



Sophia, Colección de Filosofía de la
Educación

ISSN: 1390-3861

faguilar@ups.edu.ec

Universidad Politécnica Salesiana
Ecuador

BALLADARES, JORGE; AVILÉS, MAURO; CADENA, JUAN
HACIA UNA ETNOFILOSOFÍA A PARTIR DE UNA FILOSOFÍA INTERCULTURAL Y
DIALÓGICA

Sophia, Colección de Filosofía de la Educación, núm. 18, 2015, pp. 21-36
Universidad Politécnica Salesiana
Cuenca, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=441846095002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

HACIA UNA ETNOFILOSOFÍA A PARTIR DE UNA FILOSOFÍA INTERCULTURAL Y DIALÓGICA

Ethnophilosophy through intercultural philosophy and dialogue

JORGE BALLADARES*

jballadares@ute.edu.ec

Universidad Tecnológica Equinoccial/Quito- Ecuador

MAURO AVILÉS**

maviles@ute.edu.ec

Universidad Tecnológica Equinoccial/Quito-Ecuador

JUAN CADENA***

jcadena3581@gmail.com

Universidad Central del Ecuador/Quito-Ecuador

Forma sugerida de citar: Balladares, Jorge, Avilés, Mauro & Cadena, Juan (2015). Hacia una etnofilosofía a partir de una filosofía intercultural y dialógica. *Sophia: colección de Filosofía de la Educación*, 18 (1), pp. 21-36

* Docente de la Universidad Tecnológica Equinoccial, de la Universidad de las Américas y de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Licenciado en Filosofía por la Universidad del Salvador de Buenos Aires. Magíster en Filosofía y Magíster en Tecnologías aplicadas a la Práctica y Gestión Docente, por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Realiza estudios de doctorado en la Universidad de Extremadura, España. Publicaciones en la Revista Sophia de la Universidad Politécnica Salesiana y en la Revista Nuevo Pensamiento de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador de Argentina. Miembro del equipo del proyecto de Etnomatemática-Runayupay.

** Docente de la Universidad Tecnológica Equinoccial y de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Tutor de Tesis de la Maestría en Literatura Infantil y Juvenil de la Universidad Técnica Particular de Loja. Publicaciones en la Revista Sophia de la Universidad Politécnica Salesiana y en la revista Eidos de la Universidad Tecnológica Equinoccial.

*** Docente de la Universidad Central del Ecuador. Director del proyecto de Etnomatemática-Runayupay de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad Central del Ecuador. Magíster en Tecnologías de la Información y Comunicación aplicadas a la Educación por la Universidad Autónoma de Barcelona. Licenciado en Ciencias y Tecnología mención Matemáticas por la Universidad Jean Monnet-Saint Etienne de Francia.

Resumen

El presente artículo plantea una etnofilosofía a partir de la filosofía y el diálogo intercultural. Este itinerario especulativo parte de la experiencia de un sujeto histórico, cultural y ético planteada en un “nosotros” desde la reflexión filosófica latinoamericana. A partir de un diálogo intercultural y su filosofía, se realizará un planteamiento de una etnofilosofía, como nueva forma de pensar y hacer filosofía desde la interculturalidad, la recuperación de saberes ancestrales y el diálogo de diferentes saberes desde la diversidad de cosmovisiones de una diversidad de culturas y etnias.

Palabras claves

Etnofilosofía, filosofía intercultural, interculturalidad, étnico, diálogo.

Abstract

This article focuses on an Ethno philosophy through intercultural philosophy and dialogue. This philosophical reflection stands on an historical, cultural and ethical subject known as “us” in the Latin American experience. From an intercultural dialog and its philosophy, there will be an approach of Ethno philosophy as a new way of thinking and doing philosophy from interculturalism, the recovery of ancestral knowledge and the dialogue of different forms of knowledge from the diversity of worldviews of different cultures and ethnic groups.

Keywords

Etnophilosophy, cultural philosophy, interculturalism, ethnic diversity, dialogue.

Introducción

El presente artículo realiza una aproximación a una propuesta de etnofilosofía desde una cosmovisión andina, a partir de una filosofía intercultural y dialógica desde una experiencia filosófica latinoamericana. El Ecuador es un país con una diversidad cultural y étnica, y en los últimos años se ha realizado el reconocimiento de esta realidad cultural diversa del país, cuando varios de estos pueblos han sido excluidos de la participación en las esferas del poder social, político y económico. La reciente aparición en la esfera pública de grupos étnicos se debe a la relegación que han sufrido durante siglos; desde la época colonial, se vivieron relaciones de dominación, donde prevaleció el modelo del conquistador, y en la época moderna, el de sus descendientes. A partir de esta realidad, el objetivo de este artículo es plantear algunas pautas y recuperar otras formas de racionalidad (saberes) a partir de una etnofilosofía a partir de nuestra realidad intercultural y diversidad étnica.

