

Elementos filosóficos para una interculturalidad crítica. Aportes desde la filosofía del reconocimiento de Raúl Fornet-Betancourt y de la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría¹

Lorena Zuchel
 Universidad Técnica Federico Santa María
 lorena.zuchel@usm.cl
 Héctor Samour
 Universidad Centroamericana
 "José Simeón Cañas"
 hsamour@uca.edu.sv

Resumen

El presente escrito pretende contribuir a la discusión sobre la interculturalidad, en perspectiva crítica, desde la filosofía de la praxis histórica de Ignacio Ellacuría y desde la filosofía del reconocimiento de Raúl Fornet-Betancourt. Esta propuesta surge como contribución desde la comprensión de una realidad histórica en permanente proceso, dinamismo, respectividad y novedad, y en donde la praxis histórica permite entenderla como apropiación de posibilidades y transformación social.

Palabras claves:

interculturalidad, praxis, Raúl Fornet-Betancourt, Ignacio Ellacuría, transformación social.

¹ Este escrito fue presentado en el coloquio de profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" (UCA), San Salvador, El Salvador, el 16 de noviembre de 2017. Además, forma parte de la investigación Fondecyt 11160332: "Consideraciones filosóficas sobre el reconocimiento. Aportaciones desde los conceptos de praxis histórica e interculturalidad en Ignacio Ellacuría y Raúl Fornet-Betancourt".

1. Introducción

La interculturalidad es un concepto del que se habla ya bastante. Es cuestión de hacer un pequeño ejercicio, como escribir interculturalidad y el nombre de nuestros países en un buscador de internet, y veremos que la cantidad de políticas gubernamentales y ciudadanas al respecto han ido creciendo exponencialmente en los últimos años. No cabe duda de que el fenómeno de la globalización ha acentuado estas esferas de estudio que vienen a incorporar datos y propuestas sobre las ya difíciles relaciones existentes entre las diversas culturas que conviven al interior de los países. En efecto, el fenómeno de las migraciones ha despertado un interés particular en los Gobiernos por asumir acuerdos y avances de procesos reivindicativos que por décadas –o siglos– habían estado al alero de promesas y disputas sin reconocimiento. Pero también, al margen de estos procesos fronterizos, hay que considerar lo conseguido por activistas indígenas que se han organizado tras la campaña de los “500 años de resistencia”², fomentando lo que estudios internacionales han nombrado como “Cuarta ola de constituciones”³; esto es, variados logros constitucionales que muestran avances en materia de reconocimiento de la diversidad cultural existente en los países; y, por otro lado, la ratificación del convenio 169 de la OIT (sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes⁴).

Como ejemplo, podemos ver los casos de nuestros Estados, El Salvador y Chile. Estos no se caracterizan por tener gran población indígena⁵, producto de masacres y guerras en distintas épocas; pero aún sostienen un discurso que revela presencia cultural al inte-

rior de los mismos. Dentro del contexto de esta cuarta oleada constitucional podemos apreciar que, en El Salvador, aunque aún no se firma el convenio 169 de la OIT, se han dado avances en esta materia a través de la reforma constitucional del año 2012 y su modificación del artículo 63, que agrega un inciso que determina que el Estado “reconoce a los Pueblos Indígenas y adoptará políticas a fin de mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores y espiritualidad”⁶. Por otro lado, Chile sí ha firmado dicho convenio, siendo así uno de los 22 países en ratificar el acuerdo.

Al alero de esto, encontramos en El Salvador datos sobre una política nacional de salud intercultural, de acuerdo con los arts. 63 y 65 de la Constitución de la República que establecen el reconocimiento de los pueblos indígenas (de la citada reforma de 2012), y de la salud como un bien público, respectivamente. Además, se aprecian programas de intercambios universitarios interculturales, encuentros de “arte urbano mundial” con enfoque intercultural; la creación de una Mesa Indígena de Cambio Climático en el Ministerio de Medio Ambiente y Recursos Naturales; como también gestos de incorporación del término en programas de formación técnica o de ingeniería referente a la internalización de estudiantes; o de estudios del idioma inglés para aumento de la participación laboral intercultural. En Chile se pueden divisar experiencias similares, como la creación de cursos gratuitos sobre interculturalidad en universidades; concursos de cuentos interculturales; creación de hospitales interculturales; incorporación de señaléticas interculturales en calles y en edificios de Gobierno; y creación de escuelas interculturales; entre otras. Como

2 Al conmemorarse los 500 años de la Conquista de América, lo que se ha llamado por mucho tiempo “el Descubrimiento”.

3 Hace referencia a otros tres períodos previos que se caracterizaron por tener una intensa producción de constituciones. El primero entre 1789 y 1799; un segundo entre 1914 y 1926, y un tercero entre 1945 y 1965. Ver Van Cott, D. (2000), p. 11.

4 Firmado en Ginebra el 27 de junio de 1989 y ratificado por muchos países latinoamericanos. Ver OIT (1989).

5 Según censos nacionales, El Salvador no supera el 2 % de presencia indígena (junto con Brasil, Argentina, Costa Rica, Paraguay y Venezuela, es uno de los con más baja presencia) y Chile el 10 %. Ver UNICEF (2007).

6 Ver Transparencia Activa del Gobierno de El Salvador (2007).

se puede apreciar, en todos estos se utiliza la palabra interculturalidad, no obstante, la forma de aproximación a esta experiencia parece ser distinta.

En efecto, podemos ver que entre las nombradas algunas son medidas de Estado, otras gubernamentales y otras de instituciones sociales; pero aún de una y otra manera nos podemos preguntar si tanto empeño se enmarca dentro de alternativas donde se experimentan realmente diálogos interculturales; esto es, donde se puedan ejercer derechos sin discriminación cultural; donde la cultura no sea excusa para beneficiar a algunos y menospreciar a otros, de modo que las grandes mayorías puedan participar de las gestiones que se esbozan (no solo a través del voto); y, por otro lado, que estas medidas se establezcan con una metodología que no da *a priori* nada por sentado, excepto una cierta *disposición*. No cabe duda, empero, de que la interculturalidad se ha vuelto por lo menos novedosa, y que parece ser requisito mínimo hoy día para cada política o procedimiento en un “mundo globalizado”; pero sabemos que eso no significa que esas metodologías y disposiciones esbozadas estén efectivamente siendo consideradas y, aún menos, que estén siendo aportes para el reconocimiento de los pueblos, de las mayorías populares o de las diversas “minorías” hoy ya visibles.

Entonces, nos podemos preguntar con las palabras del filósofo cubano-alemán Raúl Fornet-Betancourt: “¿Por qué hablamos tanto del reconocimiento como una gran novedad y de las políticas del reconocimiento como un progreso sustancial en el orden de la convivencia humana en nuestras sociedades actuales?”⁷, o en palabras de la académica ecuatoriana Catherine Walsh: “¿Por qué se ha convertido la interculturalidad en un término de moda?”⁸.

