intercultural, de una permanente recreación de las condiciones materiales de posibilidad, para que no se trate sólo de un mero diálogo o recorrido *de y a través de* logos de diversos mundos culturales, sino también y como meta principal, de la capacidad convivencial que re-crea, en grados crecientes de humanización, la vida de las personas y de las comunidades. Se trata de que la filosofía alcance “la altura de los reclamos históricos con que nos confronta hoy el diálogo de las culturas... para que pueda[...] contribuir así a la planificación de un mundo transformado interculturalmente” (Fornet-Betancourt, 2001b, p. 174)¹⁵.

El repaso de los lugares de Kusch, propuestos a título de ejemplos, nos mueve a considerar otro aspecto inherente al hacer intercultural que, como ya se puede ver, se trata de un rumbo imposible de soslayar si se busca to-

15 En Grabner-Haider (2006) se lee: “Es wird die starke Überzeugung vertreten, dass uns das wechselseitige Verstehen in globalen Kontexten sozial verantwortlicher denken und solidarischer leben lassen wird.” [Se sostiene la firme convicción de que el recíproco entenderse en contextos globales nos hará pensar más responsablemente y vivir en lo social de modo más solidario.] (p. 8; la traducción es mía).

mar a fondo el peso de los bicentenarios organizativos de nuestros Estados nacionales y la consiguiente creación histórica de sus ciudadanías. Siempre este ensayo o ejercicio requiere una praxis de traducción, en cuanto descentramiento de la propia historia o, mejor, de la historia acuñada por la propia cultura, y considerada como *la* historia, para acoger la pluralidad de formas manifestativas culturales (Fornet-Betancourt, 2004b, pp. 15 y ss.) que necesariamente implican otras tantas fisonomías diversas de comprensión de lo histórico y de la historia.

En efecto, “los sujetos no son, sino que existen”, por lo que sobre su praxis como actores sociales inciden “los factores económico-políticos, al fijar las reglas de juego de la producción de bienes y servicios y del ejercicio del poder” (Ortiz, 2008, pp. 39 y 45), sin olvidar que la particular textura cultural incluye siempre la filosofía o el ejercicio más o menos *purificado* como *razón pura* de –o proveniente de– esa misma cultura o de su urdimbre situacional (Grabner-Haider, 2006, p. 7).

Ahora bien, como se ve por lo que vengo diciendo, por una parte, no puede darse la reflexión filosófica desligada de un contexto espacio-temporal y cultural determinado y, por otra, las culturas constituyen realidades en procesos complejos y dinámicos; por ello no es posible reducirlas a una esencialidad estática y definitiva. En su marcha no se excluye el conflicto –o los conflictos–, por lo cual la actitud intercultural debe disponer del *olfato* dialogal necesario para discernir, tanto ad intra como ad extra de la propia cultura, las causas y los intereses que se juegan en toda situación conflictiva.

Sin tener cómo extenderme acá sobre las consecuencias de lo afirmado, subrayaré que no puede hablarse de interculturalidad desde un irenismo descontextualizado, pues entonces, primero, no sería posible el reconocimiento del estatuto paritario de las culturas, presupuesto ineludible de la actitud intercultural y, segundo, se podría perder de vista la realidad contextual, *global* de dominación y hegemonía entre diversas culturas (Fornet-Betancourt, 2003a, pp. 15-27; Fornet-Betancourt, 2006). Preguntarse por la interculturalidad entre una *cultura nacional*, como las que *forjaron* –la forja es siempre “a golpes de martillazo”, según dice Sepich– los Estados-nación

de Abia Yala y la cultura de sus naciones originarias, es una cuestión directamente relacionada con sus ciudadanías.

