

CONFERENCIA MAGISTRAL

Interculturalidad crítica y la misión



Fernando Garcés V.¹

Universidad Politécnica Salesiana

lgarcesv@ups.edu.ec

<https://orcid.org/0000-0002-0059-4932>

José Enrique Juncosa²

Universidad Politécnica Salesiana

jjuncosa@ups.edu.ec

<https://orcid.org/0000-0001-6926-8214>

Interculturalidad crítica y misión

Por Fernando Garcés V.

Antes de exponer las ideas referentes al tema solicitado quisiera evidenciar mi lugar social. Soy un no indígena adoptado por familias y comunidades kichwas y quechuas de Ecuador y Bolivia. Desde muy joven habitante de dos mundos culturales: costeño ecuatoriano y kichwa-

- 1 Pedagogo y Lingüista. Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar. Coordinador y docente de la Carrera de Antropología de la Universidad Politécnica Salesiana. Miembro del Grupo de Investigación Estudios de la Cultura. Director de la Cátedra UNESCO Indígenas en la Ciudad.
- 2 Pedagogo por al Consejo Superior de Educación Católica; antropólogo por la Universidad Politécnica Salesiana (UPS); Dr. en Estudios Culturales Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar-Quito. Docente e investigador de la Carrera de Antropología de la UPS. Miembro del Grupo de Investigación Misiones y Pueblos Indígenas y del Grupo de Investigación Universidad y Bienes Comunes, ambos de la UPS. Actualmente es director de la Editorial Abya-Yala (www.abyayala.org.ec)

quechua de los dos países mencionados. Pero también habitando el mundo de la academia y el mundo de las comunidades andinas.

Una mirada histórico-lingüística desde los Andes

Antes de reflexionar sobre lo que puede entenderse por interculturalidad o interculturalidad crítica quisiera ofrecer algunos elementos históricos del primer momento colonial, del primer encuentro-encontronazo entre los misioneros europeos y los habitantes de los Andes. Creo que ello puede iluminar el trabajo actual que realizan los misioneros en distintos lugares del continente.

Los misioneros tienen un mandato evangélico: “Vayan por todo el mundo y anuncien la buena noticia a toda criatura. El que crea y sea bautizado será salvo, pero el que no crea será condenado” (Mc 16: 15-18). Los exégetas no se ponen de acuerdo si este texto pertenece originalmente al propio Marcos o no. En cualquier caso, frecuentemente se ha vinculado el anuncio de la buena noticia con la necesidad del bautizo para lograr la salvación.

A partir de este texto veamos el contexto de la llegada de los primeros salesianos a América. El contexto previo es que la conquista de América convirtió a Europa en el centro del sistema-mundo y ello nos marcó históricamente: tenemos in-corporado individual y socialmente *habitus* coloniales y capitalistas.

Cuando los misioneros salesianos llegan a América tienen las dos improntas: el mandato divino consignado en el Evangelio de San Marcos y el contexto histórico que los ha marcado con la creencia de tener una superioridad cognitiva frente a los indígenas; ello se traduce en “tenemos que evangelizarlos y tenemos que enseñarles”.

Los criollos-mestizos —laicos o religiosos— nacidos en países latinoamericanos reproducimos un eurocentrismo que nos atraviesa más allá de lo elaborado racionalmente: el otro/a es distinto/a, y por eso no

es igual. La no igualdad se traduce en superioridad frente a inferioridad. Esta distinción se construye temporalmente en lo que Fabian (1983) denomina “contemporaneidad no coetánea”; es decir, construir al otro/a (indígena o afrodescendiente) como alguien ubicado en el pasado, aunque sea contemporáneo del sujeto moderno occidental.

Para el caso del primer momento colonial en los Andes, los misioneros peninsulares se preocuparon por aprender las lenguas indígenas; intervenir sobre ellas fue la primera tarea que se propusieron. Para ello, desarrollaron una empresa de adaptación lexicográfica y de purificación semántica (Moya, 1993; Taylor, 2000). Con esto quiero decir que, más que comprender los conceptos espirituales indígenas, buscaron transmitir los conceptos cristianos en las respectivas lenguas indígenas. En concreto se desarrollaron dos estrategias de desarrollo idiomático: la paráfrasis de términos cristianos y la adopción de términos andinos con apariencia de equivalencia cultural (Cerrón-Palomino, 1998). Veamos algunos ejemplos.