7 Fornet-Betancourt, R. (2001), p. 12.

8 Walsh, C. (2009).

9 Fornet-Betancourt, R. (2001), p. 14.

10 *Idem*.

11 Sobre su crítica a este aspecto de la filosofía, ver Fornet-Betancourt, R. (2009b).

La respuesta a estas preguntas parece no estar lejos de lo que Fornet-Betancourt ha señalado en múltiples ocasiones, a saber: que formamos parte de una historia en que la desigualdad y la injusticia se han naturalizado; se han presentado como referencia fundamental para decidir la normalidad y la normatividad humana; no como características históricas y/o políticas. Desde aquí, cualquier avance en materia de reconocimiento se ve como algo “espectacular”⁹; sin embargo, cree que ese calificativo expresa más bien:

La patología de una historia cultural y social que ha normalizado teorías y prácticas de negación y de opresión del otro. Esta es la historia a cuya luz deben examinarse las posibilidades y límites de las teorías y las políticas del reconocimiento, para plantear desde esa contextualización histórica la pregunta incómoda de si la respuesta del reconocimiento paga tributo todavía a dicha historia¹⁰.

Entre estas historias narradas que se han vuelto *la* historia de nuestros países latinoamericanos, Fornet-Betancourt nos recuerda la siguiente: la legitimación de una filosofía política que repite con Aristóteles la división del género humano en seres libres y esclavos, esto es en “hombres” (insistiendo incluso en el género¹¹), capaces de gobernar y de participar en los “asuntos públicos”, y en otros que, por naturaleza, deben quedar recluidos en la esfera de lo privado, lo que los excluye del ámbito en el que los seres humanos pueden “reconocerse” como iguales. La expansión en la Edad Media de un cristianismo de cristiandad imperial que, traicionando la propia catolicidad ecuménica a la que los obliga su concepción de ser humano como *imago Dei*, reduce la humanidad al *ordo christianus* y reproduce divisiones humanas de orden ontológico. La emergencia y consolidación de una modernidad capitalista que en nombre

del dinero y de las mercancías disuelve las relaciones humanas en relaciones sociales, cuyo centro no es el sujeto sino el mercado. La expansión del concepto de “desarrollo humano” como eje vertebral de un paradigma contemporáneo que viene a establecer nuevos parámetros de igualdad-desigualdad y justificación de renovados allanamientos, entre otros que ya conocemos.

En efecto, si bien se diagnosticó ya en el siglo XX la muerte de los metarrelatos y, por tanto, la imposibilidad de hablar de una historia¹²; así como se levantó sospecha sobre las filosofías de la historia tras genocidios, depresiones económicas, crisis medioambientales y debido a la persistente pobreza de los sectores del sur del mundo¹³, parece no haber sido suficiente todo eso para frenar alternativas de vida y convivencia empobrecedoras que han puesto en el centro de toda convivencia al mercado y a sus categorías; y, por tanto, que han alimentado entre las personas y sus gobiernos el cálculo y la competencia, intensificando las opresiones, a veces sutilmente, a través de lo que hoy reconocemos como neoliberalismo.

Tal como nos recuerda Mary Luz Estupiñán en la presentación del libro *El ABC del neoliberalismo*, este no es un simple programa, grupo de medidas o una ideología más, sino, siguiendo a Michel Foucault, una *racionalidad política*¹⁴, lo que implica la organización de una serie de entramados que formulan subjetividades; para ello, se va adap-

tando, se va superando, con tal de hacernos sentir cómodas(os) y seguras(os). Entre estos, una suerte de *lenguaje común*, que juega a favor de sus implicancias. Un lenguaje que se va inmiscuyendo en las prácticas cotidianas de manera de reconocer lo cotidiano en el marco de una producción antropológica neoliberal reafirmada día a día¹⁵.

Así, hay palabras que refuerzan la imagen de un sujeto neoliberal que se articula en una identidad social que la siente suya o, peor aún, naturalmente suya. En nuestro caso, podemos sostener, con el filósofo esloveno Slavoj Žižek, que “en el capitalismo global de la actualidad opera una lógica multicultural que incorpora la diferencia mientras que la neutraliza y la vacía de su significado efectivo”¹⁶. Esto (este vacío de significado) es precisamente lo que aquí nos interesa desde una propuesta intercultural que quiere recuperar la confianza en la crítica y en el trabajo comunitario. Pues podemos realizar la crítica desde una filosofía de la historia que no sea ya totalizante, sino, por el contrario, lo suficientemente plural como para que cada una de las personas puedan sentirse parte de un proyecto de liberación. Un proyecto así es precisamente el que identifica la filosofía de la historia del pensador vasco-salvadoreño Ignacio Ellacuría, filosofía que es trazada claramente en una utopía (profética) que él llamó la “civilización de la pobreza”. Se trata de una utopía, sí, pero como él mismo indica no por eso implica un escapismo¹⁷, pues es una idealidad situada histórica y geográficamente,

12 Para este tema, ver especialmente Samour, H. (2017), pp. 13-38.

13 Con respecto a las teorías del reconocimiento, cuyo inicio podemos encontrar en Hegel y sus textos de 1802 y ss. (“el periodo de Jena”), donde la autoconciencia se concibe en relación a otro “yo” como condición de posibilidad del autorreconocimiento recíproco, Ellacuría y Fernet-Betancourt en reiterados escritos muestran la relevancia de esas aportaciones, pero también algunas dificultades que entraña la filosofía tradicional con respecto a la formulación de “una” metafísica de lo universal, que con el nombre de ser, razón, espíritu o conciencia impiden la comprensión de un pluralismo fácticamente existente que pueda fundamentarse desde la propia praxis. Se podría decir, entonces, que la reflexión sobre el reconocimiento, en efecto, aparece en estos autores como momento de comprensión entre diversas versiones de la filosofía, que tienden a estudiarse y a repetirse desde su proposición abstracta, que poco tienden a vincularse a favor de alguna de las partes del conflicto.

14 Estupiñán, M. L. (2016), p. 9.

15 *Ibidem*, p. 11.

16 Žižek, S. (1997), pp. 29-49.

17 Ellacuría, I. (1990c), p. 393.

queriendo realizarse desde esos lugares no narrados por la historia, empero lugares de esperanza.

Esta posición es relevante igualmente en la filosofía de Raúl Fonet-Betancourt, pues se trata de un programa transformativo que no quiere apoyarse solamente en la esfera crítica filosófica, sino en un movimiento reconstructivo *desde las víctimas*¹⁸, esto es, en palabras de Ignacio Ellacuría, la reconstrucción de la filosofía desde esos “lugares-que-dan-verdad”¹⁹. En adelante veremos en qué consisten más precisamente los conceptos de praxis e interculturalidad a los que nos hemos referido, para luego poder delinear esos *lugares de verdad* que hemos señalado.

