
Interculturalidad y decolonización. Analéctica diatópica abierta: “rostro a rostro” en una realidad pluricultural



Interculturality and decolonization. Open diatopic analysis: "face to face" in a pluricultural reality

Molina Martínez, Julio César

Julio César Molina Martínez juliomsc@yahoo.com
Misioneros del Sagrado Corazón, El Salvador

Analéctica

Arkho Ediciones, Argentina
ISSN-e: 2591-5894
Periodicidad: Bimestral
vol. 3, núm. 23, 2017
revista@analectica.org

Recepción: 14 Febrero 2017
Aprobación: 16 Mayo 2017

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/251/2511672007/>

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.4291019>

Resumen: Transformar la filosofía, se ha planteado como desafío en los últimos tiempos, como un saber contextual, fundamentalmente con miras a una filosofía americana, en el afán de conseguir un saber teórico no abstracto, sino aplicable a las necesidades peculiares de cada momento histórico y de cada pueblo. (Fornet-Betancourt, 1993, p. 10) Pues una filosofía de un sistema hegemónico nos dirá Enrique Dussel, cualquiera que este sea, lo presentará como, ‘el mundo’ humano por excelencia y el mundo de los otros como barbarie, marginalidad, no ser (Dussel, 1998, p. 66).

Palabras clave: Interculturalidad, Decolonización, Filosofía de la Liberación.

Abstract: Transforming philosophy has been raised as a challenge in recent times, as a contextual knowledge, fundamentally with a view to an American philosophy, in an effort to achieve a theoretical knowledge that is not abstract, but applicable to the peculiar needs of each historical moment and of each village. (Fornet-Betancourt, 1993, p. 10) Well, Enrique Dussel will tell us a philosophy of a hegemonic system, whatever it may be, he will present it as, 'the human world' par excellence and the world of others as barbarism, marginality, not to be (Dussel, 1998, p. 66).

Keywords: Interculturality, Decolonization, Philosophy of Liberation.

Introducción

Transformar la filosofía, se ha planteado como desafío en los últimos tiempos, como un saber contextual, fundamentalmente con miras a una filosofía americana, en el afán de conseguir un saber teórico no abstracto, sino aplicable a las necesidades peculiares de cada momento histórico y de cada pueblo. (Fornet-Betancourt, 1993, p. 10) Pues una filosofía de un sistema hegemónico nos dirá Enrique Dussel, cualquiera que este sea, lo presentará como, ‘el mundo’ humano por excelencia y el mundo de los otros como barbarie, marginalidad, no ser (Dussel, 1998, p. 66).

En la perspectiva de la manera creativa en la que se inserta la filosofía latinoamericana en la filosofía Occidental y contribuyendo al esfuerzo por hacer

de la filosofía expresión propia de la humanidad de lo americano, asiático, europeo, africano y de Oceanía; de modo que desde un plano de igualdad y solidaridad las culturas generen el pensamiento político y el pensamiento posibilite la interacción de las culturas político –democráticas existentes; dejándonos sorprender por la intersubjetividad dialogal, entre los ethos culturales de los pueblos, hay que adoptar una posición filosófica desde la interculturalidad que significa el reconocimiento incondicional de la subjetividad del otro (Sidekum, 2003, p. 238).

Así como la filosofía crítica de América Latina, Asia y África, desde la práctica de sus movimientos históricos de liberación han coadyuvado al desenmascaramiento de la filosofía de dominación europea, se necesita una filosofía que desenmascare Los mecanismos de dominación neoliberal capitalista, desmitifique sus postulados y estereotipos que aprisionan la sabiduría y los causes potenciales de la vida humana.

Analéctica cultural e intercultural: perspectivas

La perspectiva filosófica intercultural desde donde se busca tomar una posición en lo político-democrático se enmarca nos dirá Josef Estermann, en una, creciente conciencia de los condicionamientos culturales de la tradición dominante de la filosofía de cuño occidental; que están generando una supuesta súper cultura que se constituye en un gran poder y aumenta conflictos culturalmente condicionados (2003, p. 94).

Desde el momento en el que se pretende convertir al mercado en un ente regulador de las relaciones sociales, se tergiversan los principios democráticos de la incuestionable participación humana en la consecución de relaciones más justas y dignas en igualdad de condiciones. Esta manera ideológica de plantear el desarrollo está montada en un determinismo y cinismo histórico (Estermann, 2003, p. 91).

La fuerza del capitalismo transnacional, y sus tentáculos ideológicos, la teoría del desarrollismo, del rebalse, de la seguridad y bienestar social, han permeado con su espíritu, (Weber, 2003, pp. 91-128) la estructura política y económica del mundo de manera dogmática y unilateral. O como lo expresará E. Dussel, en las palabras preliminares a su obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*:

Ha concluido la Guerra Fría, ha desaparecido la geopolítica de la bipolaridad y, al mismo tiempo, se ha instaurado la indiscutida hegemonía militar norteamericana, se ha producido igualmente la globalización de su economía, cultura y política exterior (Dussel, 1998, p. 15).

La Filosofía de la liberación y muchos autores latinoamericanos, que se plantearon el tema de la dependencia, llevaron adelante un plan desideologizador de estos fundamentos y comenzaron a plantearse en lugar de una teoría del desarrollo, una teoría de la necesaria y pendiente emancipación; lo que fue conduciendo a la real verdad, de encaminar los esfuerzos de nuestros países latinoamericanos no al desarrollo propugnado por los países primermundistas, sino a la liberación de las condiciones de vida infrahumanas al interior de los países periféricos, en relación a los "países centro", es decir de los países pobres en

América Latina en relación a los países ricos, de vanguardia capitalista (Morris Morley, 1995, p. 26). Estas diferencias alcanzan mayor preponderancia cuando nos detenemos en el plano de las asimetrías que rigen la globalización.

Es evidente que, en nuestros países, los discursos que abanderan la libertad, la justicia y la inclusión, contrastan con una práctica social excluyente, y discriminadora que acrecienta la desigualdad de personas, países, culturas, etnias, religiones, inhabilitando las culturas para la intersubjetividad relacional de valores, haciendo manifiestas las contradicciones persistentes en sus cosmovisiones (Serrano Caldera, 2004, p. 50).

Si bien es cierto el neoliberalismo surge, nos dice Serrano Caldera, como una respuesta a la crisis económica de los años setenta y sustituye al capitalismo keynesiano que trató de ser la respuesta a la crisis de los años treinta, es a partir de este momento que se produce un regreso al capitalismo manchesteriano, caracterizado por la fuerza empresarial, que controla el mercado y por la ausencia de regulaciones provenientes del Estado (Serrano Caldera, 2004, p. 92).