Desde luego que lo primero que cabe es reconocer la diversidad cultural, con los derechos respectivos, especialmente de las culturas marginadas. Porque, en efecto, la nivelación jurídico-formal de la ciudadanía no sólo licúa aún hoy la diversidad, sino que ha posibilitado, como se acentúa por ejemplo en la Argentina, el arrinconamiento sistemático y ulteriormente genocida de los pueblos indígenas (ver nota 17).

En el contexto actual de magna globalización del poder financiero con presencia efectiva en las políticas locales de nuestras ciudadanías, se llega a tratar a los pueblos originarios directamente... *como perros* –cito parte del título de un video periodístico, disponible en la red, que versa sobre la muerte de dos hermanitos wichí en Salta, en 2009– y que es necesario considerar para ubicar el sentido de lo que sigue¹⁶. Hablamos del hoy salteño, argentino, abiayalense y estamos convencidos de que no se trata de un caso aislado en el contexto continental¹⁷.

Ellos, los “señores naturales” del continente, deben trabajar como perros para los señores dominantes del país, del continente y del mundo, “la primera generación en la historia que ha sido llamada a la organización y a la administración del mundo” (Camdessus, 1996, p. 21), quienes además arrean con los bosques naturales en una carrera alocada de tala para sembrar soja, entre otros fines para los llamados biocombustibles, por ejemplo. La Organización Nacional con sus ciudadanías no lo prescribe así, desde luego, porque prescribe una igualdad legal de las personas. Pero nada dice de la igualdad ética que les está vedada en los hechos.

16 *Vivir, trabajar y morir como perros* es el título completo del video mencionado en el texto. Disponible en http://www.youtube.com/watch?v=KcP_1nxRGKk&feature=related

17 Otro informe de prensa que reitera el clamor del que hablo: “Somos los únicos protectores de la naturaleza” (sic), combatimos la deforestación causada por la agricultura de monocultivos y los grandes proyectos energéticos, mineros, petroleros, en una lucha que ahora se reconoce coincidente con el interés de toda la humanidad, ante la amenaza del cambio climático. Recuperado el 28 de enero de 2009, de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, COICA, <http://www.coica.org.ec/sp/noticias/dnoticias.php?id=28>

Kusch (2000) ha puesto sobre el tapete que la verdad de Abia Yala pasa por si se incluye o no lo anterior a América y, además, como línea rectora de sus cuestionamientos, una libertad de pensamiento frente al “imperio de la razón” (p. 485)¹⁸.

Es decir, la historia debe ser descentrada de su centralidad colonial que aún pervive, como lo vemos en la información del video, y como en 1891 lo expresó José Martí considerando retrospectivamente las independencias y los procesos organizativos de las repúblicas de “Nuestra Abia Yala”¹⁹, y prospectivamente, la independencia de su Cuba, aún no consumada, además de la construcción utópica de una *nostridad* pluriversa en el continente. Refiero esto porque Kusch piensa que sin el pensamiento del *fondo* de Abia Yala no puede darse, en filosofía, un pensamiento propio y, por consiguiente, en la vida comunitaria tampoco la convivencia adecuada a la diversidad abiyalense, esto es, la armonía de *lo de abajo* con *lo de arriba*, como vimos.

El pensamiento *propio* que antecede al alba y, en contraposición al de la *mächtiger Strom* —la “corriente poderosa” de Hegel (1993, p. 109)—, que se manifiesta al ocaso como el ave de Minerva, ha de “plantearse la liberación que ocurrirá al día siguiente”, según dice Kusch (2000, vol. 3, p. 662). Ésta es la condición responsiva y propositiva (Fornet-Betancourt, s. f., pp. 97 y 103) para iluminar renovadas construcciones de ciudadanías que no excluyan la que Kusch llama *gran historia* (2000, vol. 2, pp. 151-160; Pagano, 1999, pp. 144-159). Ésta se sitúa antes de la historia colonial de la conquista y sus condicionamientos imperiales, cuyos relatos presuponen la división del hombre entre histórico y prehistórico, con la observación de que, para Kusch (2000), “el indígena desaparece con el Descubrimiento. Y la historia desde entonces hasta ahora no fue otra cosa que la de la occidentalización de América” (vol. 4, p. 786).