2. Praxis histórica e interculturalidad

Como se había adelantado, para Raúl Fonet-Betancourt es necesario renovar el concepto de reconocimiento por “dinámicas del reconocimiento”. Esto se puede fundamentar desde la versión ellacuriana de praxis que el mismo Fonet-Betancourt rescata en *Transformación intercultural de la filosofía*²⁰. Él no solo concede que el objeto de la filosofía es la realidad histórica, sino, además, que la praxis histórica es principio de realidad y de verdad en grado supremo, como lo sostiene Ignacio Ellacuría, lo que permite precisamente ese dinamismo de realidad que nos interesa.

2.1. Sobre la realidad histórica y la praxis histórica en Ignacio Ellacuría

Si lo metafísico para Xavier Zubiri es el todo dinámico de la realidad²¹, Ellacuría asumirá básicamente este planteamiento, pero lo radicalizará en la línea de la afirmación de la historia como la envolvente principal de ese todo dinámico en que la realidad

consiste.²² Precisamente por ello, Ellacuría prefiere hablar de ‘realidad histórica’ y no de ‘historia’ a secas, como el objeto de la filosofía. La realidad histórica es la totalidad de la realidad tal y como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta y en esa forma específica de realidad que es la historia, que es donde se da el campo abierto de las máximas virtualidades y posibilidades de lo real.²³ El orden transcendental aboca así en la historia y en la historia tiene el camino de su subsiguiente realización. En la historia la realidad puede ir dando más de sí, se puede ir haciendo más real, y en este realizarse se puede revelar la riqueza y el poder de la realidad, desde donde el ser humano puede hacerse a sí mismo y construir el mismo poder de realizarse a sí mismo.

En la realidad histórica tienen cabida el resto de realidades que la configuran como momentos estructurales suyos, sin perder por ello cada una de ellas su autonomía ni su especificidad. En ella están incluidos lo material, lo biológico, lo psicológico, lo personal, lo social, lo político y lo ideológico, y constituye el lugar donde todas estas formas de realidad adquieren concreción real y sentido. Es también el ámbito intramundano donde la totalidad de lo real, incluidas las personas y las sociedades humanas, puede abrirse a la transcendencia.

La totalización que aporta la realidad histórica no significa la negación de la pluralidad y la diversidad; más bien la exige, porque de lo contrario no se podría hablar formalmente de estructura. El concepto zubiriano de estructura hace referencia a un constructo de notas cualitativamente distintas que se co-determinan, es decir, una unidad en la que cada una de las notas tiene su constitución propia en orden a la respectividad.²⁴ Las notas que constituyen

18 Fonet-Betancourt, R. (2001), p.16.

19 Ellacuría, I. (1985), pp. 45-64

20 Fonet-Betancourt, R. (2001), p. 16.

21 Zubiri, X. (1989).

22 Ellacuría, I. (1989b).

23 Ellacuría, I. (1981), p. 977.

24 Ellacuría, I. (1974), pp. 117-122.

la totalidad son en sí mismas y por sí mismas notas-de. Esta co-determinación no es necesariamente producción ni influjo directo causal. Lo único que significa es que la primariedad le compete a la totalidad como unidad, pero sin que esto niegue las características y las acciones de cada parte. Y como se trata de una realidad procesual y cambiante, no siempre las mismas notas son las predominantes y más determinantes, sino que incluso entre las básicas y constitutivas puede haber un modo de determinación distinto. En este sentido, la realidad histórica no es sin más una realidad dialéctica; coincide con la visión dialéctica en la afirmación de una totalidad diferenciada y en el intrínseco carácter dinámico de la realidad; pero no necesariamente la determinación entre las notas es de oposición o de contradicción.²⁵

La realidad histórica es una totalidad cualificada por sus elementos o momentos constitutivos, y está configurada y activada por la praxis y no, por ejemplo, por una razón lógica, como pretende Hegel, o por cualquier otra entidad abstracta, llámese materia, naturaleza, espíritu o ser. Se trata de una totalidad compleja y plural de carácter abierto, cuyos contenidos concretos y sus formas no están fijadas de antemano teleológicamente, sino que, por su mismo formal carácter de praxis, aquellos penden de las opciones humanas y de los dinamismos que estas opciones desaten, una vez que quedan objetivadas en las estructuras históricas. Por ello dicha totalidad no lleva inscrito en su seno la llegada a un momento culminante que clausure el proceso de la realidad o que la reduzca a una identidad simple e indiferenciada que absorba su complejidad, anulando así la pluralidad y la especificidad de sus partes constitutivas.

En la visión zubiriana, que asume Ellacuría, el dinamismo histórico es un dinamismo de posibilidad, esto es, la actualización de lo real en su condición de posibilidad. La historia

humana no es sino la creación sucesiva de nuevas posibilidades junto con la obturación o marginación de otras. La historia es *transmisión tradente* de posibilidades. Con esta tesis, Zubiri y Ellacuría se desmarcan de todos aquellos autores que han formulado una filosofía de la historia prefijada y teleológica. La historia no hay que entenderla desde el futuro como un progreso cuya meta fuese un *topos* ideal. Esto sería ver el sentido de la historia fuera de la propia historia. La historia no se predice, sino que se produce, se crea a partir de la actividad humana sobre la base del sistema de posibilidades ofrecido en cada situación y en cada momento del proceso histórico.

Desde este punto de vista, no se puede diagnosticar a la concepción ellacuriana de la realidad histórica de padecer de alguna forma de hegelianismo o de recaer en las aporías de los proyectos modernos de emancipación. La praxis, como dinamismo de la realidad histórica, no es reducible ni a naturaleza ni a razón o a espíritu ni a cualquier instancia fija que la predetermine y le marque apriorísticamente el fin al cual deba tender. “El destino de la historia es algo que la historia se va dando a sí misma: se va dando sus propias capacidades [...] y se va dando o, al menos se puede llegar a dar, su propia figura histórica”.²⁶ Lo que funda el riesgo constitutivo y permanente del proceso histórico es justamente que no está determinado ni orientado por nada, más que por lo que pueda hacer y crear la actividad humana a partir de una determinada apropiación de posibilidades y de acuerdo con unas determinadas capacidades. Y nunca se puede estar seguro de que esa apropiación sea la más adecuada en términos de una real humanización y personalización:

Todo hombre y todo grupo social pertenecen a un preciso momento del despliegue del proceso histórico y cuentan, por tanto, con un determinado sistema de posibilidades; pero tanto como personas cuanto como grupos, tienen en sus

25 Ellacuría, I. (1981), p. 973.

26 Ellacuría, I. (1990a), p. 561.

manos el acrecentamiento o la obturación de esas posibilidades. Como la vida humana, la historia carga sobre sí con el inquietante peso de lo que tiene que hacer de sí.²⁷

La praxis histórica no solamente no es liberadora en sí misma, sino que, además, no existe un paradigma único de liberación humana que sea válido para todo tiempo y lugar; por ello siempre será necesario discernir a cada momento las formas, los objetivos y los contenidos de una posible praxis liberadora. Y esto es así precisamente porque la liberación y la apertura de la historia es una tarea de la humanidad misma y no de un macro-sujeto que, con independencia de la actividad humana, lleve cabo el proyecto liberador. No hay, para Ellacuría, ni siquiera un “hombre abstracto”, entendido como un sujeto anterior a la historia, que le predetermine, virtual o actualmente, su contenido, la forma de su devenir o su finalidad.²⁸ La especie humana se va configurando históricamente en virtud de las posibilidades que en cada momento recibe y se apropia.