La censura ideológica y militar cerraron los horizontes críticos. La situación represora se justificó por la ilusión del milagro económico, que nunca llegó y el declive de la economía de América Latina, al grado que la década de los 80 a los 90, ha sido denominada la ‘década perdida’ para el hemisferio (Morris Morley, 1995, p. 47).

Esta situación sociopolítica y económica ya en 1992 había reforzado el neoliberalismo con las conocidas consecuencias, gestando un nuevo tipo de pobreza: desempleo, exclusión, cercanía a la muerte. Otros efectos nefastos se hicieron sentir: la centralidad absoluta de los mercados, el deshacerse de los considerados “despojos sociales” del seguro social, el rompimiento de las fronteras comerciales y el endurecimiento de las políticas económicas neoliberales. Reactivando los básicos y tradicionales planteamientos revolucionarios científicos, como será explicitado por Alejandro Serrano Caldera, el neoliberalismo, sin proponérselo, se ha transformado en el mejor vehículo para el regreso del marxismo sepultado bajo el polvo por la caída del muro de Berlín y de otros muros y murallas entre los cuales se encontraba aprisionada la libertad del hombre (Serrano Caldera, 2004, p. 93). Sin embargo, hay un constante déficit cultural e intercultural, que se redescubre, reviste las anteriores propuestas de transformación y demanda un nuevo planteamiento crítico-revolucionario.

De aquí, podemos comprender el auge de la importancia del conocimiento en todos los campos, la puesta en cuestión de la exclusión cultural de países y segmentos sociales, que se radicaliza en el interior las mismas sociedades, como también, porqué el mundo, se estructura como el lugar donde quien no tiene acceso al saber, queda segregado del “espacio civilizacional” y se pierde en la noche de la casi total pobreza. (Morris Morley, 1995, pp. 13-42).

La fuerza cultural de América Latina, que se ha querido eliminar con un sistema hegemónico que tiraniza desde sus componendas económicas y políticas, el así llamado neoliberalismo capitalista, está resistiendo y rompiendo todas las herméticas envolturas a las que se le ha sometido. Y resurge en los momentos de mayor presión y desesperación del capitalismo. Es insostenible para la vida humana empotrar su consistencia en la economía regida por el mercado, la concepción occidental de la naturaleza, y en los cálculos financieros

orientados desde la racionalidad instrumental del costo -beneficio de cuyo error de perspectiva pende hoy en día la sobrevivencia de la humanidad.

Al igual que hubo un sistema ideológico que garantizó la conquista por los exploradores europeos, y determinó la vida política de estos pueblos, de la misma manera, la democracia liberal moderna que se ha globalizado en occidente, se ha introyectado e impuesto sutilmente determinando y configurando unilateralmente, la vida política.

No hubo posibilidad del encuentro, estos pueblos fueron tiranizados y colonizados por los españoles y portugueses, en una especie de choque civilizacional, y hoy día se ven neo-colonizados por los Estados Unidos y los capitalismo derivados desde sus intereses imperialistas mundiales, que aunque se expresen ideológicamente de acuerdo a las normatividades democráticas, suelen definirse y anclarse en el primer momento del establecimiento de relaciones interculturales, que incluso han llegado a derivar en conflictos bélicos como el de Irak después del 11 de septiembre de 2001.

Este déficit de reconocimiento, es un desafío planteado por muchos críticos y pensadores que han redescubierto la riqueza del ser latinoamericano, pero que, de ser expectativa de esperanza, muchas veces recae en la desilusión de un pueblo acomodado a un futuro preestablecido y asumido ciegamente por la manipulación ideológica que aliena, pervierte y domina la consciencia individual y masiva de los potenciales sujetos históricos en América Latina. (Samour, 2002, pp. 322-339).

Sin eludir los hibridismos, que han dado origen al ser cultural latinoamericano y que constituye la persona latinoamericana de hoy, son las diferentes culturas las que pueden gestar la sociedad justa y armónicamente organizada con la que han soñado los que han sabido entrar y escapar lúcidamente del hermetismo político occidental.

Desde dónde, pues, repensar la democracia latinoamericana, desde el poder burgués de las transnacionales, desde el poder militar de la diplomacia representativa, desde el poder económico de los multimillonarios del planeta o desde el sueño de Martí, Bolívar, Ellacuría y tantos más.

Es desde la cultura, como ésta se genera y es ahí, donde encuentra el espacio primordial de realización, por ello, es desde la apertura dialógica entre culturas, donde hay que plantearse hoy la vida política. Es desde el abajo de la impermeable cultura de dominación (la infraestructura de las formaciones socioeconómicas marxianas), donde se gestan los instrumentos que rompen sus esquemas, es desde ahí desde el abajo de la historia y su raigambre cultural.

Es desde el logos cultural, hacia el logos intercultural, el fin de la hegemonía política de dominación, el fin del dogmatismo económico del mercado, de la superioridad del blanco, de la superioridad del ilustrado, el tecnócrata, etc.

Pensar la democracia desde la cultura es pensarla desde los sujetos que la hacen posible, fundamentalmente desde la reflexión abierta por los que no se han ajustado a los planteamientos burgueses de la modernidad y a la voluntad de poder y dominio que se ha asentado en la sangre y el sufrimiento latinoamericanos.

El esfuerzo liberador en América latina resiste, y esto no es sólo el afianzamiento de alguno de los apoyos teórico prácticos ideológicos de las más recientes modas intelectuales, sino la expresión más propia de las subjetividades

vitales y de ahí que se revistan de crítica, reflexión y propuestas, su voluntad política y sus raíces pluri e interculturales.

La dominación política en América Latina lleva el nombre de poder económico, donde están en juego los grandes intereses de la globalización neoliberal de los Estados Unidos, (Chomsky, 2007, p. 17), y se expresa con manifestaciones de explotación e injusticia social que se globalizan en el mundo; pero al mismo tiempo las necesidades sentidas socioculturalmente están haciendo brotar la organización social de base que quiere retomar su espacio, la fragmentación provocada por la globalización en la persona, en la familia, en la sociedad, está al mismo tiempo provocando el efecto inverso, un despertar, un resurgir cultural, que al ser asumido por los sujetos históricos respectivos, significados en el pueblo, con todas sus expresiones de base organizadas y no organizadas, produciría la transformación necesaria para la armonía y equidad social humana.

No se trata sólo de cambio de actores en el poder, con sus mismos esquemas o con esquemas prácticamente viciados, aunque se llamen de oposición, sino una nueva manera de asumir culturalmente la política y de generar el logos democrático intercultural que genere y regenere continuamente las correlaciones de fuerzas y estructuras comunitarias y sociales, conformando nuevas relaciones políticas interculturales.