La interculturalidad, como dimensión vital de nuestra experiencia cotidiana, nos lleva a valorar y respetar cada una de las culturas y etnias con su respectiva racionalidad, lengua, costumbres, música y arte. Esta dimensión intercultural nos invita a buscar un diálogo respetuoso y oyente de los diferentes puntos de vista de las diversas experiencias culturales; un

diálogo intercultural puede fomentar una comunidad intercultural donde los actores tengan los mismos derechos para su expresión y se logren consensos como acuerdos comunitarios. Sin embargo, en este proceso todavía se percibe que hay culturas y etnias que no han sido incluidas –total o parcialmente– en procesos de construcción local y nacional en nuestro país; además, no se ha llegado a comprender su racionalidad, forma de pensar, cosmovisión y comprensión de la vida. Una etnofilosofía pretende plantear una recuperación y comprensión del logos de los saberes ancestrales, y fomentar que otras formas de pensar o filosofar son posibles ante la crisis de la filosofía occidental.

Una reflexión filosófica desde la etnofilosofía nos puede llevar a encontrar las pautas del diálogo intercultural y su filosofía, para poder descubrir la dimensión de la interculturalidad de convivencia en el Ecuador. Además, se considera que la etnofilosofía puede ser una base fundamental para el desarrollo de las etnociencias y saberes ancestrales (Carvalho y Flórez, 2012)¹. En esta propuesta se ha utilizado el método de una filosofía inculturada en América Latina, que tiene como punto de partida el contexto y la realidad para luego llegar a la reflexión filosófica desde lo categorial (Scannone y Ellacuría, 1992).

Para este cometido, el presente artículo parte de una experiencia de un sujeto histórico, cultural y ético planteada en un “nosotros” en apertura al diálogo intercultural desde la experiencia filosófica latinoamericana. Luego, se desarrollará una reflexión a partir de un diálogo intercultural y su filosofía. Finalmente se realizará un planteamiento de una Etnofilosofía, como nueva forma de pensar y hacer filosofía desde la interculturalidad, la recuperación de saberes ancestrales y el diálogo de diferentes saberes desde la diversidad de cosmovisiones de nuestras culturas y etnias (Mora Burgos, 2003).

La experiencia de un “nosotros” ético, histórico y cultural en apertura al diálogo intercultural

Arturo Roig, en su obra *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, plantea la existencia de un a priori antropológico en el “nosotros” de nuestra experiencia latinoamericana. Cuando se dice “nosotros los latinoamericanos”, pensamos en un sujeto colectivo empírico situado en una realidad llamada América Latina –en su “ser” y en su proyecto– en su “debe ser”. Para el autor, cuando hablamos de “nosotros, los latinoamericanos”, hacemos frente en primer lugar a nuestra diversidad partiendo de una parcialidad (sea ella su nacionalidad, grupo social al que pertenece, sus respectivas tradiciones, etc.). A pesar de esta inevitable parcialidad, la

diversidad es pensada siempre en función de una unidad, considerando a esta unidad como condición para la comprensión de lo diverso en cuanto tal (Roig, 1981).

La historia de ese “nosotros” se refiere a la historia de los modos de “unidad” desde los cuales se ha tratado de alcanzar la comprensión de la diversidad. Citando a O’Gorman, Roig (pp. 25-26) menciona que la idea de América fue inventada por Europa, pero lo fue en un proceso de dominación, cuyo horizonte de comprensión no podía ser “americano” sino europeo. Entre los siglos XVI y XVII se dieron diversas denominaciones de la “unidad” de esta multiplicidad americana, apareciendo nombres como Indias Occidentales, Nuevo Mundo, Nuevo Orbe, América, América española, América Latina, Hispanoamérica, Iberoamérica, Indoamérica, etc. A medida que América se fue historizando en el sentido de que se fue incorporando al proceso civilizatorio europeo, los términos con las que se la llamó fueron suponiendo el paso de una definición de simple oposición, hacia una definición que suponía la existencia de ciertos caracteres intrínsecos (por ejemplo, lo hispánico corresponde a la América Española en contraposición de la América Portuguesa). Sin embargo, esta historia de los nombres también resultó ser una historia trágica de un proceso de humanización al cual nos sumamos, como la idea del “panlatinismo” (como reacción frente al nuevo imperio sajón), o también como la famosa dicotomía civilización-barbarie.

Sin embargo, el nosotros histórico-cultural planteado por Roig –como un *apriori* antropológico– necesita de un ámbito ético para las interrelaciones entre los sujetos componentes dentro del “nosotros”. En otras palabras, cuando se reconocen el “yo”, el “tú” y los diferentes “él/ella” y “ellos/ellas” del “nosotros”, habría que plantearse cuál es el nivel de reconocimiento ético de estas diferencias: ¿estamos en las mismas condiciones socioculturales para actuar y dialogar? ¿Cuál es nuestro papel en la historia de América Latina desde nuestra peculiaridad?