La realidad histórica, por su mismo carácter estructural y abierto, es una realidad ambigua. Puede ser principio de humanización y de personalización, pero también puede ser principio de opresión y alienación; puede ser principio de liberación y de libertad, pero también puede ser principio de dominación y de servidumbre; puede ser principio de revelación de la realidad, pero también principio de error y de oscuridad.²⁹ El mal histórico, cuando se da, es definitivo, no es reducible en ningún sentido a pura negatividad en un sentido hegeliano, y está radicado en un determinado sistema de posibilidades de la realidad histórica o del cuerpo social, a través del cual actualiza su poder para configurar maléficamente la vida de los individuos y de

los grupos humanos.³⁰ Ellacuría, como Zubiri, entiende que el mal no es ninguna propiedad de la realidad, sino una condición de la realidad para el ser humano; solo respecto de la realidad humana hay bien y mal. La nuda realidad no es ni buena ni mala.

En la concepción ellacuriana, el mal que aparece en la historia no queda integrado en una explicación racional teleológica, como ocurre en las concepciones ilustradas de la historia, especialmente en la filosofía hegeliana o en la dialéctica materialista de Engels.³¹ De ahí que la superación del mal no vendrá automáticamente, sino únicamente mediante el cambio del sistema de posibilidades en tanto que sistema o, por lo menos, mediante el cambio de figura ante el sistema de posibilidades de que dispone la humanidad en un momento dado.³² Pero esto solo puede realizarse a través de la puesta en marcha de una praxis histórica de liberación, entendida como una acción ética que busca, a partir de unas posibilidades reales, la negación superadora del mal histórico.³³

Para Ellacuría la presencia histórica del mal adquiere mayor gravedad en el momento presente de la historia en el que la humanidad ha ido adquiriendo un cuerpo de alteridad único y cada vez más se ve inmersa en un proceso histórico cada vez más unitario, en el cual el sistema de posibilidades es el mismo para todos los individuos y grupos humanos.³⁴ El proceso histórico ha ido unificando fácticamente a la humanidad hasta desembocar en la universalidad histórica del presente, en la que los individuos y grupos humanos son estrictamente coetáneos. Contrariamente a las visiones ilustradas de la historia, que piensan la universalidad de la historia como producto de la inscripción de todos los pueblos y naciones en una hipotética línea temporal de

27 Ellacuría, I. (1976), p. 133.

28 Ellacuría, I. (2009).

29 Ellacuría, I. (1993), p. 11.

30 Ellacuría, I. (1990a), p. 590.

31 *Ibidem*, pp. 451-460.

32 *Ibidem*, p. 446.

33 Ellacuría, I. (1989a).

34 Ellacuría, I. (1990a), pp. 449 y 465.

mayor o menor desarrollo, cuya vanguardia son las naciones occidentales, Ellacuría la ve como resultado de la estructuración de distintas líneas y tiempos históricos, que ha configurado así una verdadera corporeidad o sociedad universal o mundial.³⁵

Desde esta perspectiva global, Ellacuría constata la realidad histórica del mal en el actual orden mundial. Ellacuría realiza esta constatación desde la realidad histórica latinoamericana y, en general, desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares del planeta. Al margen de cualquier teoría, para Ellacuría el hecho evidente es que la mayor parte de naciones y la mayor parte de seres humanos viven no solo en condiciones muy desiguales respecto a minorías ricas, sino en condiciones absolutamente inhumanas. Y es este hecho lo que, a juicio de Ellacuría, denuncia el mal común que promueve la actual civilización mundial a través de sus estructuras y procesos.³⁶ El resultado es la ruptura de la solidaridad del género humano que lleva a la absolutización del individuo, de la clase social, de la nación o del bloque económico por encima de todo lo demás y de la humanidad misma.³⁷

Esta ruptura de la solidaridad humana, que supone en el fondo una ruptura del fundamento mismo de los derechos humanos (la unidad filética e histórica del género humano), lleva consigo una permanente violación de esos derechos, que se manifiesta en la situación dramática de los pueblos oprimidos y de las mayorías populares.³⁸ De este modo, Ellacuría ve la libertad humana en su real concreción histórica, así como en sus implicaciones éticas y políticas mundiales. La libertad debe verse desde su historización en las mayo-

rías populares y de los pueblos oprimidos. Es la humanidad la que debe ser libre, como sujeto de la historia, y no unos cuantos privilegiados de la humanidad, sean individuos, clases sociales o naciones.³⁹

Metafísicamente, la praxis hay que entenderla en el conjunto del dinamismo de la realidad. “Nada está quieto, todo está en perpetuo devenir, todo está haciéndose, incluso lo que está ya constituido”⁴⁰. En definitiva, Ellacuría dirá que la praxis se identifica “con el proceso histórico mismo, en cuanto este proceso es productivo y transformativo [...]. En la praxis histórica es el hombre entero quien toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad”⁴¹. Desde aquí es posible ver que la praxis tiene un papel central, pues permite que permanentemente se vayan formulando nuevas cuestiones, de tal manera que puede configurarse entonces como praxis liberadora, ya que se trataría de una formulación que instala la pregunta permanente por lo que representa como parte del todo, que es el conjunto de la praxis social, para aportar a esta lo que puede y debe aportar en función de la emancipación de individuos y colectivos sociales en un determinado contexto.

Sobre esta pregunta, Ignacio Ellacuría escribe ampliamente, exponiendo lo que significa potencialmente que el ser humano asuma un proceder ético al mismo tiempo que opta por tendencias en un mundo de posibilidades, que se enfrenta consigo mismo y con las cosas como realidad⁴². Es por esto por lo que Ellacuría dirá que el ser humano “no está ‘por-bajo-de’, algo que se le impone, sino que está ‘por-encima-de’ sus condicionamientos naturales”⁴³; es él quien lleva (o debiera llevar) las riendas de su vida, y no es la vida la que

35 *Ibidem*, pp. 447-448.

36 Ellacuría, I. (1989a), p. 1076.

37 Ellacuría, I. (1992), pp. 5-6.

38 Ellacuría, I. (1990b), p. 590.

39 *Ibidem*, p. 595.

40 Ellacuría, I. (1990a), p. 471.

41 *Ibidem*, p. 472.