La comunidad y la sociedad en relaciones interculturales es el suelo fértil de un nuevo imaginario político y democrático en América Latina, como identificación de fuerzas y cooperación en la unificación de objetivos por encima del repunte del individualismo y fragmentación social neoliberal; con intereses triunfalistas e imperiales.

Apertura a nuevos modos de participación y protagonismo de las bases, autogestión, identidad cultural, intersubjetividad cultural y dialógica como ejercicio democrático del poder en igualdad de condiciones, son algunos de los elementos que pueden ensanchar el horizonte estrecho de la democracia actual, para responder objetivamente e interculturalmente a los grandes desafíos que nos plantea la cultura de dominación que envuelve políticamente América latina y más allá de las respuesta que el mismo sistema ofrece.

Interculturalidad y decolonización

Dentro de la búsqueda por inscribirnos en lo que podríamos llamar la verdad entorno al problema ético-político desde la perspectiva del planteamiento de la interculturalidad y desde el mismo reconocimiento cultural, en un mundo que pretende establecerse en una aldea global, única e incuestionable da pautas hacia reales alternativas, para salir del encerramiento totalitario en el que se encuentra, debido a los intereses de las naciones “centro” que controlan la política, la economía, la educación, la cultura, etc., de la sociedad mundial; se suscita la propuesta de buscar un paradigma alternativo de convivencia intercultural desde un horizonte de posibilidades que podría validar en su raíz más profunda los ideales democráticos. (Estermann, 2003, p. 95).

Este debate se abre al plantearse el derecho de las grandes mayorías organizadas en grupos que se convierten en minorías que se resisten a asumir un sistema que les despersonaliza y margina en sus propias áreas sociales y culturales; esto acentúa la

interpelación ética, de porque hay grupos sociales que se realizan humanamente y otros no alcanzan ni los bienes básicos para ser realmente sujetos de su propia historia e interlocutores válidos de su futuro.

En el marco de las relaciones socio-culturales, buscando la razón por la cual se desproporcionan, nos encontramos con indicadores prácticos, que nos dicen que el ser humano busca algo diferente, se las ingenia y transforma para "su propio bien" y en la medida, que este bien, es un bien para los demás, se convierte en un bien para sí mismo. Sin embargo, la subjetividad personal se confunde con la cosa misma, de manera que "religiosamente asumida" la veneración consumista, más que un culto a la cosa en sí, se proyecta en la persona, y así, la gran idolatría señalada y cuestionada bíblica e históricamente se transforma en otro gran problema en el mundo globalizado, y este es, un culto al propio ego, un ego distorsionado, mal formado, exacerbado o simplemente ausente. De ahí que Antonio Sidekum, interpretando a E. Lévinas, sugiera que el problema en la apertura al "Otro", es más de egolatría que de idolatría, pues es la egolatría de la modernidad la que conduce al olvido del otro, a la manipulación y al querer hacer al otro a la propia imagen y semejanza, es decir, a los propios intereses y conveniencias incluso recurriendo a la fuerza bruta y la imposición arbitraria.

Quizás, necesitemos para decrecer en nuestra egolatría, que se descubre en nuestros ambientes cada vez más uniformizados en cuanto al culto del propio cuerpo, al propio espíritu, al propio modo de vivir, al propio status, por la ideología globalizante, asumir, que si bien es cierto cada uno es "Yo" para sí mismo, es y con mayor responsabilidad un "Otro" para el "Yo", de los demás, tanto individualmente como en los colectivos. No basta con reconocer el "Tu" de los demás, pues le sigue dejando en un segundo plano, sólo si asumimos que el "Otro" es un "Yo" y que tiene mucho que decirnos, como también del cual tenemos mucho que aprender.

Dejar al "Otro Yo" expresarse, dejarlo ser, nos llevará a valorar su vida como fundamental para nuestra vida y a enriquecer la con-vivencia social, política y cultural del ser humano. Lo que estamos planteando aquí, no es la anulación del "Self", que es un principio fundamental para M. Buber en el reconocimiento del "Otro", si no, más bien estamos potenciando el "Cara a Cara" por el que logramos la afirmación del Otro que soy yo y la afirmación del Yo que es el otro, desde la experiencia "del diálogo del diálogo, ese diálogo, dialogal que hace falta a la convivencia cultural, cuya condición entre otras es el respeto mutuo. Decimos diálogo dialogal y no meramente dialéctico, pues este último presupone ya el primado de un logos (muy restringido por otra parte) que muchas culturas no reconocen".

Con Enrique Dussel, se profundiza el análisis del Otro, como Otro que es víctima, explotada o excluida, no solamente como pura negatividad, exterioridad formal, vacía de contenido, de nula importancia para el mundo, sistema o comunidad hegemónica vigente. Hay que atender también su realidad positiva, ese Otro debe ser, nos dirá Dussel "auténtico" en su exterioridad cultural; pues ese Otro es un sujeto vivo en un mundo pleno de sentido, con una memoria de sus gestas, una cultura, una comunidad, el "nosotros-estamos-siendo" como realidad "re-sistente". (1998, pp. 418-419).

Esta nueva visión del otro, oprimido y marginado, constituye un nuevo intento de respuesta ante el grito "por el reconocimiento de sujetos socio-históricos

emergentes dentro de la sociedad civil en cada país y dentro del horizonte planetario”. Y con la perspectiva de abrir el diálogo en cuanto al ordenamiento armónico del espacio político mundial. Una consecuente reflexión hace surgir la inquietud política de una potencial dinámica intercultural.

Toda persona en su sano juicio puede evaluar la situación real del mundo, política y económicamente marcada por el neoliberalismo y las transnacionales que lo han ido consolidando, en una especie de cultura dominante que está haciendo del mundo una aldea global, monocultural.

Situación que se agrava en un contexto como el de América Latina con sus élites insensibles al problema de la pobreza, y una clase política a su servicio que se corrompe.

De ahí la necesidad de hacer esfuerzo por la consensualidad de la razón política, partiendo como lo diría Enrique Dussel de la intersubjetividad simétrica de las víctimas en comunidad solidaria (1998, p. 13), entre sí y en apertura al mundo en general, que pueda procurar consistencia en los cambios políticos. Y, hacer que la democracia se mueva en el marco de la utopía humana entre el ideal abierto y la realidad en que se concreta, o sea, en las condiciones económicas, sociales, religiosas en las que irá determinando la historia humana mejor posible.

La gran problemática cultural en nuestros pueblos latinoamericanos está centrada en la forma de alienación, colonización y dominio, por parte de las culturas consideradas generadoras de civilización, frente a las consideradas culturas incultas; de lo que deducimos un real deslizamiento político, ¿existe una cultura inculta? El choque contracultural y la imposición de las culturas más ampliamente extendidas han llevado a la humanidad a una forma monocultural y hegemónica de concebir la vida, la historia y el devenir del ser humano en ellas.