En su afán de realizar una antropología del “nosotros”, Juan Carlos Scannone afirma que hay un “nosotros” comunitario sujeto al “estar”, al “ser”, a la historia y a las culturas, Este “nosotros” no es la universalización del “yo”, ni es el sujeto trascendental de la relación sujeto-objeto; al ser comunitario este “nosotros” implica el “yo”, el “tú” y los diferentes “él/s” no reductibles al “yo”. La experiencia del *estar siendo nosotros* nos hace protagonistas de nuestra historia y de nuestro tiempo de hoy; reconocer el *nosotros estamos* nos hace reconocer nuestra identidad cultural, o más bien, nuestras diferencias culturales que contribuyen a nuestra identidad en nuestra tierra. De este modo, la experiencia del *estar en la tierra* se constituye la dimensión espacio-cultural propia de los pueblos que ubica y sitúa. Al reconocer nuestra identidad cultural, nuestras diferencias y el

espacio donde nos movemos, pasamos a un momento de apropiación y constitución “nóstrico” que permite experimentar el “ser nosotros”: el *nosotros somos* constituye así la autoafirmación del sujeto comunitario (Scannone, 1987).

Scannone plantea que la experiencia del *nosotros estamos* tiene una implicancia ético-trascendente, pues aquella experiencia muestra simultáneamente en unidad y distinción, la relación hombre-hombre y la relación del hombre con lo trascendente. Ella es ética cuando “sabe que sabe” que la relación hombre-hombre se manifiesta en un *nosotros estamos*; este saber está más allá de la conciencia, es más, este saber se vuelve un sentir. Por ello, se puede afirmar que el sentir es sapiencial y ético porque parte del corazón. Aquella subjetividad común que funda nuestra eticidad en nosotros, a saber, conciencia y subjetividad, se conjugan en el nosotros.

En la relación del hombre con lo trascendente, el nosotros presupone un “Él” o “Ella” absoluto. Las relaciones dentro del nosotros no se dan solo horizontalmente entre los diferentes o con otros “nosotros”, sino también verticalmente con aquello trascendente. Se trata del momento incondicionado y trascendente del nosotros, y que a su vez, constituye su fundamento último (Scannone, 1995). Para entender mejor lo que es lo trascendente, se puede recurrir al simbolismo de nuestras culturas tradicionales: la Pacha Mama, como tierra madre, apunta a ese aspecto de lo trascendente y lo absoluto, y constituye la raíz misteriosa del “estar”.

Luego considerar el a priori antropológico de nuestra experiencia latinoamericana como aquel nosotros histórico-cultural –tal como nos lo ha propuesto Roig–, se lo ha complementado con su aspecto ético-cultural que permite mediar las relaciones interpersonales de los miembros dentro del diálogo –tal como Scannone lo propone. De esta manera, este nosotros se lo identifica como un nosotros ético-histórico-cultural, el cual nos servirá como punto de partida para el diálogo entre los diversos miembros. A través de las diferentes culturas y su respectiva historia, una dosis ética nos permitirá considerar un nivel ético de argumentación y procedimientos en el diálogo, para que sus miembros tengan las mismas oportunidades de argumentación, y no haya procesos de dominación, de codigofagia o de supraculturación.

Desde este presupuesto del nosotros y sus interrelaciones *ad intra*, se puede plantear este diálogo intercultural entre culturas, reconocidas como aquellos nosotros éticohistórico-culturales. En el propósito de plantear la dimensión de la interculturalidad, es necesario partir de procesos de diálogo entre las diferentes culturas, y a su vez, plantear una filosofía intercultural que sustente el diálogo y encuentro entre culturas, proporcionando presupuestos hermenéuticos y epistemológicos para este cometido.



Una filosofía a través del diálogo intercultural

Fornet-Betancourt presenta el diálogo intercultural como un proyecto alternativo de comunicación e intercambio entre las culturas como horizontes complejos y ambivalentes, cargados por contradicciones y conflictos internos. Este proyecto, como programa, se presenta como modelo opuesto a la globalización neoliberal, explicando su sentido, carácter, finalidad y opción por la esperanza.

¿Cuáles son las características de este proyecto de diálogo intercultural? En primer lugar, este programa de diálogo cultural es más un proyecto que una realidad de hecho, ya que el poder de diseñar y realizar el diseño del planeta se ejerce desde la estrategia homogeneizante de un modelo civilizatorio tan convencido de su supremacía que relega el diálogo a niveles tan insignificantes o controlados por propios intereses. Además, este diálogo intercultural se presenta como el programa que articula una respuesta alternativa que se opone a la integración o asimilación de la alteridad en una supuesta cultura mundial, monoculturalmente predeterminada, para proponer la transformación y la reorganización de la universalidad del mundo en base a relaciones de cooperación y de comunicación solidarios entre los diferentes universos culturales de la humanidad (Fornet-Betancourt, 1998).