El término *sunqu* (*shunku* en el kichwa ecuatoriano) significa ‘corazón’. En la Plática de Santo Tomás se lo usa para referirse al ánima, a la esencia. Este ensayo no tuvo buena fortuna y finalmente se aceptó el préstamo o calco del castellano (Santo Tomás, 1560). Otro caso fue el de *supay* que, en la misma Plática de Santo Tomás se refiere a un ser extranatural (el alma-sombra de los antepasados) que podría tener características de bondad o maldad. Los misioneros adoptaron el término con la significación de ‘diablo’ que perdura hasta hoy.

El caso más difícil de resolver fue el de encontrar un equivalente al concepto de un Dios creador de la nada. Ello porque ningún término del quechua precolonial significaba ‘crear’, y menos ‘crear de la nada’. Los verbos usados por misioneros eran reinterpretaciones de un vocabulario religioso prehispánico que designaba la transmisión, por parte de las divinidades, de una capacidad para cumplir ciertos fines. Se echó mano de cuatro términos o frases quechuas. 1) *Llapanta yachachircapas* significaba que un ser ‘dio acabamiento a todo’ (creó). 2) *Kamay* ‘el alma o principio oculto del mundo’. 3) *Ruray* ~ *Rurac* ‘hacer, hacedor’. 4) *Viracocha Pacha Yachachiq*

‘hacedor del cielo y la tierra’; con base en el análisis semántico-filológico significaría: ‘el que lleva la superficie de la tierra al punto de desarrollo que permita el pleno desarrollo agrícola.’ 5) *Runa wallpaq* ‘creador del ser humano’, o más precisamente, ‘el que dota al ser humano de lo necesario para un fin determinado’ (Santo Tomás, 1560; Tercer Concilio Limense, 1584; Pachacuti Yamqui, 1613).

De manera que al no haber un término específico para crear de la nada se planteó que en los relatos míticos andinos lo que había eran las huellas o reminiscencias dispersas, desordenadas y deformadas del conocimiento verdadero que es el que porta la fe cristiana.

Un aspecto interesante que poco se toma en cuenta es que la población indígena también buscó resemantizar las prácticas y discursos de los misioneros. Las crónicas están llenas de quejas de evangelizadores en el sentido de que los indios continuaban practicando sus rituales autóctonos y clandestinos de manera combinada con las prácticas cristianas: los primeros en sus casas y las segundas en los templos de los centros poblados. Así lo atestigua, por ejemplo, el extirpador de idolatrías Francisco de Ávila.

He hallado tantos Idolos, tan regalados y uenerados en las casas de los Indios que yo tenía por Christianos, que ni se pueden contar ni dezir, y que estando en la plaça el templo dedicado al uerdadero Dios se le ofrece el Sacro Sacrificio de la Missa están alrededor dél en diferentes barrios Cedículas, Sacellos o Delubros, que son unas casillas, templos lúgubres y oscuros de cada uno, con su Idolo; Sacerdotes y seruicio para su falso culto, y esto en todo el pueblo y entre todos los conuecinos es público; porque en cualquiera ay lo propio, y solo el cura no lo sabe, ni a abido quien se lo aya dicho en tantos años, y con estos confesaban cada año, y muchos comulgaban, y así no hallo que aya ni uno que no aya apostado y sea formalísimo Herege, y los niños se iban criando a este modo. (Ávila, 1648)

De igual forma el dominico Diego Durán, en referencia al mundo azteca decía: “fingiendo [] celebrar las fiestas de nuestro Dios y de los santos, entremeten y mezclan y celebran las de sus ídolos, cayendo el

mismo día. Y en las ceremonias mezclarán su antiguo rito” (citado en Lienhard, 1990, p. 108).