Ante la consistente propuesta y para descubrir las implicaciones políticas de la interculturalidad, hay que saber, qué significa la interculturalidad para el neoliberalismo (norteamericano y europeo) y, que significa para Guatemala, México, Bolivia, Ecuador, Perú, etc. ; y qué representaría una concepción intercultural de las políticas de gobierno en los diferentes Estados y Regiones latinoamericanas, sobre todo cuando el mundo está girando en los esquemas globales neoliberales capitalistas, que implanta un sistema único de pensamiento, economía, política, ciencia, etc.

Hay esfuerzos de reformas educativas e incluso reformas constitucionales, en donde se pretende privilegiar, el derecho cultural de las personas y regiones originarias, sin embargo, los esquemas siguen siendo los mismos de la cultura occidental, a lo sumo, se establecen marcos jurídicos para que la cultura pueda apreciarse en sus elementos típicos y folklórico como mercancía para el comercio turístico y la conservación de los trofeos históricos de la conquista y la colonia de América. Los cuales se ven reconocidos como patrimonio de la humanidad.

Aunque este patrimonio, sea el baluarte y contenido de museos, obras muertas y estériles, es el símbolo de una cultura que se montó en las culturas latinoamericanas, hasta eliminarlas. Sin embargo, la resistencia e instinto de conservación vital han procurado un alto grado de mestizaje en una subsunción de elementos que registran la pervivencia de las diferencias culturales y que en estos últimos años ha tomado un auge e importancia mayor, ante el anhelo de justicia, paz y libertad. La interculturalidad ofrece la oportunidad de fortalecer estos procesos.

Uno de los mayores obstáculos, para la reinterpretación política del mundo es la supuesta matriz hegemónica y dominante de los centros de poder que pretenden una naturalización e integración cultural, desde su reducida cosmovisión y pretensiones políticas de su sistema-mundo.

La historia moderna nos atestigua que la racionalidad se decantó por un Estado absoluto, regido por una "razón de Estado" cuyos máximos impulsores fueron Maquiavelo, Bodin y Hobbes, planteamientos que fueron llevando a abusos que se pudieron palpar en la época colonial de España en relación a los pueblos colonizados, no manifiestamente en su teoría, pero si en una práctica abusiva, de un predominio colonial, en avanzada, que se puede apreciar en su grado máximo y de forma más declarada, en el racismo de Hitler y Mussolini. (Rivera de Ventosa, 2000, pp. 63-64).

Se está haciendo urgente dejarle el espacio de expresión a la y las culturas, como derecho cultural, como elemento configurador y subversivo contra la imposición monocultural predominante del neoliberalismo capitalista que somete y avasalla a pueblos enteros en América Latina desde un nuevo colonialismo.

El conflicto histórico en el tema de la democracia, es la comprensión del poder y la comprensión de pueblo, cuando se le atribuyó al "saber" la categoría de poder, el sabio es el más apto para gobernar y cuando la sabiduría se situó en los grados de la academia, y se desligó del proceso evolutivo humano que lo sustenta diariamente. Y cuando se destacó el pueblo como aquella gente de una conciencia bien formada, se les dio origen a los centros de poder hegemónicos.

La separación primera del bárbaro y el ciudadano, la separación clásica del sabio y del ignorante, la separación que implica desigualdad social rompe con el esquema de dejar participar a todos por igual a la hora de valorar lo bueno para la sociedad, y descalifica las potenciales diferencias que liberaría los procesos de desarrollo humano de enclaves deterministas o unilínealmente definidos.

La categorización y estilización occidental y el dogmatismo internacional de una especie de monocultura civilizatoria que se atribuyó el desarrollo civilizacional opuesto a la barbarie, es lo que está conduciendo, a la humanidad, al balbuceo de los primates. De aquí que deba cuestionarse, si el ser humano está condenado a la barbarie o hay una racionalidad real que le puede conducir a mayor grado de humanización. Y dónde puede residir esta racionalidad si la hay.

Si hacemos la génesis del logos religioso actual, ese logos que mueve las grandes religiones del mundo, las grandes iglesias e incluso a las sectas, ¿dónde encontramos su centro? Si para redescubrir el logos, que tanto ha buscado la filosofía y que en algún momento había quedado registrado en las expresiones monoteístas de las grandes religiones, judía, cristiana e islámica, nos damos cuenta, que se ha relegado a la filosofía a una especie de cuarta sabiduría.

Hoy en día, nos vemos en la necesidad de recuperar la fuerza histórica de la filosofía, la fuerza integradora del saber que guía la humanidad, y esta no es otra cosa que el logos intercultural, como consentimiento relacional en la búsqueda de sentido, pues es en la interrelación de culturas donde se encuentran las posibilidades del saber humano, eso que permite la realización plena de la vida, como lo ha esbozado Miguel Cruz Hernández:

Creo, pues, que, tras el hundimiento de las ideologías excluyentes, el verdadero saber vuelve a ser lo que intentó en su origen: una visión comprensiva del todo y, por ende, integradora de las modestas, pequeñas y tergiversadas corrientes

filosóficas. Hilillos escasos, tortuosos y a veces tan secos como nuestras ramillas; en fin, deshilvanadas o mal zurcidas piezas del saber humano...

Ahí está a mi viejo y modesto entender, la clave de la auténtica Sapiencia, integradora por humana, pequeña, imperfecta y revoltosa como los infantiles molinetes de papel. No la encontraréis en ninguno de los foros sonoros, las virtuosas academias y los eficacísimos mass media; queda para humildes cenáculos y desasistidas aulas. No es corona ni aureola, sino búsqueda para encontrarse consigo mismo; y sin integración con el sí mismo de los otros no cabe el propio, solo es sapientia el talante integrador de lo particular y concreto en lo universal (2000, p. 85).

En esta búsqueda de sentido se inscribe la generación de una política democrática intercultural desde la vivencia del círculo relacional de la vida, incluso podríamos para esto dejarnos guiar por el mito de fondo de la cosmovisión amerindia, en donde cielo y tierra son complementarios, el Dios/ Diosa perviven en Omoteotl, el Dios dos de los Mayas. (Cruz Hernández, 2000, pp. 91-92).