18 En *Estar siendo*, Kusch (2000) se había preguntado “¿qué pasaría con el pensar en tanto éste no se inscribe en las reglas de un filosofar?” (vol. 3, p. 467), puesto que el canon racional responde a los parámetros del homo faber y del que escapa al pensar popular de Abia Yala (vol. 3, pp. 444-446); para el contexto reflexivo de Kusch sobre ese escrito, véase Pagano (1999, pp. 83-90), en el que él mismo figura abreviado como *Expec*.

19 “Con los oprimidos había que hacer causa común [...]. La colonia continuó viviendo en la república” (Martí, 1975, p. 19).

Así como la filosofía intercultural conlleva una “*des-definición*” de la filosofía, también una consideración kuschiana-intercultural coadyuva a cuestionarnos sobre la definición del bicentenario, puesto que la *nación* parte de la exclusión al *resumidero* del fondo indio y popular del continente. Por ello, y de acuerdo con el espíritu de la obra de Kusch, habría que someter el bicentenario como tal a una “crítica de la razón india” para usar una expresión de Bonfil (1995), quien además confirma la “continuación de un modelo colonial” en la relación de los estados con los pueblos indígenas (p. 10).

Como vimos, la Reforma constitucional argentina de 1994 reconoce por primera vez en la historia, desde 1810 a 1816, “la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos” y manda “garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural”, además de otros derechos (véase numeral 17 del artículo 75). Al respecto, el presidente de la Federación Argentina de Magistrados, Abel Fleming, afirmó en la Conferencia Inaugural de las II Jornadas de Derecho Indígena e Interculturalidad (julio del 2008), organizadas por la Diócesis de Orán (Provincia de Salta, Argentina) y la Universidad Católica de Salta, que la inclusión de ese reconocimiento constitucional de hace ya más de una década “debió haber desatado un cataclismo jurídico”. Con ello indicaba, entre otras consecuencias importantes, que la inclusión jurídica no se ha comenzado a efectivizar aún y que está muy lejos de corresponderse con una inclusión real de los pueblos indígenas, como lo documenta el video arriba citado (y que, reitero, invitamos a com-padecer).

Nótese que en Quito, en julio de 1997, con ocasión del Coloquio “Pueblos Indígenas y Estado en América Latina”, se afirma que la lucha contra la pobreza debe incluir el reconocimiento de las identidades y sus especificidades, puesto que “la pobreza en nuestra región es indígena” (Cárdenas, 1998, p. 31)²⁰. Pobreza significa neocolonialismo, exclusión, dominación,

20 Como ejemplo, transcribo fragmentos del testimonio que brinda una docente del norte salteño, en Argentina, de la escuela No. 4508 de Pozo La China, Santa Victoria Este: “La política tanto electoral como en su práctica de autoridad, vacía en mero palabrerío el contenido humano de lo intercultural[...]. El máximo de eficiencia en aculturación tanto en difusión como en profundidad del daño lo alcanzaron los bolsones alimentarios y los planes sociales, manejados políticamente como clientelismo e indigna degradación humana de las capacidades de supervivencia de las culturas originarias. Ni siquiera con más de un siglo de educación de una cultura hegemónica se llegó a tanto en tan pocos años[...]. Las jóvenes y los jóvenes no quieren molestarse en aprender las formas prácticas de quehaceres que la tradición cultural ha sabido transmitir en

ecogenocidio. Pues bien entonces, si no se incluye a fondo el “fondo indio” de Abia Yala, descentrando el entramado monocultural en que se está en los Estados y también en la cultura oficial continental para la rememoración de los bicentenarios, entonces la trama de su celebración puede ratificar el neocolonialismo, debatiendo asuntos *internos* a las *nacionalidades*, sin complicación real, es decir, liberadora-intercultural, con una urgente liberación de lo indio, de cada cultura india, negra y popular de Abia Yala (Girardi, 1994).