El primer gramático quechua, Fray Domingo de Santo Tomás, cuenta:

Que preguntando una vez en cierta provincia a un cacique si era christiano, me dixo: ‘aún no lo soy del todo, pero ya comienço a ser’, y preguntándole yo qué sabía de christiano, me dixo: “sé ya jurar a Dios, y jugar un poquito a los naipes, y comienço ya a hurtar (Fray Domingo de Santo Tomás, 1560).

Esta mirada histórica-lingüística puede ser útil para pensar críticamente las prácticas misioneras contemporáneas.

Sobre el concepto de interculturalidad

En las últimas décadas ha habido una difusión, efervescencia y cotidianaización del discurso en torno a la interculturalidad que ha llegado a copar los más diversos ámbitos de debate. A partir de su uso en el ámbito educativo, el concepto se fue expandiendo a campos reflexivos como el derecho, la comunicación, la salud, la filosofía, etc.

La versión básica de la idea de interculturalidad es mirarla como un encuentro de culturas que podría dar lugar a una infinidad de relacionamientos horizontales o verticales. Traduce literalmente lo intercultural como la relación *entre* culturas. El multiculturalismo sería una variante cercana, en el sentido que se entiende como una simple constatación de la existencia de culturas diversas en un determinado espacio sin darle importancia a sus relaciones mutuas. La multiculturalidad o el multiculturalismo se inspiran en los principios liberales de individualidad, igualdad y tolerancia hacia el otro. Esta tolerancia en realidad oculta la existencia de desigualdades sociales y deja intactas las estructuras y las instituciones de privilegio.

Una segunda mirada sobre la interculturalidad se centra en las actitudes de los interactuantes. Se refiere sobre todo a las actitudes y rela-

ciones de las personas o grupos humanos de una cultura con referencia a otro grupo cultural, a sus miembros o a sus rasgos y productos culturales. Esta concepción puede darse a nivel micro (en la cotidianidad y en pequeños grupos) o macro (a nivel nacional o internacional). Las actitudes que caracterizan este tipo de interculturalidad pueden ser positivas o negativas. En el primer caso, se daría bajo los términos de tolerancia o de entendimiento y enriquecimiento desde el intercambio. En el segundo, las actitudes y relaciones llevarían a la destrucción o disminución de una de sus partes. En cualquiera de sus versiones, este concepto de interculturalidad desconoce las estructuras de poder en las que se ubican las valoraciones actitudinales; estamos aquí ante la ausencia de una teoría del poder en las relaciones interculturales.

La perspectiva de reconocimiento de la diversidad, pero teniendo como centro la cultura dominante y “nacional” es la tercera comprensión de lo intercultural. Esta postura suele denominarse pluricultural. Aquí se ve la diversidad cultural de los países como una riqueza que se incorpora al modelo y a la estructura política blanco-mestiza sin cuestionarla ni reestructurarla. Esta es la versión más común y aceptada al interior de los países latinoamericanos.

En las tres miradas presentadas sobre lo intercultural hay un elemento compartido: se ve lo *entre* de las culturas como si estas fueran entidades fijas, esenciales; como si fueran recipientes llenos de cosas (prácticas, ideas, costumbres, mitos, idiomas, etc.) que pueden ser exportados o importados; es decir, elementos culturales que pueden entregarse o recibirse entre los grupos humanos que se sienten diferenciados de otros en sus formas de vida. Y esta posibilidad de exportación-importación de “elementos culturales” serían actos interculturales. No se piensa lo intercultural como un repertorio de prácticas, discursos y decisiones que activan posicionamientos y relaciones ante el mundo y ante los seres tanto humanos como no humanos.

Ante estas visiones, hoy en día varios estudiosos han optado por adjetivar el término interculturalidad y referirse a ella desde una pers-

pectiva crítica. La interculturalidad crítica hace referencia a complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales de múltiple vía en los que se busca la concreción de interrelaciones equitativas de personas, conocimientos y prácticas, desde el reconocimiento del conflicto que es inherente en las asimetrías sociales, económicas, políticas y del poder.

En este sentido, la interculturalidad no alude únicamente a un simple reconocimiento o tolerancia de la alteridad ni a procesos de esencialización de identidades étnicas inamovibles. Más bien hace referencia a prácticas en construcción y de enriquecimiento en el conflicto y en el forcejeo por lograr espacios de poder.