Es necesario pues comenzar a racionalizar desde las culturas particulares en todas sus expresiones, simbólicas, una razón anímica, una “razón afectada”, (Ortiz-Oses, 2000, p. 97) como la de Rubén Darío. Comenzar a valorar la realidad desde los parámetros interculturales en el intercambio interhumano, de adscripción europea y el intercambio con el mundo con la naturaleza de adscripción indígena (Ortiz-Oses, 2000, p. 97). De ahí que podemos hacer el paralelo con Andrés Ortiz-Oses en la relación esencial de esta categoría de sentido en la razón afectada aún en medio de sus ambivalencias que pueden ser criticadas y autocriticadas en el flujo dialéctico dialogal intercultural:

En torno a la categoría del sentido se inscribe la razón vital de Ortega y el sentimiento trágico de Unamuno, la relación de Amor Ruibal y la inteligencia sentiente de Zubiri, la razón figurativa de D’Ors y la razón poética de María Zambrano, el talante de Aranguren y la urdimbre de Rof Carballo (Ortiz-Oses, 2000, p. 90).

Esta razón afectada latinoamericana tiene su positividad y negatividad, positividad en el sentido de apertura a su otredad complementaria y su negatividad en cuanto a la probabilidad del aislamiento y una especie de monogamia cultural. Sin embargo, abre posibilidades de colorear la fría razón nórdica propia de Europa y Norteamérica con las posiciones humanistas del sur, de modo que desde una imbricación de las culturas relacionadas se le de paso a un nuevo sistema político de democracia (Ortiz-Oses, 2000, pp. 99-102).

Lo mismo pasaría si hacemos la génesis del logos económico que mueve el mundo, con todas las teorías y formas prácticas, tribalismo, feudalismo, liberalismo, capitalismo, marxismo, comunismo, neoliberalismo. Nos encontraríamos con la importante y necesaria inter-relacionalidad cultural, como la gran ausente.

De igual modo, si hacemos la génesis del logos político de la humanidad hasta el presente dónde se sitúa la centralidad de la democracia, monarquía, oligarquía, parlamentarismo, presidencialismo. Si hacemos la génesis del logos sociológico, científico, tecnológico, etc. Dónde reside la centralidad; y, a que le han apuntado estos grandes esfuerzos de la humanidad.

Desde el balbuceo del bárbaro comunicándose con el otro, hasta el balbuceo del ciudadano más importante del mundo en la actualidad comunicándose con otro, no hay la más mínima diferencia (a excepción de los tratados, convenios y demás documentos escritos y reglamentados jurídicamente hacia los intereses

de un sistema) en la valoración de la vida humana, pues los tambores de guerra siguen sonando igual. Cabe preguntarnos éticamente, ¿Cuál es la evolución de racionalidad?

El ser humano es persona, desde el momento de su fecundación, psicológicamente, esto significa que ya ahí, está integrando un "inter" que le constituye en esa personalidad e identidad, una relacionalidad que le hace ser. Posteriormente esa situación de "inter" se ampliará a una familia, luego a una comunidad y finalmente a un pueblo que será pequeño o grande de acuerdo a su percepción del mundo. Y de acuerdo a sus opciones, será isla, será archipiélago o será mundo.

Ante la socialización, que seguirá en medio de un modelo único de pensamiento, con sesgos de fanatismos nacionalistas, surge la necesidad de considerar las perspectivas interculturales, como sublevación contra los parámetros globales del sistema que son descritos de la siguiente manera por Josef Estermann:

La filosofía intercultural de los años 90 retoma preocupaciones importantes de la post-modernidad, y al mismo tiempo se distancia críticamente de ella. Su crítica principal censura la constitución monocultural (eurocentrismo u occidentalismo) de la postmodernidad y la entrega del discurso ético a imperativos económicos y un hedonismo estético, lo que, desde el punto de vista global, muestra ser un anti humanismo cínico (2003, pp. 93-94).

La filosofía intercultural, se plantea, la modernidad no desde una época, sino desde un paradigma y no se la plantea como un punto a superar con la post-modernidad, sino desde una reflexión sintomática de plurimodernidad, respecto de la modernidad occidental, como una especie de post-Kant (Estermann, 2003, p. 94).

Esto implica una revalorización de toda cultura, así como lo plantea Josef Estermann: Quiero apenas indicar que, con eso, las tradiciones de pensamiento de otros grupos culturales, que la tradición occidental tacha de "pensamiento mítico", "cosmovisión" y "conciencia religiosa", reciben un nuevo valor (2003, p. 95).

Sabiendo que "ninguna filosofía es una abstracción supra cultural o extra cultural, ni comparatista, la filosofía política intercultural puede llevarnos a derroteros de reflexión creativa en la búsqueda de un paradigma alternativo de convivencia intercultural. (Estermann, 2003, pp. 95-96). De modo que la interculturalidad se convierta en el camino a la búsqueda de superar el monoculturalismo, como forma crítica y alternativa contra la supuesta universalidad absoluta, de una supraculturalidad, de manera que manifieste nos dirá Josef Estermann, una reflexión consciente sobre las condiciones, posibilidades y límites del intercambio cultural (2003, p. 97).

Esta nueva democracia puede acontecer desde las perspectivas filosóficas interculturales como camino a la consolidación de un nuevo modo de plantearse el ser y el quehacer político, desde un espacio interdialogante, como lo plantea el mismo autor: "Se trata pues, pues, de tematizar el "inter" el espacio intermediario "utópico", que torna posible el encuentro y la fecundación mutua. La filosofía intercultural sólo puede acontecer como diálogo o, como dice el neologismo, "polilogo" (Estermann, 2003, p. 97).

Las expectativas de vida serán más grandes entre más amplias sean sus interrelaciones, sus intersubjetividades, sus interacciones, sus interemociones, su internaturaleza. Es en ese internosotros que se constituye el yo, y sin ese yo no habría un internosotros, y filosóficamente caeríamos en una especie de quien fue primero si el huevo o la gallina, y de igual manera que la teoría política que estamos buscando, nos veríamos en la necesidad de volver al momento de la gestación, ese momento fecundante del logos que mueve la historia en sus diferentes engranajes. Y siempre nos apuntaría al inter.

Un inter que políticamente se fundamenta en la culturalidad del yo, de la comunidad, del pueblo y del mundo, por lo que no se pueden detener, los procesos de fecundación sociales, económicos, políticos, religiosos y científicos, en la interrelacionalidad, interactuación, intersubjetividad de las personas, comunidades y pueblos. Ya que la interculturalidad, no se da solamente en laboratorios y grandes universidades, sino, en la trivialidad de la vida de los campesinos, indígenas, mestizos, negros, blancos o caucásicos, analfabetas, científicos, políticos, religiosos, ateos, economistas, etc. Valorando al otro como otro a mí, no como opuesto, sino simple y llanamente como Otro y consciente que en el inter se fecunda la vida y humanamente habrá una convergencia de intereses de la que deberemos estar atentos, pues de ella van a derivar los criterios universales, la valoración positiva del otro, el respeto a su identidad, el dialogo (espontáneo, abierto y franco) y la capacidad de adecuación axiológica intercultural.