En segundo lugar, como proyecto para la reestructuración de la universalidad vigente en el mundo, el diálogo intercultural tiene su sentido fuerte en el intento de abrir las culturas rompiendo sus posibles cierres categoriales, simbólicos, morales, etc., y fomentando así el ejercicio de reflexividad crítica en los miembros de cada cultura particular. Por eso, el diálogo intercultural también se presenta como un *método* para aprender a relativizar las tradiciones consolidadas como “propias” dentro de cada cultura y para agudizar en las culturas la tensión o el conflicto entre los sujetos o fuerzas interesados en conservar y defender aquellos interesados en transformar. También implica también una especial calidad ética que lo caracteriza como una forma de vida o actitud fundamental teórico-práctica cuyo ejercicio, yendo más allá de la tolerancia y el respeto, funda la acogida del otro como sujeto que, para intervenir y participar, no necesita pagar primero derechos de aduana ni solicitar un permiso de trabajo. Asimismo reestructura las relaciones personales e interculturales optando por la universalización de los principios de co-autonomía y co-soberanía. Para Fornet-Betancourt, el diálogo intercultural representa una opción de esperanza, un horizonte de transformación de la realidad.

En tercer lugar, este proyecto propone la posibilidad de considerar las culturas como entes fijos y estáticos, cuya autonomía no permite ningún tipo de interrelación. Fornet-Betancourt afirmará que la cultura no

significa una esfera abstracta, reservada a la creación de valores “espirituales” estáticos, sino al proceso concreto por el que una comunidad humana determinada organiza su materialidad en base a los fines y valores que quiere realizar. La cultura existe allí, donde las metas y los valores por los que se define una comunidad humana tienen incidencia efectiva en la organización social del universo contextual-material que afirman como propio porque están en él (Fornet-Betancourt, 1997).

No obstante, el diálogo intercultural puede llevar a estas culturas a fomentar sus potencialidades críticas. En este sentido, Fornet-Betancourt plantea su tesis de *desobediencia cultural*, considerada como aquella función del diálogo intercultural y su filosofía como fermento de la transformación en tradiciones culturales estabilizadas. Esta desobediencia cultural tiene varias implicancias. Por un lado, se fomenta la desobediencia cultural como actitud que se genera desde el interior mismo de una cultura y que apunta a la crítica de su forma de estabilización. Por otro, se trata de fortalecer el derecho de cada miembro de una cultura determinada a ver en su cultura un universo transitable y modificable. De esta manera, se fomenta la desobediencia intercultural en base a la experiencia de contraste de los universos culturales, que toda cultura tiene el derecho a ver el mundo por sí misma, pero no a reducirlo a su visión. Aún para Fornet-Betancourt se debe cultivar la desobediencia cultural como la perspectiva de fondo a cuya luz cada persona humana debe hacer de su cultura “propia” una opción; la cultura en la que el ser humano está y es, hace al ser humano; pero al mismo tiempo este hace y rehace su cultura en constantes esfuerzos de apropiación. Por último, se considera necesario potenciar la desobediencia cultural porque se urge agudizar en cada cultura la conciencia de que sus sujetos deben retornar constantemente el conflicto de tradiciones que trata de ocultar la cara estabilizada de su cultura, para leerlo en la clave de la dialéctica de liberación y opresión. Por eso, la desobediencia cultural se convierte en una praxis cultural de liberación desde una perspectiva comunitaria (Dussel, 1986).

¿De qué manera los criterios y razones de los interlocutores predominantes no estarían por encima de los criterios y razones de los otros interlocutores en un diálogo intercultural? Como Fornet-Betancourt precisa, el contexto histórico-social se presenta como un proceso homogeneizante donde hay interlocutores que están por encima de otros y llevan el control de estos procesos. ¿Cómo lograr una equidad en el diálogo? Más allá de proponer una ética del otro, se necesita proponer una ética dialógica donde todos tengan los mismos derechos y deberes en el diálogo, y se garantice las mismas condiciones para todas y todos (Cortina, 1995).

Fornet-Betancourt (1997) reconoce que el mismo diálogo intercultural lleva a una transformación de la filosofía. La práctica de un



filosofar –estando a la altura de las exigencias reales del diálogo de las culturas– rehace la filosofía en todas sus dimensiones desde nuevas experiencias de inter-fecundación entre las distintas culturas filosóficas de la humanidad. Para lograr este propósito, la filosofía requerirá de esta transformación intercultural para estar a la altura de las exigencias reales del diálogo de las diferentes culturas, con el fin de que pueda responder mejor a los desafíos del mundo de hoy, y contribuir así a la planificación de un mundo transformado interculturalmente.

Entre las tareas de este filosofar intercultural, está el delimitar el marco histórico como aquel referente fundamental para conocer las exigencias reales del diálogo. Pero este contexto se encuentra delimitado por la globalización, entendida como aquel proceso resultante de una política, económica que se expande por el mundo y que resulta ser la única opción civilizatoria de la humanidad. Dentro de estas tareas de una filosofía intercultural se encuentra el hacerse cargo de este proceso de globalización como contexto histórico-social del diálogo de las culturas, que nos permitirá buscar un horizonte alternativo de esperanza. Asimismo esta filosofía no se pregunta tanto por el diálogo en sí, sino por las condiciones mismas del diálogo, exigiendo de esta manera que el diálogo de las culturas sea desde su comienzo un “polilogar”² sobre factores económicos, políticos, sociales, entre otros, que condicionan actualmente el intercambio franco entre culturas de la humanidad.