A diferencia de la multi y pluriculturalidad que son hechos constatables, la interculturalidad aún no existe, se trata de un proceso a alcanzar por medio de prácticas y acciones concretas y conscientes. La interculturalidad, desde una perspectiva crítica, remite a las diferencias culturales existentes en la sociedad. No puede verse como una cuestión de actitudes hacia el otro/a, ni menos como una simple constatación de la existencia de la diversidad cultural en el territorio de los Estado-nación. La interculturalidad crítica aboga por ser pensada desde una teoría del poder que dé cuenta de las asimetrías sociales estructuradas históricamente (Walsh, 2001, 2002).

Perspectivas éticas y ontológicas de la alteridad

José Enrique Juncosa

¿Cómo pensar la diferencia? ¿De qué manera comprender/reconocer al Otro en contextos educativos y misioneros? ¿Qué perspectivas antropológicas contribuyen mejor a reconocer y respetar la diferencia y las múltiples formas de alteridad? En esta ponencia articularemos dos perspectivas complementarias de conocimiento y reconocimiento del, sobre, con el Otro: la perspectiva ética como paso primero (Lévinas, 1961) y dos propuestas ontológicas según las cuales el conocer y el reconocer están al

servicio de las existencias colectivas diferenciadas, es decir, que ponen el conocimiento al servicio de vivir y existir (pensar, teorizar para existir).

¿Desde qué lugar pensar? Pues desde las diferencias entendidas como movimientos sociales. En un mundo violento, en crisis y de vida amenazada, los sistemas patriarcales y autoritarios no buscan anular la diferencia, sino suprimir a los diferentes (Lorde, 2003), en el sentido literal de ahogar o eliminar su existencia. Pero en esas alteridades no hay solo sufrimiento, carencia o privación. Las vemos en primer lugar “como fuerzas creativas para el cambio” (Lorde, 2003, p. 153). Allí hay mucho pensamiento y reflexión sobre la diferencia y las maneras de existir, resistir e insistir en ella que cruza la academia sin limitarse a ella. El pensamiento más rico sobre la diferencia está en aquellos que la piensan desde el trabajo de lograr reivindicarla y vivirla contra toda amenaza. Ello marca una ubicación no solo ética sino también epistémica y teológica de pensar desde el Otro, desde su lugar, desde su palabra y pensamiento.

Así las cosas, el itinerario que propongo es el siguiente: (i) Alcances y límites de los marcos convencionales de la antropología; (ii) El punto de partida ético (la responsabilidad por el Otro); (iii) Aproximaciones ontológicas: el Otro es quien busca existir colectiva y diferenciadamente; (iv), culminaré con la identificación de algunas pistas epistémicas de la *Fratelli Tutti* respecto a la exterioridad y el conocimiento del Otro.

Alcances y límites del concepto tradicional de cultura

La noción de cultura cultivado por la antropología y que conforma nuestro sentido común ayuda, pero no es suficiente. Al explicar las diferencias no como resultado de la biología sino de la historia y las relaciones sociales, contribuyó a superar el racismo desmontando la ideología de la jerarquía entre las razas; generó un sentido de equidad entre culturas otorgando herramientas para denunciar el etnocentrismo, el etnocidio y el genocidio, etc. La distinción entre cultura e identidad también es importante porque contribuye a no confundir la *cultura*, lo que somos

en términos de rasgos objetivos (vestido, comida, formas de hablar, etc.) con la *identidad*, que es del lenguaje, es decir, de la *capacidad de decir* qué, quiénes somos con qué nos identificamos a pesar de los referentes objetivos. Además, la antropología ayudó a entender el carácter múltiple y flexible de las identidades que nos atraviesan.