En ese caso se trataría de una conmemoración impostada y reduccionista, de lo indígena a una respetuosa y tolerante inclusión –como se ve en las Reducciones guaraníes (Melià, 1981; véase también Fornet-Betancourt, 2001b, pp. 261 y ss.)²¹ o los Pueblos hospitales del *Tata* Vasco de Quiroga, antecedentes de aquéllas, según cuenta Pagano (2007)–, pero sólo diplomáticamente jurídica, con la real marginalidad in crescendo de “nuestros hermanos los indios”, como los llamó el Libertador San Martín. Desde luego que, si al decir de Kusch (2000) en Sudamérica, “es preciso asumir lo indígena” (vol. 4, pp. 309-317) desde tal kuty o vuelco intercultural real –no sólo declamado, lo que es fácil y *redituable* a diversos niveles–, por los testimonios que aduje arriba, una tal opción es también una dimensión esencial de la opción liberadora por los pobres de Abia Yala.

Conclusión

Para concluir con estas notas y tratar de cerrar con “la ley del zarpazo que es la ley del más fuerte” (Kusch, 2000, vol. 2, p. 247) con la que el mercado arrasa hoy a nuestros indígenas y a fin de que la cultura se juegue a fondo por la justicia, se plantea aquí una cuestión histórico-antropológica clave: no sólo se trata de los indígenas o pueblos originarios, mal vistos, al menos en Argentina (seguro que también en otros Estados nacionales del continente),

cada pueblo originario simplemente porque se ‘sientan’ a esperar el mesiánico bolsón y la posibilidad de un mísero plan social. Nuevamente la instrumentación de un sentido distorsionado de lo político, totalmente ignorante de los contextos, se convierte en coloniaje y manipulación servil de los pueblos sometidos y marginados. Mientras... se sigue declamando *interculturalidad*...” (N. López, comunicación personal, 18 de noviembre, 2008).

21 De acuerdo con Melià (1981): “la reducción surgió en América como proyecto político de integración del indio dentro del sistema colonial”.

como minoría global, es decir, como minoría numérica, minoría política, minoría cultural o *aminorados* en todos esos sentidos, porque no tienen las palancas del poder; no sólo se trata de ellos, sino (y esto es básico desde una interculturalidad existencial *no áulica*) se trata de la supervivencia de todos nuestros pueblos; al depender ésta de lo que se haga con sus universos espaciales, mediante la colonial irrupción del poder –siempre monocultural–, la lucha por sus derechos espaciales y por el resguardo de las condiciones de vida a que ésta apunta, no puede ser reducida a simple cuestión jurídica o al llamado *problema indígena*: ecología, acá, no es mera ideología verde, sino lucha contra la destrucción de las condiciones de vida. Esta destrucción sigue su suicida y alegre curso por rehusar la *sabiduría* cósmica filial-fraternal frente a la naturaleza. Esa sabiduría es sobre todo sabiduría cosmoteándrica, de acuerdo con Panikkar (1999), Pagano (2008), Dürr, Dahm y zur Lippe (2006), o pachasofía, según Irarrazábal (1992, p. 102) y Estermann (1999, pp. 139-189).

Pero también es necesario subrayar que tal sabiduría requiere una revisión a fondo de nuestras prácticas filosóficas, de nuestras prácticas académicas, de nuestras prácticas gnoseológicas, de nuestras prácticas educativas y políticas, también de nuestras prácticas religiosas y de nuestras prácticas cotidianas frente a la religión del progreso y su totalitaria dogmática económico-política de consumo indefinido.