A su vez, Fornet-Betancourt plantea una superación de la visión monocultural. Desde esta perspectiva, la filosofía se ve confrontada con una verdadera pluralidad de contextos y de formas de interpretación de los mismos que la desafía a superar su posible ubicación monocultural, para abrirse cabalmente al mensaje que le comunican otras formas de vida en su manera contextual de organizar, pensar, ver, sentir y reproducir todo lo que comprenden como su “mundo”. De esta manera, a través del diálogo, la filosofía se universaliza, ya que ella encuentra también la posibilidad histórica de rehacerse a partir de la inter-conversación de los diferentes universos culturales de la humanidad. De esta manera, el diálogo intercultural se presenta como el camino para un nuevo modo de filosofía: “...el diálogo intercultural es –a nuestro modo de ver– el camino por el que la filosofía gana un nuevo acceso hacia sí misma y aprende a ver que la filosofía pudo y puede ser de otra forma; es decir, que pudo ejercitarse, y debería empezar a hacerlo, como filosofía intercultural” (Fornet-Betancourt, 1994: 18).

¿Cuáles son los supuestos filosóficos de esta filosofar intercultural? Fornet Betancourt (1997) considera como un primer supuesto la concepción del ser humano como “universal singular”, que asegura la supervivencia histórica de la subjetividad en las culturas y en todo el proceso

de la historia de la humanidad en tanto que momento insuperable de constitución y de totalización de sentido. De esta manera, el ser humano se “transculturaliza”, es decir, plantea o replantea la cuestión de sentido en su universo cultural de origen, y funda con ello –desde una situación concreta– la posibilidad de la universalidad como movimiento de intelección argumentativa, ya que ese cuestionamiento del sentido es sinónimo de universalización de lo singular.

Un segundo supuesto filosófico que concretiza el primero se da en el principio de reflexión subjetiva, entendido como nombre de la invariante antropológica de aquel tipo de reflexión que cualifica a todo ser humano en cualquier universo cultural específico como fuente de exterioridad y de indeterminación. Esta reflexión subjetiva está al comienzo de toda comunicación, tanto a nivel intracultural como intercultural.

Por último, el tercer supuesto filosófico está dado en el cultivo de la libertad como verdadero núcleo duro de la reflexión subjetiva. Para el autor, la libertad no hace las paces con “lo que hay” culturalmente; sino que imagina y diseña planes de organización de lo real que no reduzcan al ser humano. Esta libertad implica la colonización civilizadora de la reflexión subjetiva; de esta manera, cualquier universal singular tiene derecho a rebelarse. Asimismo el ejercicio de la razón supone la libertad: si el ser humano es libre, está obligado a ser racional, a dar razón, ante sí mismo y el otro, de las razones que tiene para su modo de comprender, de vivir, de actuar y de querer.

Fornet-Betancourt (1994) plantea crear una nueva figura de la filosofía a través de la filosofía intercultural, incorporando una constelación de saberes y experiencias culturales que no han sido reconocidas a lo largo de la historia. Es una nueva manera de hacer y practicar la filosofía que brota de lo inédito. No se trata de una simplemente de una reubicación teórica de lo que tenemos ni una radicalización de planteamientos heredados, sino que se trata más bien de crear desde las potencialidades filosóficas que se vayan historizando en un punto de convergencia común, que no implique dominación y colonización de ninguna tradición cultural. Además esta filosofía es nueva porque apunta a la realización de la filosofía en el sentido de un proceso continuamente abierto, donde las diferentes experiencias filosóficas de la humanidad se van convocando y aprendiendo en un proceso “polifónico” donde se consigue la armonía y la sintonía de las diversas voces culturales.

Una filosofía intercultural trae como novedad una actitud hermenéutica, lo que invita a cada cultura a renunciar a la tendencia de absolutizar y sacralizar lo propio, para fomentar el hábito del intercambio y de contraste. Asimismo ella renuncia a operar con un solo modelo teórico-conceptual para entrar en el proceso de búsqueda creadora que tiene lugar



justo cuando la interpretación de lo propio y del otro va brotando como resultado de la interpelación común mutua. También la filosofía intercultural descentra la reflexión filosófica de todo posible centro predominante, e inclusive, critica cualquier tendencia latinoamericanocentrista, indigenocentrista o afrocentrista, su visión es más bien sentar la reflexión filosófica en el momento de la interconexión y de la intercomunicación, y así abrir paso a la figura de una razón interdiscursiva. Una filosofía intercultural plantea que esta nueva figura de la filosofía tiene como desafíos reconocer la carga de contextualidad y de historicidad cultural concreta en el proceso mismo de constitución de la racionalidad filosófica a través del diálogo: en el diálogo intercultural filosófico no solo se habla “sobre”, sino ante todo “con” y “desde” su correspondiente diferencia histórica a través de una inter-transculturación (Estermann, 2002).

30



¿Es posible marcar directrices para un trabajo conceptual intercultural de conceptos y nociones cuando ya no hay un referente monocultural? A continuación se planteará algunos presupuestos desde la hermenéutica y la epistemología desde una filosofía intercultural.