42 Zuchel, L. (2014), pp. 631-651.

le obliga a transitar por un libro escrito. De tal forma, el ser humano se constituye en realidad moral y, por tanto, lo que estimulará su ser en forma positiva será *tener que* abrirse a la realidad; lo que dará paso a un “principio de posibilidad de la ética y el fundamento de toda ulterior determinación ética”⁴⁴.

A partir de esto último, es menester preguntarnos cómo es posible que el ser humano en la historia sea sujeto de su propia historia; o, dicho de otra forma, cuáles son las condiciones de posibilidad que permitiría que los seres humanos puedan ser *reconocidos* como sujetos de una misma *realidad histórica*.

2.2. Sujetos de la historia

Para Ellacuría, “solo los sujetos históricos pueden ser sujetos de la historia”⁴⁵, y el sujeto histórico es para este filósofo quien se afecta “históricamente” por la historia⁴⁶. Aunque suene redundante, este autor añade esta observación al entender la afección histórica no como una mera acumulación de acciones humanas, sino como la actualización de aquellas acciones como posibilidades⁴⁷. En efecto, la praxis histórica muestra que el sujeto es parte de esa unidad intramundana a la que hemos llamado realidad histórica; con lo que se indica que es parte de una realidad con interdependencias y abierta a la pluralidad; pues no se trata de un monismo clausurado y abstracto que anula las diferencias, sino abierto procesualmente a estas, como se indicó antes; pero además, presencialmente, donde no da lo mismo la corporalidad del ser humano, como tampoco su movimiento, pues es fundamental la siempre nueva posición que hace de esta realidad un sistemático conflicto de dinanismos reales que sorprenden lo

establecido, y que sin anular nada posibilita nuevas experiencias no contenidas en las formulaciones de las que emanan⁴⁸.

Es menester resaltar el término posibilidades que aquí se anota, pues parece esencial en el marco de lo que nos proponemos: dar luces para una apertura hacia el reconocimiento de los sujetos. Pues, si bien es cierto que no existe ni existirá un único sujeto de la historia, en el sentido moderno del término —y el propio Ellacuría era enfático en eso— habrá que poner atención en dos cuestiones que esto pueda significar: (1) que ante la imposibilidad de asignar un sujeto se diagnostique su muerte, y (2) que esa imposibilidad de asignar un sujeto a la historia arruine la capacidad de asumirmos como sujetos *ante* la historia, a partir de historias concretas⁴⁹.

Raúl Fonet-Betancourt trata en su escrito “Para una crítica a la crítica del sujeto de los años 60-70s”⁵⁰, la famosa tesis de “la muerte del hombre” no sin encontrar varias objeciones al respecto; pues —se pregunta— qué tipo de sujetos “reconocemos” cuando lanzamos las más fatales conclusiones sobre el ser humano, cuáles son las verdaderas razones que las justifican. Sin duda, se trata, para Fonet-Betancourt, de aquel “yo” trascendental que mencionábamos, alejado del sujeto histórico ellacuriano. Pues para este el sujeto es quien es en su existencia y práctica cotidiana de sujeto; de ahí que no necesite que le digan quién es, pues está de tal modo implicado con la realidad desde una vivencia biológica y social que sabe que existe porque en ella está *siendo* sujeto a través de sus ocupaciones y preocupaciones y, por lo tanto, aunque quiera, no puede alejarse de la materialidad y de la contingencia⁵¹. Desde

43 Ellacuría, I. (1979), p. 422.

44 *Ibidem*, p. 422.

45 Ellacuría, I. (2009), p. 321

46 *Ibidem*, p. 320.

47 Zuchel, L. (2014), p. 9.

48 Zuchel, L. (2014), p. 9.

49 Ellacuría, I. (2009), p. 325.

50 Fonet-Betancourt, R. (2001).

aquí, será interesante revisar dos tesis sobre el sujeto que levantan nuestros autores:

En primer lugar, que la subjetividad supone la libertad y, en segundo lugar, que el sujeto que nos interesa no es el sujeto intimista, reducido a la facultad de pensar, desligado de su corporalidad, de su proceso de socialización, de su mundo y de los otros, esto es, el sujeto egocéntrico y solipsista, sino más bien el que se sabe y ejerce como sujeto, antes del concepto sujeto⁵². Para esto habrá que diferenciar al sujeto de la modernidad y su proceso de subjetividad, con el sujeto vivo concreto. ¿Por qué? Porque no es lo mismo proponer una tesis sobre el reconocimiento entre seres humanos “enfermos” o muertos, que otra entre vivos y capaces⁵³. Estos últimos son sin duda los sujetos de Fernet-Betancourt y de Ellacuría, y tienen la esperanza puesta en ellos. Por lo tanto, que se le haya diagnosticado muerte o enfermedad, en el sentido de “quitarle firmeza” —en la versión etimológica de la palabra enfermedad— al “yo”, no ha sido sino para sembrar desconfianza y construirle como empresario de su propia vida, en la más famosa versión de *emprendimiento* solipsista que caracterizaría nuestros sistemas.

Así pues, el sujeto que les interesa a nuestros autores es el ser humano capaz de escribir su biografía en comunidad y en solidaridad, pese a todas las dificultades de la vida. El sujeto vivo es un sujeto cotidiano, que no lucha por su supervivencia, en palabras de Fernet-Betancourt, “porque está preocupado por su vida como con-vivencia de todos”⁵⁴. Es así como este sujeto es el primer acto de fundación ética, de una ética comunitaria para el reconocimiento⁵⁵.

2.3. El desafío de la interculturalidad

Ya lo hemos dicho, para estos autores es importante subrayar el concepto de praxis histórica como momento fundamental de las dinámicas del reconocimiento. Porque no hay reconocimiento sobre ideas cerradas u ontologizadas, sino sobre sujetos vivos, y sobre comunidades vivas que van escribiendo sus contextos contextualmente, dentro del ejercicio de la praxis⁵⁶. En este sentido, la interculturalidad que será analizada desde la filosofía de Raúl Fernet-Betancourt se vuelve imprescindible, pues si el reconocimiento, como acabamos de decir, es necesario para que estos sujetos y comunidades puedan escribirse con otros, ¿de qué manera esta relación se convierte no en una dinámica de opresión, sino de justicia?

En el mismo texto que hemos estado recorriendo, Fernet-Betancourt nos comenta que hay un mínimo al que los gobiernos neoliberales permiten acceder: la tolerancia. Esta tolerancia se aprecia en formulaciones sobre multiculturalidad, donde se espera que los diversos sujetos puedan coexistir más o menos pacíficamente; pero nos recuerda la hipótesis agustiniana que indicaba que se tolera lo que no se ama; y, por cierto, nos presenta un máximo al que sí podemos volcar la mirada para encaminar nuestras prácticas, a saber: “una humanidad reconciliada en la convivencia intercultural”⁵⁷.

Para pensar la interculturalidad, habrá que entenderla, en primer lugar, como una teoría de la *disposición*⁵⁸. Esto nos esboza por lo menos la idea de una actitud antes de toda experiencia y un principio para enfrentar

51 Fernet-Betancourt, R. (2001), p. 365.

52 Cuestión que no necesita para *estar siendo* conciencia: existencia viviente y conviviente (Sartre, 1936, pp. 21 y ss.).