Rodolfo Kusch, un clásico del pensamiento intercultural abiyalense, puede seguir orientándonos como una pista más para su recreación permanente y para el camino a ese posible *mundo mejor* que aún se debe Abia Yala a sí misma. De este modo, la obra del argentino y toda la filosofía continental, en los nuevos ámbitos de una “cultura de las culturas en diálogo”, según Fornet-Betancourt, habrán de concurrir, con su laborioso y decidido artesanado de una pedagogía o educación y de una integración política clamada por doscientos años de desencuentros, a saldar la onerosa deuda cosmoteándrica de la humanidad.

Bibliografía

- Biagini, H. E. y Roig, A. A. (Eds.) (2007). *América Latina hacia su segunda independencia. Memoria y autoafirmación*. Buenos Aires, Argentina: Alfaguara.
- Bockelmann, E. (2004). *Im Takt des Geldes. Zur Genese modernen Denkens* [La carrera del dinero. La génesis del pensamiento moderno]. Springe, Deutschland: Zu Klampen.
- Bonfil, G. (1994). *México profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo.
- Bonfil, G. (1995). Diversidad y democracia: un futuro necesario. En G. Grünberg (Ed.), *Articulación de la diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina* (pp. 9-18). Quito, Ecuador: Colección Biblioteca Abya-Yala No. 27.
- Calcagno, A. E. y Calcagno, E. (2003). *Argentina: derrumbe neoliberal y proyecto nacional*. Buenos Aires, Argentina: Galerna.
- Camdessus, M. (1996). Reglas, instituciones y estrategias para el bien común en una economía global. *Estudios sociales*, 2 (88), 9-28.
- Cardenal, E. (1991). *Cántico cósmico*. Madrid, España: Nueva Nicaragua.
- Cárdenas, V. H. (1998). Cambios en la relación entre los pueblos indígenas y los estados en América Latina. En V. Alta, D. Iturralde y M. A. López-Bassols (Eds.), *Pueblos indígenas y Estado en América Latina: memoria del coloquio* (pp. 27-39). Quito, Ecuador: Abya-Yala - Universidad Andina Simón Bolívar - Fondo para el desarrollo de los pueblos indígenas de América Latina y el Caribe.
- Carrasco, M. (2000). *Los derechos de los pueblos indígenas en la Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Vinciguerra.
- Dürr, H.-P., Dahm, J. D. y zur Lippe, R. (2006). *Potsdamer Manifest 2005. "We have to learn to think in a new way"*. München, Deutschland: Potsdamer Denkschrift 2005.

- Estermann, J. (1996). Hacia una filosofía del escuchar: perspectivas de desarrollo para el pensamiento intercultural desde la tradición europea. *Concordia Reihe Monographien*, (19), 119-149.
- Estermann, J. (1999). Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. *Cuadernos de Investigación en Tecnología Andina*, (12), 3-30.
- Fornet-Betancourt, R. (s. f.). *Aproximaciones a Martí*. Recuperado de http://www.mwi-aachen.org/Images/MARTI_tcm16-40301.pdf
- Fornet-Betancourt, R. (Ed.). (1996). Kulturen der Philosophie. Dokumentation der I. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie. En *Concordia Reihe Monographien, Bd 19*. Aachen: Verlag der Augustinus Buchhandlung.
- Fornet-Betancourt, R. (Ed.). (1998). *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie*. Frankfurt, Deutschland: IKO-Verlag für Interkulturellen Kommunikation.
- Fornet-Betancourt, R. (Ed.) (2001a). *Kulturen zwischen Tradition und Innovation. Stehen wir am Ende der traditionellen Kulturen? Dokumentation des III. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie*. Frankfurt, Deutschland.
- Fornet-Betancourt, R. (2001b). *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
- Fornet-Betancourt, R. (Ed.) (2003a). *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
- Fornet-Betancourt, R. (2003b). Para una crítica filosófica de la Globalización. En *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación* (pp. 55-79). Madrid, España: Trotta.