Presupuestos hermenéuticos y epistemológicos de una filosofía intercultural

Fornet-Betancourt parte de la experiencia histórica y no desde una teoría para tratar de dilucidar algunos hilos conductores a nivel hermenéutico-epistemológico de una filosofía intercultural. Para este cometido, toma como punto de partida a América Latina como continente de constitución intercultural, quien a su vez, ha sufrido procesos de uniformidad cultural, y plantea cuatro presupuestos.

Como un primer presupuesto hermenéutico, el autor considera que se deben crear las condiciones para que los pueblos hablen con voz propia, es decir, para que digan con su propia palabra y articulen sus logros sin presiones ni deformaciones impuestas. Este polílogo implicará dejar que el otro libere su palabra, y en el caso concreto de América Latina, se debe dar una crítica del colonialismo, de la herencia colonial y de su historia de dominación. Para Fornet-Betancourt (1994: 20), esta crítica del colonialismo será el desarrollo de una hermenéutica de liberación histórica para lograr la alteridad. Este primer presupuesto tiene dos implicancias: dejar de lado nuestros tradicionales ámbitos de pensar y actuar de una manera etnocéntrica, y cultivar una apertura descentrada ante el otro que nos invite a dejarnos interpelar por su alteridad.

El segundo presupuesto consiste en fundar una nueva dinámica de totalización universalizante con el otro, basada en el reconocimiento, el

respeto y la solidaridad recíprocos. Con esto se busca una transfiguración de lo propio y de lo ajeno a través de la interacción, y la creación de un espacio de convivencia. No obstante, esta opción por una convivencia no significa la pacificación de las controversias –siempre conflictivas– mediante una totalidad superior que se las apropia y armoniza. Más bien, esta convivencia debe marcar la armonía que se iría logrando por una constante interacción en el campo histórico-práctico, por lo que se apuntaría a una forma superior de armonía que puede designarse con el nombre de “solidaridad”. Por lo tanto, la solidaridad supondrá y querrá al otro desde su alteridad y exterioridad.

Como tercer presupuesto Fornet-Betancourt menciona la necesidad de pasar de un modelo mental –que opera con la categoría de totalidad y que encierra una idea fija de verdad– a un modelo que trabaje con una idea dialéctica. En otras palabras, este presupuesto reconoce que ninguna posición cultural puede entenderse como un lugar definitivo y absoluto de la verdad. Por ende, las culturas no proporcionan la verdad, sino posibilidades para buscarla.

Para superar cualquier intento de relativismo en el proceso de búsqueda de la verdad, Fornet-Betancourt plantea como cuarto presupuesto la respectividad, como una formal apertura de lo real, que indicaría así la necesidad de afirmar la interna relación del modo de realidad en el que se está con los otros modos de realidad. De esta manera, el diálogo intercultural se logrará a través de la comprensión y explicación de la respectividad de las culturas, con el fin de lograr una inter-relación y relación con el otro, y lograr una visión plural de la realidad.

Desde el planteamiento de un diálogo intercultural y filosofía intercultural, se planteará una propuesta de etnofilosofía a partir de un diálogo de saberes que recupera otras formas de racionalidad –con especial énfasis en los saberes ancestrales. Se realizará un acercamiento a una etnofilosofía desde una cosmovisión andina que permita reconocer que hay otras formas de pensar y filosofar posibles desde nuestro contexto.

Hacia una etnofilosofía desde una filosofía intercultural

Luego de haber revisado las bases para un diálogo y filosofía intercultural, se propone el planteamiento de una etnofilosofía que a partir de un diálogo de saberes –en especial, recuperando los saberes ancestrales– permita pensar en otro modo de hacer filosofía u otra filosofía posible que recupere formas del pensamiento. Mora Burgos (2003) menciona la que la etnofilosofía es “un pensamiento que en lo esencial se caracteriza por la implícitidad y por la colectividad” (p. 4). En un sentido amplio,

la etnofilosofía recoge todo tipo de filosofía que presente características étnicas, culturales y se diferencia de la filosofía de otros grupos cultural o étnicamente determinados.

La etnofilosofía tiene sus antecedentes en estudios realizados en el África. Ntumba (1979) menciona el estudio de la filosofía bantú realizado por Placide Temples en el que reconoce una filosofía bantú ya que reconoce en ella una ontología, a la concepción de “ser” la identifica con un concepto de fuerza y centra su carácter de universalidad con otros pueblos naturales (Ntumba, 1979). Esta etnofilosofía también se la denominó como filosofía de la sabiduría (Oruka, 1990).

Frente a la razón instrumental –de cuño modernizante europeo– que ha reducido la reflexión filosófica a una experiencia racional unívoca, las propuestas desde los lugares excluidos y periféricos de la modernidad proponen revalorizaciones de orden holístico y contextualizado (Echeverría, 2001). Al retomar la misma reflexión helénica, los griegos dieron al amor tres vías de comprensión: el *eros*, el *ágape* y el *filos*, todas estas concepciones llevaban, desde sus orígenes, una compromiso afectivo, un involucramiento de “todo el ser humano”.