53 Zuchel, L. (2017), pp. 41-42.

54 Fernet-Betancourt, R. (2001), p. 368.

55 Para poder entender con mayor riqueza el pensamiento de estos autores, sobre la praxis histórica, será necesario revisar los escritos de González (1996) y Mora Galeana (2004), que han profundizado en ese aspecto de la filosofía de Ellacuría. Y desde la filosofía de Fernet-Betancourt, Oviedo (2006).

56 Fernet-Betancourt, R. (2001), p. 368.

57 *Ibidem*, p. 22.

cualquier argumentación. En *Transformación intercultural de la filosofía*, Fonet-Betancourt nos muestra que hablar de disposición es hablar también de interpelación, lo que nos desafía a repensar las ideas a las que acostumbrábamos nuestras lógicas y modos; y, por tanto, que es menester relativizar nuestra propia perspectiva, lo que se logra a través de una “disposición a aceptarlo como aquel ámbito indefinido, más exactamente, indefinible desde mi posición originaria, desde el que se levanta un nuevo horizonte de comprensión u orden del saber”⁵⁹. En definitiva, se trata de una teoría que no se cierra a su tradición, sino que es abierta y autocrítica, en cuanto es capaz de reconocer sus propias discordancias, y fecundarse en esa misma *praxis crítica* de modo que se pueda “transfigurar” lo propio con lo ajeno y lo ajeno con lo propio en vistas a crear un espacio compartido y determinado por la con-vivencia⁶⁰.

Tras esta primera aproximación es que nos queda hallar aquellos ejes vertebradores que nos permitan avanzar por ese proceso respectivo hacia la consolidación de un espacio intercultural. La filósofa Diana de Vallescar nos ofrece tres ejes-principios filosóficos que nos permitirían elaborar una teoría intercultural, que no quede en una “explicación para nosotros”, sino “que ajuste lo extraño o al otro a los conceptos que nos son comprensibles y que en gran parte componen precisamente el campo de lo que, para nosotros, “va de suyo”⁶¹, estos son: el pluralismo y la pluralidad de la filosofía, el diálogo, y la razón contextual⁶².

Con pluralismo y pluralidad de la filosofía se quiere insistir en la necesidad de una filosofía que pueda contribuir a la posibilidad de

abrirla a un espacio multicultural que hoy ya es dato experiencial. Por tanto, se presenta el requerimiento de liberar a la filosofía y dirigirla hacia filosofías contextuales, donde puedan incorporarse nuevas experiencias existenciales como las del inmigrante o el indígena, entre tantas otras; todas ellas “distantes, ajenas, excéntricas, fronterizas y extrañas”⁶³, figuras contemporáneamente ya visibles, sorprendidas; y, por tanto, con un impacto que *pilla* a las teorías, de tal modo que hoy representan un claro conflicto para la sociedad. En esto, coincide Fonet-Betancourt, refiriéndose a la necesidad de eliminar el “dominio exclusivo de los conceptos [y de] abarcar formas históricas-concretas de trato con la vida, desde el comercio hasta el culto”⁶⁴.

Con diálogo, se refiere al eje articulador de las propias certezas, dentro de una dinámica relacional que involucra nuestras convicciones y las que otros tienen sobre nosotros (y viceversa). Desde aquí se entiende la necesidad filosófica de pensar el acceso al otro, de conocerlo y, en última instancia, de preguntarnos por la naturaleza del conocimiento y, por tanto, por nuevas herramientas hermenéuticas⁶⁵. Se trataría —según De Vallescar, y siguiendo a Raymond Panikkar— de una hermenéutica *diaptópica*, que enfatice la importancia y el peso de cada cultura, de los contextos, con todas las características que subyacen en las narraciones de unos y otros. Esta idea viene a presentar el diálogo como un momento del *inter*, en el que se pueden dar de dos modalidades: un diálogo dialógico o un diálogo dialéctico. El diálogo dialógico es el más apto para una interculturalidad, pues se trata de la interacción entre participantes que se interesan por el otro; valoran

58 Fonet-Betancourt, R. (2009).

59 Fonet-Betancourt, R. (2001), p. 41.

60 *Ibidem*, p. 47.

61 *Ibidem*, p. 50.

62 De Vallescar, D. (2001), p. 399.

63 *Ibidem*, p. 401.

64 Fonet-Betancourt, R. (2001), p. 50.

65 De Vallescar, D. (2001), p. 402.

al otro como digno de conocer y, por él, de autocomprenderse.

Es interesante ver que en este tipo de diálogo debe existir una disposición previa a conocer aquellos procesos históricos que le llevaron a cierta autocomprensión; y, entonces, se puede concluir que para que esto ocurra debe existir un lugar “afuera de” donde se forja el pensamiento. De Vallescar cree que eso externo tiene que existir por sobre las cuestiones que comparten las partes. Se trataría de una estructura interna que han de reconocer y respetar. El otro tipo de diálogo, el diálogo dialéctico, pone el foco en los objetos que interesan a los interlocutores y, por lo tanto, que los sumergen racionalmente en una argumentación, en la que se quiere persuadir con los distintos puntos de vista al otro, so pena de caer derrotado. Para explicar este tipo de diálogo, De Vallescar escribe razón con erre mayúscula (Razón), con tal de acentuar que esta es motivo de dictamen entre competencias de los interlocutores, además agrega que “si alguno de los interlocutores no aceptara entrar en este diálogo, solemos atribuirlo, aunque no lo expresemos abiertamente, a su incompetencia para participar en el justo juego de la dialéctica, temor a la derrota, o hasta pensar que es un débil mental”⁶⁶. De ambos diálogos, este segundo es el más común, lo que muestra que precisamente el reconocimiento no es necesariamente conducente de una aproximación racional.

En el tercer eje encontramos la *razón contextual*, donde se viene a explicitar que no hay ideas neutras; que todo lo que se teje sobre un determinado suelo es precisamente fruto de esa determinación del suelo y, entonces, que las preguntas-problemas que orientan nuestro saber surgen de contextos y, por supuesto, las respuestas, las ideas que nos hacen avanzar en conocimiento, también.

Contextos, escrito en plural, dada la crítica a la universalización que subraya la interculturalidad; es decir, una crítica a la universalidad (occidental) universalizada, esto es, “como resultado de una autoproclamación y extensión monocultural”⁶⁷. Pues, en efecto, cuando se habla de globalización, extrañamente se hace referencia al reconocimiento de otros contextos, y aún menos a una pluralidad de razones. Lo más común ha sido históricamente el rechazo de otros tipos de racionalidades o, dicho de otro modo, lo más común ha sido incluir lo “extraño” como opuesto y, por tanto, desde una racionalidad dominante, a los “extraños” como no-rationales⁶⁸. Desde esta constatación, que evidenciaría una cierta crisis de *la razón*, es menester hablar de una trans-racionalidad, en el sentido de una decisión procesual: que está decidiéndose siempre en el mismo proceso. Desde aquí, la filosofía intercultural “asume como premisa básica que el pensamiento siempre se ve condicionado y mediado por tradiciones de pensamiento y de acción. Esto significa la imposibilidad de pensar sin una tradición que medie”⁶⁹.