- Fornet-Betancourt, R. (2004a). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid, España: Trotta.
- Fornet-Betancourt, R. (2004b). *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*. Aachen, Deutschland.
- Fornet-Betancourt, R. (Ed.). (2004c). *Interkulturalität, Gender und Bildung. Dokumentation des V. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie* [Interculturalidad, Género y Educación. Documentación del V Congreso Internacional de Filosofía Intercultural]. Frankfurt am Main – London.
- Fornet-Betancourt, R. (Ed.). (2005). *Neue Kolonialismen in den Nord-Süd Beziehungen* [Nuevos colonialismos en las relaciones Norte-Sur]. *Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität* (Band 22). Frankfurt am Main.
- Fornet-Betancourt, R. (ed.) (2006). *Dominanz der Kulturen und Interkulturalität* [El dominio de las culturas y la interculturalidad]. *Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität* (Band 25). Frankfurt am Main, Deutschland: IKO-Verlag.
- Fornet-Betancourt, R. (Ed.). (2008). *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung*. [Concepciones del ser humano e interculturalidad. Culturas de humanización y reconocimiento]. Aachen, Deutschland: Dokumentation des VII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie.
- Girardi, G. (1992). *La conquista, ¿con qué derecho?* Madrid, España: Nueva Utopía.
- Girardi, G. (1994). *Los excluidos ¿construirán la nueva historia? El movimiento indígena, negro y popular*. Madrid, España: Nueva Utopía.
- Grabner-Haider, A. (2006). *Interkulturelle Philosophie*. En *Philosophie der Weltkulturen. Die Weltdeutungen und die Theorien der Wahrheit*. Wiesbaden, Deutschland: Marix.

- Hegel, G. W. F. (1993). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Teil I). Hamburg, Deutschland: Felix Meiner.
- Hinkelammert, F. (1996). *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*. San José de Costa Rica, Costa Rica: Editorial DEI.
- Hinkelammert, F. (1997, enero-febrero). El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia. *Pasos*, (69).
- Irrarazábal, D. (1992). Aymara-Theologie. Ihre Bedeutung für die interkulturelle Theologie. En R. Fornet-Betancourt (Ed.), *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen, Band I, Interdisziplinäre und interkulturelle Forschung in der Theologie. Autochtone Theologien und Kulturen*, Eichstätt, Deutschland.
- Kusch, R. (2000). *Obras Completas* (Vols. 1-4). Rosario, Argentina: Fundación Ross.
- Mall, R. A. (1995). *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*. Darmstadt, Deutschland: Wiss.
- Martí, J. (1975). Nuestra América. En *Obras Completas* (Vol. 6). La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.
- Melià, B. (1981). El Guaraní reducido [Versión electrónica]. *Christus*, 46 (551), 30-36. Recuperado de http://www.datamex.com.py/guarani/marandeko/melia_el_guarani_reducido.html
- Oliveras, E. (1997). Argentinische Kunst in den neunziger Jahren. En R. Sevilla y R. Zimmerling (Eds.), *Argentinien Land der Peripherie?* Leimen, Deutschland: Horlemann - Bad Honnef.
- Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (2008, septiembre-diciembre). *Revista Iberoamericana de Educación. Políticas de educación en tiempos de globalización*, (48). Recuperado de <http://www.rieoei.org/rie48.htm>