No obstante, Grimson (2008) señala algunos límites de la noción de cultura que puntualizamos brevemente a continuación, aunque merecen amplios comentarios y matices:

- Tiende a ver las culturas como realidades sociales homogéneas hacia adentro y heterogéneas hacia afuera. La realidad nos muestra, en cambio, que existe diversidad y complejidad al interno de las mismas culturas.
- Diseña un paisaje cultural insular conformado por diferencias cerradas sin conexiones entre sí. Como diría Stuart Hall, los pueblos son representados tan diferentes entre sí que, al no existir puntos de conexión entre ellos, se fragmenta políticamente la realidad.
- Aunque no siempre, el sentido común sobre la cultura invita a negar el cambio y a señalar un marco cerrado y esencialista de referencias identitarias, proyectando la alteridad a una temporalidad más allá de lo político y de las disputas de poder.
- Este tipo de comprensión suele quedar atrapada en lo simbólico y en el trabajo de representación del Otro.

La cultura así vista resulta útil para mirar/escudriñar al otro, y menos útil para mirarnos a nosotros mismos en el marco de esa relación. Y eso es lo importante cuando buscamos comprender como educadores, misioneros, académicos: entendernos también a nosotros mismos en esa relación. En la búsqueda de enriquecer esta perspectiva es necesario explorar otros puntos de vista que abracen lo ético con lo ontológico.

El punto de partida ético: de conocer a reconocer al Otro

Emmanuel Lévinas (1906-1995), en su obra *Totalidad e infinito* (1961),³ afirma que la ética es la filosofía primera, por sobre la ontología y la metafísica. Según él, aquello que nos define como humanos es una posición de *responsabilidad* por y ante el Otro: el rostro del Otro nos interpela y llama a responder. Los marcos teóricos y conceptuales sobre la diferencia y la alteridad deben contribuir a *reconocerlas* antes que a *representarlas* mediante formas de conocer *abiertas* al Otro y críticas respecto a los saberes descriptivos que remiten a sistemas cerrados. Estos suelen desentenderse de las implicaciones relacionales e intersubjetivas tales como quiénes fuimos ayer y somos hoy en el marco de las relaciones que nos ha colocado frente a ellos: pueblos indígenas y afrodescendientes; grupos subalternizados de diverso tipo; incluso, los jóvenes cada vez más Otros respecto a los adultos.

Además, Lévinas nos advierte que el Otro es irreductible y abierto (aquí juega la categoría de *infinito*) y mantiene una relación de exterioridad a todo sistema que se impone como *totalidad*, como único posible y reducir la diferencia, lo Otro, a “lo mismo”. La civilización, como horizonte obligado e impuesto a toda diversidad, por ejemplo, es una categoría que pertenece a la totalidad. “Lo mismo”, en nuestro caso, consiste en repetir en el Otro lo que ya sabemos hacer, anulando su radical diferencia y novedad. Los Otros, en tanto exteriores, nunca serán recíprocos; ni ajustables a nuestras expectativas pedagógicas o misioneras, sobre todo si son cerradas y expresión de “lo mismo”, de lo que nosotros somos y esperamos para, finalmente, autoafirmarnos viéndonos espejados y proyectados en ellos. Es importante comprender la diferencia y las alteridades de manera abierta y creativa y reconocerlas en su radical novedad, como colectivos autónomos e irreductibles a nuestras expectativas y, sobre todo, reconocer

3 Para quienes desean profundizar el pensamiento de Emmanuel Lévinas pueden leer su obra cumbre: *Totalidad e infinito* (1961). *Ensayo sobre la exterioridad*. También pueden ver el video en: <https://bit.ly/4697MQH> que desarrolla el principio de responsabilidad, desde el minuto 16.

las responsabilidades de ayer y de hoy en el marco de una relación de mutua implicación.

De la ética a la ontología: las alteridades como ontologías políticas. La interfaz cultural

Para pasar de lo ético a lo ontológico ofrecemos dos propuestas. La primera es la del antropólogo colombiano Arturo Escobar que, en su obra *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia* (2014), explica la diferencia desde la experiencia de vida en el territorio de las comunidades afrocolombianas. La segunda, es la del indígena australiano del Estrecho de Torres, Martin Nakata, expresada en su extraordinaria obra *Disciplinar a los salvajes, violentar las disciplinas* (2014).