Es necesario repensar el pensar, repensar la filosofía desde las características propias del *ethos* en que el ser humano realiza su experiencia vital. La realidad, desde la experiencia del hombre andino, no puede ser percibida únicamente desde una visión parcial, instrumental, racionalista, moderna. El sujeto andino tiene una comprensión compleja, holística, abierta al otro, a la comunidad y la *Pachamama*. Un camino de comprensión del pensamiento, en la actualidad, es el del símbolo, metalenguaje y elemento transcultural que permitirá una comprensión universal, desde el respeto de las particularidades. En la cosmovisión andina el símbolo es un vehículo que le permite una cercanía con lo sagrado. De alguna forma, es una presencia *ontofánica*.

En el mundo andino existen símbolos cuyo significado ha trascendido las épocas y, que presentan valor en el mundo actual, entre ellos tenemos algunos de orden arqueológico: el *Intiwatana* (reloj solar), *Inkapunko* (portada inka), Qori Inti (sol de oro), *Chakana* (cruz cuadrada) y el *Unancha* (bandera de siete colores lineales) que está en la piedra de los doce ángulos³. Estos símbolos mencionados encontraron su espacio en el *Tawaintisuyo* en el marco de un encuentro cotidiano con la *Pachamama*.

Todos estos símbolos comparten algunos aspectos en común, los mismos que nos dan pauta de comprensión de un “nosotros” ético, histórico y cultural. Este nuevo sujeto antropológico vive la integralidad de la naturaleza con el ser humano en ella. La relación con la naturaleza no es solamente instrumental, sino también afectiva que lo lleva a ser un generador de compromiso, de responsabilidad y de cuidado de ella. A su vez, este nuevo sujeto antropológico tiene a la comunidad como sustrato fun-

damental. La naturaleza es varón y mujer, hembra y macho, generadora de vida -no concibe al individuo solo. Es comunidad y encuentro, en el marco de una totalidad con el ayllu y la *Pachamama*. Desde esta perspectiva, se pueda pensar en una *Pachasofía* o filosofía desde la Pachamama, y una *Runasofía* o filosofía del hombre andino (Manrique, 2002).

Como antecedente de una propuesta de etnofilosofía en el Ecuador desde una filosofía y diálogo intercultural, se menciona la experiencia de la Etnomatemática⁴ desde una cosmovisión andina –por ejemplo, se encuentra toda la experiencia de la Taptana (Montaluisa, 2011). Frente a una la racionalidad occidental instrumental, autocentrada e individualizadora, una racionalidad desde la cosmovisión andina fomenta la alteridad como algo esencial que se admite y se enriquece entre los sujetos, y con otras formas de sensibilidad en la comprensión del mundo, la simetría –reciprocidad que se refleja en una visión dualista de la realidad– y la complementariedad de un sujeto andino que construye en relación al ser humano una identidad colectiva. En esta perspectiva, el proceso de enseñanza-aprendizaje de la Matemática en Ecuador se ha basado principalmente en la aceptación y reproducción acrítica del modelo de racionalidad occidental, sin indagar en la cosmovisión propia andina y en sus racionalidades y las formas en que éstas se mantienen presentes en la vida cotidiana de docentes y dicentes.

La Etnomatemática propone incorporar el conjunto de perspectivas que inserten la construcción de un episteme basado en la interculturalidad como modelo de acercamiento al conocimiento matemático (D'Ambrosio, 1987). No se trata de la confrontación a priori de la epistemología occidental con una epistemología ancestral o nativa, ni de encontrar dicotomías insolubles en la construcción de un episteme nuevo. La alternativa se manifiesta en la conjugación de las cosmovisiones, el intento de la no-superposición de una sobre otra.

El camino es el diálogo filosófico y etnofilosófico, la verificación de la autenticidad de los saberes emanados de la interculturalidad. Se propone aceptar que la polifonía de la diversidad de saberes encuentre sus espacios propios en la construcción de saberes matemáticos que tomen en cuenta aspectos fundamentales, como la probable legitimidad axiológica, cognoscitiva y epistemológica de los saberes ancestrales (Gutiérrez Fernández y Marquéz-Fernández, 2004).

El enfoque etnomatemático es una alternancia que ofrece posibilidades de creación y recreación de teorías aritméticas, praxis pedagógicas y didácticas que permitirá visibilizar los saberes ocultos de nuestras culturas y etnias, y que posibilitará que los conceptos matemáticos adquieran la categoría científica y humana que nos hermana en un solo ethos andino y universal.



Conclusiones

Otra filosofía es posible a través de la recuperación de saberes ancestrales y el reconocimiento de otras formas de pensamientos de la diversidad de culturales y etnias a partir de una filosofía y diálogo intercultural. Una Etnofilosofía plantea el desafío de reconocer la diversidad de racionalidades, y a su vez, propone su universalidad desde un “polilogar”. Lo simbólico, el mito, los rituales, la diversidad de lenguas y saberes, todos ellos permiten re-situar a la filosofía en un nuevo punto de partida del quehacer filosófico a partir de lo sapiencial.