Así bien, volvemos a lo sugerido al comienzo: la filosofía interculturalidad sería aquella *disposición* a “ensanchar las racionalidades”, esto es, a multiplicar las voces de la razón.

Sabemos que esta cuestión es complicada de anotar en un trabajo filosófico, precisamente porque nos hemos acostumbrado a situar lo que es o no filosofía, o cualquier tipo de pensamiento, bajo unas mismas formas de razón. Así es como hemos determinado una fecha de inicio y lugar para la filosofía (¡hasta una lengua! —se quiso—), y hemos desechado teorías fronterizas. Con esto se está poniendo en juego toda una concepción de verdad, como objeto central en la que ha perseverado el filósofo. Y desde aquí se dificultan los planteamientos, puesto que habrá

66 *Ibidem*. (2001), p. 404.

67 Fernet-Betancourt, R. (1992), p. 406.

68 *Ibidem*, p. 54.

69 *Ibidem*, p. 408.

que reconocer que hay racionalidades por conocer.

Para esto, Fernet-Betancourt propone incentivar encuentros dialógicamente, encuentros donde nos permitamos una traducción; esto es: aprendernos rompiendo nuestros esquemas memorizados, naturalizados, que nunca serán las únicas maneras de comprender la vida y el mundo.

3. A modo de conclusión: desde esos lugares que dan verdad

“Toda esta sangre martirial derramada en El Salvador y en toda América Latina, lejos de mover al desánimo y a la desesperanza, infunde nuevo espíritu de lucha y nueva esperanza en nuestro pueblo. En este sentido, si no somos un ‘nuevo mundo’ ni un ‘nuevo continente’, sí somos, claramente, y de una manera verificable —y no precisamente por la gente de fuera— un continente de esperanza, lo cual es un síntoma sumamente interesante de una futura novedad frente a otros continentes que no tienen esperanza y que lo único que realmente tienen es miedo”⁷⁰.

Como habíamos dicho, no hay interculturalidad sin el movimiento reconstructivo desde las víctimas. Dicho en palabras de Ignacio Ellacuría: no hay esperanza sin el protagonismo activo de las mayorías populares⁷¹. Empero, no se trata en Ellacuría de un otro que interpela la sociedad conforme al rostro que levanta su paso⁷², sino de una situación activa, que vivifica la transformación con su participación comunitaria.

Como se adelantó en la introducción, hoy varias de las propuestas que han logrado instalar modificaciones constitucionales o políticas de desarrollo social, en diferentes países latinoamericanos, han sido producto del

trabajo comunitario de diversos movimientos indígenas. No obstante, una característica que se puede destacar de estos avances, al margen de los resultados, es el carácter conflictivo o disidente de la participación de estos movimientos. Pues, en efecto, así como en otros escenarios podríamos destacar la capacidad de organización, de diálogo, o incluso de negociación —si utilizamos un lenguaje más neoliberal—, en estas disposiciones sociales encontramos sobre todo presión y conflicto, negatividad. Precisamente esa problematización que presiona la realidad determinada es la que mueve en juego de teoría y praxis la realidad hacia otras posibilidades, hacia otros escenarios. Ellacuría sobre esto nos comenta que precisamente esa posibilidad que emerge de las *fuerzas* sociales son las que hacen que se trabaje sobre un contexto más verdadero, pues de esa forma se devela las dificultades experienciales que se quiere superar. Como dice Ignacio Ellacuría: “La historia así entendida no es que sea maestra de la vida, sino que es maestra de la verdad”⁷³.

Pero como se ha introducido en este escrito, sabemos que no es tarea fácil, pues las direcciones esbozadas son más bien disposiciones que decálogos o reglas de actuación, por una parte, y, por otra, porque las cuestiones que aquí interesan son efectivamente conflictivas, y ya de suyo sabemos entonces que no habrá una recepción fácil a la exposición de problemas y evidente crisis. El tipo de diálogo que se ha propuesto no es el más conveniente tampoco, por las mismas razones, y entonces pasa lo que esbozábamos en la introducción: que se aceptan nuevos conceptos y se integran como novedad al manual procedimental de actuaciones permitidas; pero, ya sabemos, vacías de significados. Sobre esto podemos entonces encontrar también procedimientos que cumplen el mismo efecto: neutralizar

70 Ellacuría, I. (1990d), p. 281.

71 *Idem*.

72 Dussel, E. (1977).

73 Flores García, V. (1997), p. 219.

74 Rivera Cusicanqui, S. (2015), p. 58.

las dificultades que conlleva el otro y la otra, distintos. Silvia Rivera Cusicanqui ha expuesto en varios trabajos la forma en que esa neutralización se experimenta en Bolivia de manera eficiente. Se certifica al indígena —dice Rivera Cusicanqui— y entonces se le neutraliza⁷⁴.

En el mismo texto citado sobre violencia e interculturalidad, podemos hallar además una crítica en el tenor que aquí también presentamos: no es posible hablar del indígena, de las relaciones con este, o con el otro y otra en general, sin él ni ella, sin su voz en primera persona. Pero incluso en Bolivia ha pasado a ser una moda la interculturalidad, y entonces arma de doble filo. Dice la autora:

En Bolivia puede verse esta suerte de travestismo de las élites, que parecen recoger de buen grado el desafío de la insurgencia indígena, pero que al cabo de un tiempo acaban expropiando y deformando sus demandas, hasta convertirlas en dispositivos de una nueva ingeniería estatal⁷⁵.

Y esa ingeniería neoliberal, que comenta más adelante, intenta traducirlo sin traducirse a sí misma, dejando de lado lo que proponíamos: esa disposición de apertura que interpela y conflictúa. Sobre esto Rivera Cusicanqui recalca:

Alguna vez les planteé a estos “amigos de los indios” que ya no deberían hablar de los indios, sino con los indios y en su idioma, porque el detalle está en la asimetría lingüística. Si el que se tiene que traducir para hacerse entender es el indígena, entonces nunca va a haber realmente un diálogo entre iguales. También debería el mestizo criollo traducirse al aymara o al *qhichwa* para los

indios, o al menos tendría que existir en los foros públicos un servicio permanente de traducción simultánea⁷⁶.