Arturo Escobar usa muy poco el término de cultura. Se refiere a ella como *diferencia radical*, en el sentido de específica, diversa e irreducible respecto a los sistemas hegemónicos. Más bien, define la diferencia como *ontología política* o existencias colectivas diferenciadas desde y en su territorio, a partir de las maneras de relacionarse con él, de pensar un modelo propio de desarrollo, de autonomía y pensamiento. El término *ontología* remite a la existencia de todo lo viviente y asume la diversidad cultural como un problema existencial: ser diverso para lograr vivir en esa diferencia junto a otras ontologías (incluida las no humanas) con las que se relaciona. El término *política* invoca maneras de organizar la vida colectiva en el territorio, en relación con otros grupos, ontologías y el Estado según lógicas comunales y formas de pensamiento que no escinden entre existencia y conocimiento.

Además, las *ontologías políticas* son *relacionales*, no dualistas, no buscan la exclusión y anulación de otras ontologías y existencias diversas. Las *ontologías políticas* son cosmo-sentipensares que no dividen los mundos: se relacionan con ellos. Los otros son parte integrante del sí mismo; lo enriquecen; abren posibilidades, son parte del propio ciclo vital. Frente a las ontologías políticas, los razonamientos y propuestas de los organismos

gubernamentales y de la academia resultan anticuados y desadaptados porque provocan la “devastación ecológica y social” (Escobar, 2014, p. 14).

Esta visión es importante también porque nombra y promueve *discursos de transición*, *discurso* entendido como una forma de acción colectiva compleja, reflexiva, pensante, sintiente y movilizante a la vez, abiertos a muchos mundos posibles respetuosos por la vida y la diferencia. Los discursos de transición son, en rigor, movimientos sociales que promueven prácticas productivas diversas y en sintonía con la vida y de lucha contra formas letales de relación con la naturaleza. Ejemplos de discursos de transición son el posdesarrollo, el antiextractivismo, el Buen vivir. Nosotros añadimos a los *discursos de transición* la lucha contra *la cultura del odio*, contra los *discursos de odio*, que se expresan en movimientos contra el racismo, el machismo y la homofobia, expresiones de una misma enfermedad, como asegura Audré Lorde.

Escobar propone sustituir el término *cultura* por el de *ontología* porque es más amplio, incluye la cultura, implica los sentipensares y las formas de hacer y decir de un pueblo y tiene un gran potencial de imaginar alternativas al desarrollo. Cuestiona la idea de cultura tradicional entendida como “estructura simbólica” (conjunto de símbolos compartidos por un pueblo), por las siguientes razones:

- Supone la dualidad entre naturaleza y cultura, como si fueran opuestos y excluyentes.
- Enfatiza la especificidad y la homogeneidad hacia dentro; y la diferencia hacia afuera respecto a otras culturas, dejando a un lado las diferencias internas, así como las conexiones y las fronteras porosas con otras culturas.
- La visión tradicional de cultura, como “estructura simbólica” favorece poco la transición a mundos respetuosos por la vida y las diferencias y abiertos a la coexistencia de muchos mundos posibles.

Por eso, la cultura entendida como “diferencia radical” cuestiona de fondo (radicalmente) el actual modelo de desarrollo —de educación y

misión, deberíamos añadir— desde las múltiples cosmovisiones y lógicas comunitarias que no separan los mundos y entienden la naturaleza no como entidad separada y subordinada sino como parte integrante de sí mismas.

La propuesta de Martin Nakata, en cambio, contribuye a entender la cultura como plataforma de construcción de autonomía en medio de las amenazas, las desigualdades y las transformaciones: se piensa y produce conocimiento para lograr la igualdad. Los pueblos indígenas producen conocimiento sobre sí mismos en contextos de constante transformación y en un marco de relaciones con otros en el que asumen sus formas de comprender y de producir conocimiento. Para él, pensar desde la diversidad tiene la intención de lograr la igualdad con los australianos en la diferencia. La cultura, así, es una *capacidad de conocimiento, deliberación y acción* que asegura tres cosas: la continuidad existencial desde el pasado (“los pueblos indígenas tienen un pasado, no son del pasado”); la igualdad en un marco de desventaja; administrar y gestionar el futuro propio de los pueblos indígenas.