- Ortiz, G. (2008). Identidad y Modernidad en América Latina. Consecuencias Ético-Políticas en el Discurso del Bicentenario. Una Introducción. En G. Ortiz y N. G. Specchia (Eds.), *Ilustración y emancipación en América Latina. Materiales para la reflexión ético-política en el segundo centenario*. Córdoba, Argentina: EDUCC.
- Pagano, C. M. (1998). Abia Yala: liberación de América. *Abia Yala del IETSAY*, (4), 14-16.
- Pagano, C. M. (1999). *Un modelo de filosofía intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979). Aproximación a la obra del pensador argentino*. Aachen, Alemania: Concordia Monographien.
- Pagano, M. M. (2007). La utopía mexicana de Vasco de Quiroga. *Vera Humanitas*, (22), 185-207.
- Pagano, C. M. (2008). ¿Ecología o sabiduría cosmoteándrica indígena de Abia Yala? Breves notas para una concepción intercultural del ser humano a propósito del mensaje del Gran Jefe Seattle. En R. Fornet-Betancourt (Ed.), *Menschenbilder interKulturell* (pp. 267-275). Aachen, Deutschland.
- Pagano, C. M. (2009a, 12 de mayo). *Día del trabajador: ¿Personas o recursos humanos?* Recuperado de el sitio Web de COPENOA, Agencia de noticias del Norte Argentino, <http://www.copenoa.com.ar/Dia-del-trabajador-Personas-o.html>
- Pagano, C. M. (2009b, 16 de septiembre). *La UNSa y el macabro dinero de la minera multinacional*. Recuperado de el sitio Web de Indymedia Argentina, Centro de Medios Independientes, <http://argentina.indymedia.org/news/2009/09/692198.php>
- Pagano, C. M. (2009c, 21 de septiembre). *Pérez Esquivel y la UNSa: el dinero de la minera procesada por delitos federales*. Recuperado de el sitio Web de Indymedia Argentina, Centro de Medios Independientes, <http://argentina.indymedia.org/news/2009/09/693405.php>
- Pagano, C. M. (2009d, 21 de octubre). *La UNSa, ¿"hace plata" con la contaminación y la muerte? 10 tesis para el discernimiento ético*. Recuperado de

el sitio Web de Noticias Iruya.com, <http://noticias.iruya.com/content/view/27238/417/>

- Pagano, C. M. (2009e, 19 de noviembre). *UNSa y minera ¡La bolsa o la vida!* Disponible en el blog del Movimiento Socialista de los Trabajadores. Recuperado de <http://mstsalta.blogspot.com/2009/11/uns-y-minera-la-bolsa-o-la-vida.html>
- Palermo, Z. (2007). *Desafíos éticos para la Universidad Latinoamericana del futuro*. En H. E. Biagini y A. A. Roig (Ed.), *América Latina hacia su segunda independencia. Memoria y autoafirmación* (pp. 297-308). Buenos Aires, Argentina: Alfaguara.
- Panikkar, R., (1996). *Filosofía y cultura: una relación problemática*. En R. Fornet-Betancourt (Ed.), *Concordia Reihe Monographie, Bd 19* (pp. 15-40). Aachen: Verlag der Augustinus Buchhandlung.
- Panikkar, R. (1998a). *Invitación a la sabiduría*. Madrid, España: Espasa Calpe.
- Panikkar, R. (1998b). *El imperativo intercultural*. En R. Fornet-Betancourt (Ed.), *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie* (pp. 20-42). Frankfurt, Deutschland: IKO-Verlag für Interkulturellen Kommunikation.
- Panikkar, R. (1999). *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid, España: Trotta.
- Piquemal, A. J. (1973). *Racismo a la argentina*. Buenos Aires, Argentina.
- Roig, A. A. (1992). Ética y liberación: José Martí y el “hombre natural”. En R. Fornet-Betancourt (Ed.), *Für Leopoldo Zea [Para Leopoldo Zea]* (pp. 98-103). Aachen, Alemania.
- Sada, G. (1996). *Los caminos americanos de la filosofía en Rodolfo Kusch*. Buenos Aires, Argentina: García Cambeiro.
- Torres, M. R. (1997). ¿Mejorar la calidad de la educación básica? Las estrategias del Banco Mundial. En J. L. Coraggio y M. R. Torres. *La educación según el Banco Mundial. Un análisis de sus propuestas y métodos* (pp. 70-154). Buenos Aires, Argentina–Madrid, España: CEM-Miño y Dávila Editores.