Pero más grave aún es lo que se dice sobre cierta identidad o ser del indígena. Rivera Cusicanqui destaca en este mismo texto la conveniencia que tiene presentarle bajo esquemas de una etnicidad esencialista. Desde allí arman sus discursos y le visten de una imagen que esperan ellos ni nadie puedan derribar⁷⁷. Sobre esto, Fidel Tubino distingue entre aspectos de una interculturalidad crítica, como la que aquí se propone, y una interculturalidad funcional (o neoliberal), que destaca cierta identidad de grupo que garantiza la estabilidad de la praxis vigente más que la reorganización de sus estructuras⁷⁸. Sobre esto Rivera Cusicanqui insiste en la dificultad que tiene el no considerar al indígena como parte de la modernidad; esto es, como partes de un proyecto que se mueve en muchas direcciones, retroalimentando el pasado con el futuro⁷⁹, y entonces posibilitando y no reprimiendo una praxis de liberación que sea capaz de tejer una realidad cada vez más abierta y más suya. Así lo indicó en su visita a Chile en el coloquio *La cuestión de la ideología*, organizado por la Universidad de Chile el año 2012:

Lo indio es parte de la modernidad, que no es una tradición estancada, estática y petrificada, sino que es una dinámica de interacciones conflictivas contenciosas con poderes coloniales de diversa escala⁸⁰.

Estas dinámicas se mueven entre tiempos históricos que dan esperanza, pues nuestros países no son solo presente y futuro, son también pasado; y desconocer nuestra

75 *Ibidem*, p. 52.

76 *Ibidem*, p. 53.

77 *Ibidem*, pp. 55 y ss.

78 Tubino, F. (2017).

79 Rivera Cusicanqui, S. (2010), p. 55.

80 Rivera Cusicanqui, S. (2012).

81 Samour, H. (2017), p. 37.

82 Rivera Cusicanqui, S. (2010), p. 55.

memoria historia es lo que hace de las realidades lugares de opresión y no de liberación. Pero tampoco son solo pasado, sino también presente y futuro, en el sentido que tiene la praxis histórica de asumir su transformación liberadora de cara a una utopía.

Hay ciertos lugares *que dan verdad*, en el sentido de permitir una reflexión crítica de la historia desde los campos de subordinación, dominación y violencia estructural que caracterizan su pasado y nuestro presente⁸¹. Desde allí, la interculturalidad permitiría abrirse a ciertas “semillas de futuro”, en palabras de Rivera Cusicanqui⁸², que comprometen el presente —*aka pacha*—, brotan del pasado —*qhip nayr uñtasis sarnaqapxani*— y revuelven y renuevan el mundo —*pachakuti*—.

Referencias bibliográficas

- De Vallescar, D. (2001). Coordenadas de la interculturalidad. *Diálogo Filosófico*, 51.
- Dussel, E. (1977). *Filosofía de la liberación*. México, D. F.: Ecol.
- Ellacuría, I. (1974). La idea de estructura en la filosofía de Zubiri. En *Realitas I*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Ellacuría, I. (1976). Introducción crítica a la antropología de Zubiri. En *Realitas II*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Ellacuría, I. (1979). Fundamentación biológica de la ética. *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 369.
- Ellacuría, I. (1981). El objeto de la filosofía. *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 396-397.
- Ellacuría, I. (1985). Función liberadora de la filosofía. *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 435-436.
- Ellacuría, I. (1989a). El mal común (apuntes de clase del curso de derechos humanos que Ellacuría impartió de marzo a junio). Archivo personal de Ignacio Ellacuría, San Salvador, UCA.
- Ellacuría, I. (1989b). El desafío de las mayorías pobres. *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 493-494.
- Ellacuría, I. (1990a). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (1990b). La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares. *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 502.
- Ellacuría, I. (1990c). Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica. En Ellacuría, I. y Sobrino, J. (Comps.). *Mysterium liberationis*, Tomo I. Madrid: Editorial Trotta-Fundación Xavier Zubiri.
- Ellacuría, I. (1990d). Quinto Centenario de América Latina, ¿descubrimiento o encubrimiento? *Revista Latinoamericana de Teología*, 21.
- Ellacuría, I. (1992). Subdesarrollo y derechos humanos. *Revista Latinoamericana de Teología*, 25.
- Ellacuría, I. (1993). Historia de la salvación. *Revista Latinoamericana de Teología*, 28.
- Ellacuría, I. (2009). El sujeto de la historia. En *Cursos universitarios*. San Salvador: UCA Editores.
- Estupiñán, M. L. (2016). *El ABC del neoliberalismo*. Viña del Mar: Communes.

- Flores García, V. (1997). *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*. México, D. F.: Universidad Iberoamericana.
- Fornet-Betancourt, R. (1992). Filosofía latinoamericana: ¿posibilidad o realidad?, *Naturaleza y Gracia*, 2-3.
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Barcelona: Desclée de Brouwer.
- Fornet-Betancourt, R. (2009). Tareas y propuestas de la filosofía intercultural. *Concordia-Reihe Monographien*, 49.
- Fornet-Betancourt, R. (2009). *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*. Barcelona: Anthropos.
- OIT (1989). *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. Recuperado de http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:312314
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2012). *La Cuestión de la Ideología en las Ciencias Sociales*. Seminario organizado por el Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Recuperado de <http://www.facso.uchile.cl/noticias/85824/lo-indio-es-parte-de-la-modernidad-no-es-una-tradicion-estancada>
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad de la Bolivia de hoy. *Revista Telar*, 15.
- Samour, H. (2017). Reflexiones para pensar una filosofía crítica de la historia hoy, *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 748.
- Sartre, J. P. (1936). *L'imagination*. París: Presses Universitaires de France.
- Transparencia Activa del Gobierno de El Salvador. (2007). Asamblea Legislativa ratifica reforma constitucional que garantiza derechos a pueblos originarios. Recuperado de <http://www.transparencia-activa.gob.sv/asamblea-legislativa-ratifica-reforma-constitucional-que-garantiza-derechos-a-pueblos-originarios>
- Tubino, F. (2017). Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. *Red Internacional de Estudios Interculturales*. Recuperado de http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/inter_funcional.pdf
- UNICEF. (2007). Los pueblos indígenas en América Latina. Recuperado de https://www.unicef.org/lac/pueblos_indigenas.pdf
- Van Cott, D. (2000). *The friendly liquidation of the past. The politics of diversity in Latin America*. Pittsburg: University of Pittsburg Press.
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad y educación intercultural. Recuperado de http://www.uchile.cl/documentos/interculturalidad-critica-y-educacionintercultural_110597_0_2405.pdf
- Zizek, S. (1997). Multiculturalism, or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism. *New Left Review*, 225.
- Zubiri, X. (1989). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.
- Zuchel, L. (2014). Ignacio Ellacuría, filósofo cristiano. Reflexión filosófico-teológica sobre la inexorable acción de cargar con la realidad. *Teología y Vida*, 55(4).
- Zuchel, L. (2017). Teología e interculturalidad, un kairós. En Achondo, P. y Álvarez, P.

(Eds). *Si estos callan, las piedras gritarán*
(Lucas 19,40). *Ensayos de teología práctica*
interdisciplinar. Santiago de Chile: LOM.