Nakata usa el término *interfaz cultural* (2014, p. 299 ss.) que consiste en un “espacio de muchas intersecciones” constituido por una superposición de información no solo heterogénea sino también contradictoria de orden discursivo, político, histórico, teorías académicas, narraciones y argumentaciones, recursos escritos y orales, de hoy y de ayer que deben ser reelaboradas por los pueblos indígenas en función de encontrar su posición en medio de ellas e identificar elementos relevantes para su continuidad existencial. Esa interfaz, múltiple y dispar, funciona como un espacio de posibilidades, y depende de capacidades de creatividad y control para producir cohesión, deliberaciones y acciones en torno al presente y al futuro. Según se piense desde esa interfaz, es posible organizar las continuidades y discontinuidades, procesar las contradicciones, determinar lo que no se puede ver, lo que debe ser visto y entendido, lo que hay que ocultar, priorizar, aceptar o rechazar, lo que hay que animar y fortalecer.

La interfaz cultural está constituida por puntos de trayectorias que se cruzan. Es un espacio multidimensional y de múltiples capas, de relaciones dinámicas constituidas por las intersecciones de tiempo, lugar, distancia, diferentes sistemas de pensamiento, discursos que compiten y se cuestionan, entre y al interior de diferentes tradiciones de conocimiento y sistemas de organización social, económica y política. Es un espacio de muchas intersecciones cambiantes y complejas entre diferentes personas con diferentes historias, experiencias, lenguas, prioridades, aspiraciones y respuestas. (Nakata 2014, p. 304)

La interfaz cultural de Nakata dialoga con el concepto de *control cultural* de Bonfil Batalla, una especie de control de frontera mediante la cual los pueblos indígenas deciden qué asumir y qué no de lo nuevo en un marco de relaciones asimétricas y en función de su autonomía. La ventaja de Nakata es que propone una idea de cultura atravesada por los cambios, colocando a los indígenas en el centro de un mundo cambiante. La idea de control cultural, en cambio, remite a una imagen de cultura como realidad que reacciona a los cambios y transformaciones.

Enlaces teológicos. La epistemología de la Fratelli Tutti y la diferencia

Culmino esta ponencia con algunos enlaces teológicos que sugiere la *Fratelli Tutti* (FT) para pensar la alteridad y la diferencia. Si no estoy equivocado, es la única encíclica que nombra los *movimientos populares* y, además, propone, como horizonte general, la invitación de reposicionar la política del secuestro por la economía. Toda reflexión sobre y desde la alteridad supone el reposicionamiento de lo político. Al mismo tiempo, la FT sugiere asumir las *poéticas del gestar y del pensar* de los movimientos populares cuya prioridad es decidir qué hacer en función del bien común.

Algunas expresiones de las *poéticas del gestar* son, por ejemplo, la acción colectiva orientada al bien común; desde abajo hacia arriba, inclusiva, de a poco, participativa, que permite hacer crecer aquello que se va sedimentando. Por su parte, ciertos criterios de las *poéticas del pen-*

sar (principios epistémicos) allí mencionados son los siguientes: (i) La realidad es más importante que la teoría; (ii) La acción concreta es más importante que la representación; (iii) El pensamiento no fija la mirada en los salteadores cuanto en la producción del gesto concreto (FT 70); (iv) La reafirmación de lo concreto está por sobre la crítica. Lo alterativo real por sobre la batalla cultural. El *ser* sobre el *deber ser*. Asimismo, propone una pedagogía discursiva que contribuya a la solidaridad como valor epistémico y social que supera las guerras dialécticas con discusiones que separan y dividen (FT 5).

La FT también ofrece pistas para respondernos la pregunta desde dónde y con quiénes pensar además de reafirmar los márgenes como un lugar de posibilidades y creatividad. En esta línea, la referencia al relato de la samaritana que da de beber a Jesús (FT 83) es una pista poderosa. Ella pertenece a una categoría étnica ni siquiera periférica respecto a los judíos (la FT usa mucho las categorías de centro y periferia): más que periférica, la Samaritana es exterior, *exteriorizada*, negada, reducida a la insignificancia por los judíos, por ser mujer y por ser samaritana. El relato de la Samaritana nos anima a beber los conocimientos que vienen desde lo que nosotros mismos despreciamos y exteriorizamos, de lo *abyecto*; de lo que hemos ‘arrojado afuera’ (según Kristeva). Esa realidad incontestable tiene también connotaciones epistémicas poderosas. Por lo tanto, la indagación sobre quién es el Otro y qué representa para nuestra responsabilidad debemos trazarla desde la riqueza de la palabra, la memoria y el pensamiento de esos Otros.