La dialéctica política reside ahí, en la interculturalidad, en el interrelacionamiento, en la interactuación, en el inter de todas las fuerzas vivas teórico y práctico estructural de la humanidad, no en el establecer opuestos, extremos y hasta contrarios o enemigos, sino en el inter que fecunda el logos populis, que manifiesta la vox populis, el grito del pueblo, el clamor del pueblo y establece la respuesta más eficaz, pues el logos del pueblo no puede traicionarse a sí mismo.

Esto lo comprendió muy bien Monseñor Oscar Arnulfo Romero, al hacer el llamado a las bases del ejército a volver al inter de su pueblo (2000, p. 384), en la homilía del domingo 23 de marzo de 1980 y que se convertiría el detonante de su asesinato. Si las sociedades se empeñan en establecer contrarios y enemigos, y a esto, se le suman los difíciles requisitos de una verdadera democracia, está seguirá siendo un ideal irrealizable.

La cultura es lo que se desprecia, lo que se margina, lo que se excluye cuando se acota cultura de..., pues, cultura es diálogo, es interrelación, intersubjetividad, interemancipación. Solo quien es capaz de ese fecundar, ese inter, es una persona culta y en ese sentido todo es cultura y lo que puede establecer la identidad racional humana es la interculturalidad. Y si hay algo, a lo que podemos llamar democracia es a esa interculturalidad, pues el poder del pueblo está en su ser persona, familia, comunidad y sociedad, no en sus grados académicos ni en su tener económico, ni en el haber nacido en una clase social privilegiada, ni tener un determinado color de piel, etc., que lo hagan parte de una clase privilegiada.

Es la diversidad cultural, lo que constituye la riqueza de la humanidad y el ejercicio activo de la interculturalidad, lo que puede conducirnos a la concepción de democracia que signifique su realización.

Conclusiones. Analéctica diatópica abierta: “rostro a rostro” en una realidad pluricultural

Las alternativas a la globalización excluyente van a depender de la capacidad de crear un nuevo universo político de transformación social y re-politización global de la realidad. Esto ocurre cuando nos damos cuenta que la democracia representativa no agota su capacidad de movilización y nos abrimos ampliamente a la ciudadanía política, creando una relación de convivencia político-social con los actores representativos de la sociedad civil organizada y no organizada. Una sociedad civil emanada del ejercicio de la ciudadanía política, y no de los intereses de un sistema político dominante.

La praxis de la interculturalidad puede conducir al despliegue de la diversidad de pueblos, naciones y demás sectores sociales y procurar las necesarias transformaciones estructurales, determinando, el marco de la igualdad de derechos, el respeto mutuo, la paz y la armonía internacional.

El paradigma de la interculturalidad abre un nuevo horizonte relacional, ante las comunes relaciones de oposición y hegemonía que se entretajan diariamente entre el sistema único de interpretación de las relaciones en el occidente civilizado y las regiones que dependientemente, sortean los efectos de la subalternidad y la colonialidad, las cuales, serán superadas, en este nuevo proyecto.

La negación, el ocultamiento y la minimización de las culturas, es toda una historia de violencia, crisis y cambios profundos para pueblos enteros; es urgente, darle su lugar a la discusión intercultural, por la impronta de la diversidad cultural, sobre todo cuando se confirma que muchos de los conflictos étnicos a nivel mundial, tienen a la base el bloqueo de las relaciones por el poder.

Si se retoman temas como construcción social, relaciones dialécticas, equilibrio, armonía, convivencia, etc., gestionando la transformación y el cambio desde una visión de futuro que deslegitime la colonialidad y la imposición de los sistemas que la sustentan, sobre todo las formas de universalidad de las políticas de la globalización neoliberal, estaremos ante una inminente transformación en las relaciones políticas de los pueblos. Por ejemplo, desde el ejercicio de una hermenéutica diatópica que es la propuesta de Boaventura de Sousa Santos (2005, pp. 134-135).

Mientras se mantengan las asimetrías y las desventajas sociales y económicas orientadas por los fondos internacionales a la consolidación del neoliberalismo y no al desarrollo participativo y autogestionador del progreso de los pueblos, no se avanzará en el tema de la democracia, mientras los pueblos continúen siendo colonizados, la democracia es un discurso demagógico y un instrumental de las grandes potencias que dominan el mundo.

Los llamados esfuerzos multiculturalistas de las potencias capitalistas están enmarcadas en la batalla neutralizadora y el vaciamiento cultural de sus significados efectivos, en realidad el capitalismo global no está buscando sociedades más igualitarias, más bien quiere llegar a dominar y controlar el conflicto social y lograr la relativa estabilidad, pax, la necesaria para continuar impulsando sus objetivos de acumulación capitalistas, lo cual podemos ejemplificar en los objetivos que determinan la relación de Occidente respecto a Oriente.

Si tomamos en cuenta los procesos de mezcla o mestizaje y de hibridación que han vivido los pueblos latinoamericanos, inmediatamente percibimos que la interculturalidad ha existido desde hace mucho tiempo en Latinoamérica, en el arte, la arquitectura, la música, la medicina y en muchas más de sus prácticas cotidianas.

La construcción cultural de identidad colectiva, no ha sido algo fijo ni natural sino una construcción de carácter político y social, muy distinto al pretendido esencialismo occidental. Desde lo que tradicionalmente se ha entendido como identidad, podemos llegar a una reflexión de lo que ahora en la actualidad significa, ya que en el dinamismo evolutivo también la cultura va tomando nuevas connotaciones que es importante tenerlas presentes a la hora de plantearnos un sentido alternativo al plan homogeneizante del neoliberalismo así, Fernando Ainsa, refiriéndose al tema de la identidad nos ayudará a comprender este tema de forma amplia:

Tener identidad ha sido tradicionalmente tener un país, una ciudad, o un pueblo y hasta un barrio, donde se comparte una “mismidad” intercambiable. El “territorio identitario”, lo que “enraíza” coincide con los límites de un estado, una lengua, una religión, una etnia, en resumen, con todo lo que puede simbolizarse en una “cédula de identidad” o en el pasaporte necesario para cruzar fronteras, muchas veces cerradas defensivamente sobre sí mismas. Lo propio de una identidad cultural ha sido, pues, el producto del “cultivo” de un territorio que genera comportamientos e imprime “señas” en las que se reconocen los miembros de una comunidad, conciencia de semejanza (lo idéntico compartido) que permite establecer las diferencias con otros, con todos aquellos que no encarnan ni manejan los mismos códigos (2000, pp. 37-38).