Este re-descubrimiento del pensamiento humano y de otras formas de sabidurías permitirá repensar otra forma de hacer ciencia mediada por lo étnico y lo cultural. Un reconocimiento de saberes ancestrales a través del diálogo re-ubicará las nuevas formas de conocimientos a través de un re-conocimiento de otras voces o logos que han sido excluidos o no-reconocidos en los procesos de occidentalización de la humanidad.

Una Etnofilosofía invita a repensar al ser humano como un nuevo sujeto antropológico desde lo ético, lo histórico y lo cultural. El énfasis de este nuevo sujeto se encuentra en las relaciones comunitarias desde un “nosotros” (*runasofía*) y en la relación con la naturaleza (*pachasofía*). Para ello, lo simbólico se vuelve fuente inagotable de significados y sentidos para esta otra forma posible de pensar y etnofilosofar.

Finalmente todavía falta un largo camino por consolidar una Etnofilosofía en el Ecuador. No obstante, se considera que este primer intento puede aproximar a la reflexión filosófica en Ecuador y Latinoamericana a una recuperación de las diferentes sabidurías, saberes y conocimientos para una nueva comprensión del mundo y de la vida. Una Etnofilosofía puede ser un punto de partida para el desarrollo de las etnociencias en el que los saberes ancestrales invitan a pensar y plantear que hubo, hay y habrá otras formas de gestionar el conocimiento y de realizar ciencia ancestral.

Notas

- 1 Consideramos que este artículo puede ser una contribución al fomento y diálogo de saberes en la educación superior en el Ecuador. Cf. <http://www.educacionsuperior.gob.ec/proyecto-nacional-de-dialogo-de-saberes/> Valoramos el proyecto para decolonizar el conocimiento universitario eurocéntrico presentado por José Carvalho y Juliana Flores (2012).
- 2 Aquí se entiende el sentido de “polilogar” como aquel compartir el “logos” entre varios, en contraposición de “dialogar”, entendido como aquel compartir el “logos” entre dos.
- 3 Para una perspectiva desde una Pachasofía, recomendamos el siguiente enlace: <http://tawaintisuyo.blogspot.com/2009/10/nuestra-pachasofia-indianista.html>

- 4 El proyecto de Etnomatemática-Runayupay busca incorporar saberes ancestrales andinos de las prácticas matemáticas a partir de la Taptana y el sol de los Pastos para transformar el proceso de enseñanza-aprendizaje en el Ecuador. <http://www.etnomatematica-ecuador.runayupay.org/>

Bibliografía

- CORTINA, Adela
1995 La ética dialógica ante el problema de la violencia. *Praxis Filosófica*, 5, Universidad del Valle: Cali.
- DUSSEL, Enrique
1986 *Ética comunitaria*. Madrid: Paulinas.
- D'AMBROSIO, Ubiratan
1987 Reflections on Ethnomathematics. *International Study Group on Ethnomathematics Newsletter*, 3, 2-3.
- ECHEVERRÍA, Bolívar
2001 *Las ilusiones de la modernidad*. Quito: Tramasocial.
- ESTERMANN, Josef
2002 *Filosofía andina*. Quito: Abya-Yala.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl
1994 *Filosofía intercultural*. México: Pontificia Universidad de México.
1997 Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas. *Revista de Filosofía*. México.
1998 *Supuestos filosóficos del diálogo intercultural*. Viena : Polylog.
- MANRIQUE, Fernando
2002 *Pachasofía y runasofía andina*. Lima: CONCYTEC.
- MONTALUISA, Luis
2011 *La Taptana Montaluisa*. Quito: Abya-Yala.
- NTUMBA, Tshiamalenga
1979 Die Philosophie in der aktuellen Situation Afrikas. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 33(3), 428-443.
- ORUKA, Odera.
1990 *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Leiden: Brill.
- ROIG, Arturo Andrés
1981 *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SCANNONE, Juan Carlos
1987 Hacia una antropología del nosotros. *CIAS*, 386, Buenos Aires.
1995 Aportes para una antropología filosófica desde América Latina. En J. C. Scannone, G. Remolina, & M. De Aquino, *Hombre y Sociedad*. Bogotá: Indo-American Press Service.
- SCANNONE, Juan Carlos & ELLACURÍA, Ignacio (comp.)
1992 *Para una filosofía desde América Latina*. Bogotá: Pontificia Universidad Xaveriana.



Direcciones electrónicas

CARVALHO, José & FLÓREZ, Juliana

- 2012 Encuentro de saberes: proyecto para decolonizar el conocimiento universitario eurocéntrico. *Nómadas*, 41, Bogotá: Universidad Central. Disponible en: <http://www.ucentral.edu.co/images/editorial/nomadas/docs/41-8-encuentro-de-saberes.pdf>

GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ, Doris & MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro

- 2004 Raúl Fornet-Betancourt: diálogo y filosofía intercultural. *Frónesis*, 11(3), 9-39. Disponible en: http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S1315-62682004000300002&script=sci_abstract

MORA BURGOS, Gerardo

- 2003 ¿Etnofilosofía o universalismo? *InterSedes: Revista de las Sedes Regionales*, V(8). Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=66650812>