Culmino esta ponencia señalando algunos desafíos muy potentes para la praxis social de nuestras obras:

- Pensar la diferencia como constitutiva de la persona y de los colectivos (también de la Iglesia) y superar la visión de la diversidad como amenaza. Los otros son constitutivamente necesarios pues nadie obtiene todo de sí (FT 149). La relación con el Otro apunta a crear una realidad nueva y más rica. El Otro nos completa y nos

transforma. Actuar pensar no tanto *para* sino *con, desde...* para existir colectivamente

- Pensar el conflicto no en términos de eliminación del otro sino como oportunidad para crear juntos. Gestionarlos como tensiones que producen realidades nuevas y distintas.
- “Pensar la participación social, económica y política de tal modo que incluya a los movimientos populares” (FT 169), conformados también por los pueblos indígenas y afrodescendientes.
- Pensar en objetivos comunes (FT 143) y no pensar a los movimientos populares como pobres e inútiles (FT 142). Más bien, “pensar desde la política el bien común a largo plazo” (FT 178).

Referencias bibliográficas

- Ávila, Francisco de [1648]. *Tratado de los Evangelios, que nvestra Madre la Iglesia propone en todo el año [...] en las lenguas Castellana, y general de los Indios deste Reyno del Perú [...]*. 2 vols. [Lima]: [Imprenta de Pedro de Cabrera].
- Batalla Bonfil, G. (1987). *La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos*. Papeles de la Casa Chata.
- Cerrón-Palomino, R. (1998). Las primeras traducciones al quechua y al aimara, en Luis Enrique López e Ingrid Jung (comps.), *Sobre las huellas de la voz. Sociolingüística de la oralidad y la escritura en su relación con la educación* (pp. 96-114). Madrid, Cochabamba y Bonn: Morata, PROEIB-Andes y DSE.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ed. UNAULA. <https://bit.ly/3ZLhrcs>
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other. How Anthropology makes its object*. Columbia University Press.
- Grimson, A. (2008). Diversidad y cultura. Reificación y situacionalidad. *Tabula Rasa*, 8, 45-67. <https://bit.ly/3FVsnxw>
- Hall, S. (2013). El espectáculo del “Otro”. En Víctor Vich y Catherine Walsh (eds.), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 431-459). Eduardo Restrepo. UASB, Instituto Pensar y Ed. Envión.
- Lienhard, M. (1990). *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492- 1988*. Horizonte (3ª ed., 1992).

- Kristeva, J. (1988). *Poderes de la perversión*. Siglo XXI.
- Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Ed. Horas y Horas.
- Moya, R. (1993). Estudio introductorio. En Alonso de Huerta, *Arte breve de la lengua quechua* (pp. xiii-xxxii). CEN y PEBI (2ª ed.).
- Nakata, M. (2014). *Disciplinar a los salvajes, violentar las disciplinas. Serie Pensamiento decolonial*. Ediciones Abya-Yala.
- Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de Santa Cruz (c. 1613). *Relacion de antiguedades deste reyno del Piru*. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Lima, Cuzco: IFEA, CBC (1993).
- Santo Tomás, D. de (1560). *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los Reynos del Peru, por el maestro Fray Domingo de Santo Tomás de la orden de Santo Domingo*. Estudio introductorio y notas por Rodolfo Cerrón-Palomino. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.
- Taylor, G. (2000). *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. IFEA y Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.
- Tercer Concilio Limense (1584). *Doctrina Christiana y Catecismo para Instruccion de los Indios, y de las demas personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta Fé*. Antonio Ricardo, Impresor.
- Walsh, C. (2001). *La interculturalidad en la educación*. DINEBI.
- Walsh, C. (2002). La problemática de la interculturalidad y el campo educativo. Ponencia presentada en el Congreso de la OEI *Multiculturalismo, identidad y educación*, 16 de abril de 2002.