Pertenencia y creencia son los elementos que determinan la identidad y que en muchas ocasiones le provee de una posición defensiva, respecto de las otras identidades, aunque es evidente que las identidades no son impermeables las unas de las otras. Y eso que distingue una identidad, necesariamente ya es una mezcla; aunque se defienda y reivindique lo distinto, muchas veces de manera confrontativa, su conformación y configuración está en dependencia de otras culturas (Ainsa, 2000, p. 38).

Esta revalorización cultural, no debe caer en un culto a los orígenes, si bien es cierto hay que volver a ellos para reencontrarnos con el proceso histórico en la vida de los pueblos de modo que puedan hacer perceptibles, su pertenencia y sus creencias, habrá que cuidar, no deslizar en fundamentalismo que promuevan nacionalismos cerrados, que pueden darle vida a nuevos absolutismos culturales, como lo describe, Fernando Ainsa:

Se habla y se teme la “pérdida de la identidad”, aunque esta no sea otra que la prisionera de las visiones fundamentalistas de etnias y culturas que la reivindican como exclusiva.

Esta preocupación se da particularmente en las sociedades que se sienten amenazadas por la globalización, a la que se tiende a confundir con homogeneización o información. En el caso de América Latina, el sustrato “primitivo” de la búsqueda mítica de la identidad ha llevado a algunos a la reivindicación de la pureza de lo vernacular (lo originario, lo autóctono) frente a lo que se considera el efecto contaminante y enajenante de la modernización extranjera. La defensa de lo “nacional popular” y de la categoría axiológica de lo pre-moderno y antiindustrial, todo aquello que se representa como lo “propio” y lo auténtico, han llevado a una simbolización arcaizante de la identidad, definida por un origen y que, en algunos

casos extremos, se transforma en "culto de los orígenes" para las sociedades indígenas se hace remontar a la pureza de lo prehispánico. Todo lo que ha sucedido después del "encuentro". -de acuerdo a esta posición extrema- no es más que un largo proceso de contaminación, degradación y destrucción de esa "pureza original" (Ainsa, 2000, p. 40).

Es pues, desde la globalización neoliberal, que vuelve a renacer la pregunta por la identidad, sobre todo con la implosión del tercer mundo en el primero, debido a las grandes desigualdades creadas y, la necesaria inmigración para muchas personas de diferentes latitudes abarrotando los centros de poder; las metrópolis, se convierten en lugares disolventes de identidades, esfumándose en el anonimato, en la soledad de la multitud, dando lugar, al surgimiento de un nuevo tipo de individuo de fragmentada pluralidad, y haciéndole parte de una masa informe.

Aunque esto lleve una connotación estatista y jurídica, por un lado, por otro el individuo se abre a una diversidad multicultural y a un pluralismo diferenciado, pero dada la complejidad y los conflictivo de ser auténtico y evolucionar al mismo tiempo, ha tendido a diluir su autenticidad en todo aquello que le represente novedad, pervirtiéndose en el consumismo de la globalización económica, aunque esto le provea de una identidad efímera y pasajera (Ainsa, 2000, pp. 45-46).

Si bien es cierto, esto nos plantea grandes desafíos sobre todo en la solidificación de los derroteros culturales locales y regionales, más allá de los límites de la pretendida totalidad occidental, también despierta la posibilidad creadora de nuevos parámetros políticos de interacción como lo afirma de alguna manera Fernando Ainsa:

Para hacer frente a este desafío, hay que inventar una mirada sobre nosotros mismos que sea múltiple, polifónica y pluralista, capaz de evacuar los significados aceptados del signo identitario. Lo importante es elaborar estrategias para sobrevivir en la inmersión de símbolos y referentes variados y reconstruir la noción de identidad sobre nuevas bases, superando el rechazo y el miedo monolítico a la "multinacional", lo que Backmuser llama en forma onomatopéyica el "monstruo Grunch" (2000, p. 46).

La caída de muros, como también, la evidente crisis neoliberal, ha conducido hacia nuevos derroteros políticos, llevando la reflexión democrática más allá de un Estado paternalista y más allá de la absolutización del mercado, y a buscar una resignificación de los que políticamente, podría significar la globalización.

Es el momento histórico de vivenciar la tensión entre los círculos identitarios en su apertura y en su dinámica de ampliación o reducción como el camino al equilibrio y armonización intercultural (Ainsa, 2000, p. 47). Así nos lo indica Fernando Ainsa, este complejo proceso de apertura, integración y cierre se produce a partir de hibridaciones donde se sintetizan mezclas y donde prima lo intercultural, características de un mundo cada vez más interdependiente (2000, p. 48).

Esta interculturalidad viene a ser una especie de flujo dialéctico en el que se redimensionan el particularismo y la universalidad, teniendo presente que esta lucha se inmersiona teórica y prácticamente en el repunte neoliberal (de Sousa Santos, 2005, p. 197) que al mismo tiempo que se recrudece en sus políticas, también va dejando evidenciado su fracaso en las crisis constantes de cohesión

que no tiene otro modo de expresarse que por medio de la imposición. Y por lo cual tiene que ser cuestionado, nos dirá Fernando Ainsa:

Una de las mayores críticas que se hace a la cultura postmoderna y al proceso de globalización en curso, parte del principio de que hay un propósito explícito de homogeneización de los variados símbolos identitarios del planeta en un molde único. La uniformización resultante obedecería a un designio superior, en nombre del cual el enorme potencial tecnológico y económico de la civilización occidental, el individualismo, el bienestar y el progreso tienden a absorber las culturas en una “cultura única”, amorfa y empobrecida (2000, p. 51).

Sin embargo, este mismo modo de actuar del neoliberalismo ha conducido, como ya se ha aludido, a una rebelión de los particularismos desde la pluralidad existente y al que se le puede atribuir con derecho, su tiempo y sus contextos, en los procesos de apropiación y empoderamiento cultural.

La prueba es la creciente rebelión de particularismos varios y la notoria eclosión de reivindicación de identidades de todo tipo que caracteriza el discurso de los fines de los años 90, a diferencia de lo que fue durante la década de los 80, cuando el globalismo pudo equipararse al descarnado empuje del neoliberalismo económico. La respuesta de los fundamentalistas, especialmente étnico-nacionalistas y religiosos, se inscribe en esta dirección reactiva que no es tan anacrónica como parece, no está tan “fuera de su tiempo” y no es “sólo pasado” como se reduce esquemáticamente (Ainsa, 2000, p. 51).

El reto es, nos dice Fernando Ainsa, citando a Raúl Fonet-Betancourt, que: -la cuestión no es ahora cómo integrar lo propio en el movimiento de lo ‘universal’, sino cómo injertar la diversidad del mundo en lo propio. Con esto se rompe el círculo de la dialéctica del conflicto entre lo ‘universal’ y lo ‘particular’. Y retomando al mismo autor en su cita Ainsa afirma que, ahora hay más bien universales. Los troncos propios en cada cultura son universales concretos. No hay ‘particularidades’ y ‘universalidad’ sino universalidades históricas (2000, p. 53).

La alternativa histórica está pues en plantearnos desde la fragmentación y globalización que acontece, el redimensionamiento dialéctico de lo particular y lo universal, desde un nuevo paradigma de realización política-identitaria intercultural (Ainsa, 2000, p. 53). Desconociendo las culturas, negándolas, homogeneizándolas, se obstaculiza la profundización y la construcción de reales identidades. Reconociendo las diferencias en la riqueza de la diversidad se aumentan las posibilidades de construir, la unidad en la interculturalidad.

Esta interculturalidad por la que estamos abogando, tiene una fuerte carga simbólica e importancia en la generación de imaginarios y representaciones identitarias diversas, que puede darle fuerza a la lucha práxica ideológica para nuevos horizontes políticos. Aunque la palabra interculturalidad ya está en el foro social discursivo y en el campo del debate político, todavía no se asume como tarea de todos, ni como herramienta para la construcción de la universalidad alternativa y plural a la globalización capitalista neoliberal, en la que se abonaría al terreno democrático, desde el conocimiento, el reconocimiento y la unidad en la diversidad cultural y como forma de confrontar y superar la exclusión, marginación y vasallaje de las culturas subalternizadas. Sobre todo, cuando es evidente la importancia que tienen para la vida humana, estas regiones socio-culturales excluidas.

En la interculturalidad, las formas culturales particulares, son modos de reivindicación que pretenden la unidad en la diversidad; como modo ampliado de universalidad que consolide la justicia, la igualdad, la autodeterminación y la reconfiguración del espacio político; que se configura actualmente, en gran medida desde el espacio electrónico.

Interculturalidad es pues, fortalecimiento de la autoestima de los pueblos en su idiosincrasia diferencial, es toma de conciencia de su capacidad de gestión, y construcción democrática; como prácticas de un nuevo paradigma y proyecto social, político, económico y epistemológico incluyente, plural y universal. Como horizonte teórico y de prácticas contra-hegemónicas al liberalismo moderno y el neoliberalismo actual, y como alternativa relacional, para un nuevo mundo posible.

Las políticas interculturales, se fortalecerán en la medida que los pueblos como regiones culturales, recuperen el poder de sus conocimientos, sus tierras, sus formas políticas de organización, desaprendan, aprendan y reaprendan su historia, lo propio de sus experiencias, sus luchas y tradiciones. De modo que desinterpreten, interpreten y reinterpreten su memoria histórica desde su propia subjetividad e identidad colectiva y recuperen sus espacios y lugares de sentido, articulando relaciones en la heterogeneidad y la pluralidad cultural.

La democracia tendría que ser la mejor forma de organizar estas condiciones transformadas en un proyecto político-cultural, sin ningún tipo de presiones y restricciones exteriores, más que el respeto a la libertad del proceso mismo de cada región, y la observancia plena de los derechos humanos como consensos internacionales para salvaguardar la vida y la especie humana en toda su riqueza intercultural. De modo que se pueda, como nos hace pensar Raúl Fonet-Betancourt, resignificar la política (Fonet-Betancourt, 2006, p. 19).

De aquí pues, que el proceso político que urge, es más que un mecanismo automático regido por unas pautas universales, es un producto de la observación, la imaginación y la creación decolonizadora de la inteligencia humana como respuesta ante la necesidad de sobrevivencia humana movida por las angustias, esperanzas y la voluntad transformadora de personas y culturas concretas; de ahí pues, que no hay un manual o recetario previamente diseñado para realizar esta necesaria transformación.

La modelización de nuevos constructos políticos, inspirado en estas determinaciones críticas, es pues una complejidad situada analécticamente, en una heurística y hermenéuticas diatópicas, en transformación y conformación constantes, que deviene de las interrelaciones culturales y conceptualizaciones filosóficas que de ellas van surgiendo; las cuales, se vuelven continuamente sobre los mismos imaginarios simbólicos contextuales en lo que podríamos llamar una dianaléctica diatópica abierta, parafraseando la apertura, desde el realismo materialista abierto de Ignacio Ellacuría (1999), que transforma y enriquece progresivamente la comunidad intercultural.

Bibliografía

Ainsa, F., 2000. Las nuevas fronteras de la identidad. En: *Filosofía hispánica y diálogo intercultural*. Salamanca: Imprenta Kadmos.

- Chomsky, N., 2007. Estados Fallidosbuso de poder y el ataque a la democracia. S.L: Ediciones B.
- Cruz Hernández, M., 2000. Saphienthia et philosophia: el diálogo necesario. En: Filosofía hispánica y diálogo intercultural. Salamanca: Imprenta Kadmos.
- de Sousa Santos, B., 2005. El milenio huérfano, ensayos para una nueva cultura política. Madrid: Trotta.
- Dussel, E., 1998. Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión. Madrid: Trotta.
- Ellacuría, I., 1999. Filosofía de la realidad histórica. San Salvador: UCA editores.
- Estermann, J., 2003. Filosofía y misión: caminos entre el fundamentalismo y la globalización. En: A. Sidekum, ed. Interpelación ética. Brasil: Nova armonía, p. 91.
- Fornet-Betancourt, R., 1993. Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica. Sao Leopoldo: Unisinos.
- Fornet-Betancourt, R., 2006. La interculturalidad a prueba. Concordia, Revista internacional de filosofía.
- Morris Morley, J. P., 1995. Pobreza de la democracia y democracia de la pobreza. Argentina: Homo sapiens.
- Ortiz-Oses, A., 2000. Filosofía y cultura iberoamericana: diálogo desde la antropología hermenéutica. En: Filosofía hispánica y diálogo intercultural. Salamanca: Imprenta Kadmos.
- Rivera de Ventosa, E., 2000. Hacia una cultura planetaria. En: Filosofía hispánica y diálogo intercultural. Salamanca: Imprenta Kadmos.
- Romero, O. A., 2000. Su pensamiento. San salvador: Imprenta Criterio.
- Samour, H., 2002. Voluntad de liberación, el pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría. San Salvador: UCA editores.
- Serrano Caldera, A., 2004. Razón, derecho y poder. 1a. ed. Managua: Hispamer.
- Sidekum, A., 2003. Interpelación ética. Brasil: Nova armonía.
- Weber, M., 2003. La ética protestante y el espíritu del capitalismo. México: Fondo de Cultura Económica.