

Capítulo 12

El diálogo intercultural y el diálogo interfilosófico Sur-Sur: dos propuestas desde América Latina

Andrea Meza Torres¹¹⁵

<https://orcid.org/0000-0002-7005-9767>

Introducción

El presente artículo surgió de una ponencia para el Coloquio de Investigación “Perspectivas de Análisis en Ciencias Sociales, Políticas e Innovación” en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. En esta ponencia, comencé por elaborar algunas reflexiones acerca del interrogante general del panel: ¿qué es cultura? Aquí me gustaría comenzar por mencionar al antropólogo Clifford Geertz, quien definió la cultura como un tejido de significados que cada individuo elabora. En su ya clásico libro *The Interpretation of Cultures* publicado en 1973, Geertz da la siguiente definición:

El concepto cultura que propugno y cuya utilidad procuran demostrar los ensayos que siguen es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido,

^{115*} UNAM. Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, Becaria del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, asesorada por la doctora Guadalupe Valencia García.

considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie. (Geertz, 2000, p. 20).

Esta definición de Geertz, que aborda al fenómeno cultural como texto y a la interpretación como la clave de su comprensión, es a mi parecer incompleta ya que deja fuera la dimensión corporal que da a “la cultura” significados internos (muchas veces indescriptibles) que van más allá de los signos. A diferencia de Geertz, antropólogos como el neozelandés Michael Jackson (1989) han partido desde el cuerpo para la elaboración de etnografías y teorías. En *Paths Toward a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Enquiry*, Jackson posiciona al cuerpo y a la experiencia corporal en el centro de sus etnografías, para explicar la cognición en el espacio en que los individuos comparten experiencias tanto individuales y colectivas, como comunicables. En el capítulo “Knowledge of the Body”, Jackson (1989) escribe:

There is always a risk in anthropology of treating the people we study as objects, mere means of advancing our intellectual goals. There is a similar discursive bias in our customary attitudes to our own bodies: the Cartesian division between subject and object also tends to assimilate the body to the same ontological category as the objects of physical science (Jackson, 1989, p. 119)¹¹⁶.

Esta perspectiva “desde el cuerpo” me parece de suma importancia, ya que es desde el cuerpo que se generan no sólo los tejidos de símbolos sino las experiencias memóricas (tanto individuales como colectivas). Siguiendo a Jackson (1989):

¹¹⁶ Siempre hay un riesgo en la antropología de tratar a los pueblos que estudiamos como objetos, como un medio para alcanzar nuestras metas intelectuales. Asimismo, hay un sesgo discursivo similar en nuestras actitudes hacia nuestros propios cuerpos: la división *cartesiana* entre sujeto y objeto también tiende a asimilar al cuerpo a la misma categoría ontológica que los objetos de las ciencias físicas. (Jackson, 1989, p. 119) (traducción propia).

The mind is not separate from the body, and it is pure superstition to think that one can “straighten oneself out” by some kind of “psychical manipulation without reference to the distortions of sensation and perception which are due to bad bodily sets” (Dewey 1983, p. 27).

Habits cannot be changed at will because we *are* the habits; “in any intelligible sense of the word will, there *are* will” (25). To change a body of habits, physical or cultural, can never be a matter of wishful thinking and trying; it depends on learning and practicing new techniques. In the language of F.M. Alexander, whose work profoundly influenced John Dewey (Jones 1976:94-105), it is a matter of displacing “end-gaining” with new “means- whereby” (Alexander 1931). (Jackson, 1989, p.119)¹¹⁷

Pongo énfasis en este aspecto ya que, desde mi perspectiva, la cultura es justamente esta serie de experiencias corporales, memóricas, de significados y de conocimiento que las sociedades y comunidades comparten. Más allá, creo que se le ha restado importancia tanto a la memoria como al cuerpo en el análisis de los procesos culturales.

En la primera parte de este artículo hago hincapié en el tema del cuerpo y de la memoria como los componentes básicos de la cultura y abordo algunas teorías que explican diferentes formas sociales o colectivas de recordar. En la segunda parte, ligo esto a los temas del conocimiento, el poder y la colonialidad. En la última parte, presento dos propuestas decoloniales que abordan el tema del diálogo intercultural y los diálogos Sur-Sur. La finalidad de este artículo es mostrar modelos de diálogo intercultural

¹¹⁷ La mente no está separada del cuerpo, y es pura superstición el pensar que uno puede “alinearse” por medio de algún tipo de “manipulación física sin referencia a las distorsiones de la sensación y de la percepción que se dan debido a sets corporales erróneos” (Dewey 1983, p. 27).

Los hábitos no pueden ser modificados por medio de la voluntad porque *somos* los hábitos; “en un sentido intelegible de la palabra voluntad, estos *son* voluntad” (25). Cambiar un cuerpo de hábitos, físicos o culturales, no puede tratarse de un asunto de buena voluntad y de querer; ello depende del aprendizaje y de la práctica de nuevas técnicas. En el lenguaje de F.M. Alexander, cuyo trabajo influyó profundamente en John Dewey (Jones 1976:94-105), se trata de un asunto de desplazar la “ganancia-final” con un nuevo “medio- mediante el cual (hacer algo)” (Alexander 1931). (Jackson, 1989, 119) (Mi traducción).

y de conocimiento que proponen una alternativa a modelos y discursos hegemónicos –como el multiculturalismo– en donde no existe un verdadero diálogo entre culturas y memorias. El multiculturalismo es sólo una representación de un proceso social de diálogo que no se lleva a cabo en la realidad. Y es justo el tema del cuerpo, ligado a la memoria, al poder y al conocimiento que nos da la clave para ver los procesos que deben tener lugar para dar paso a un verdadero diálogo intercultural en la actualidad.

Memorias “corporales” y memorias “abstractas”

En este apartado introduciré el tema de las memorias colectivas/corporales como una forma “corpórea” de recordar la sociedad. Más allá, introduciré un modelo opuesto a estas memorias, que sería el de las memorias abstractas o culturales, siguiendo el concepto de Jan Assmann (2007), o canónicas, es decir, aquellas que parten de una conectividad y tendrían un carácter más mental y externo¹¹⁸ que corpóreo. Acto seguido, explicaré la relación de ambos tipos de memoria con el poder.

Se ha afirmado que la característica de las sociedades tradicionales se basa en la transmisión oral de la memoria y la cultura –a diferencia de otro tipo de sociedades llamadas modernas que basan la reproducción cultural en la escritura. La transmisión es muy distinta en ambos casos; en palabras de Sylvia Marcos (2010):

Indigenous religious traditions are mainly oral traditions. Texts, even if they exist, are not at the core of their belief structure. If we try to systematize the religions that are transmitted through oral traditions with the methods used for systematizing religions rooted in textual traditions, we will distort and misinterpret them. Historical and textual methods presuppose a fixed narrative as a basis for analysis. Oral traditions are fluid, flexible and malleable. The subtle shifting and changing of words, metaphors, and meanings easily slip through the “text” cast by historical and textual analysis. New methods are need-

¹¹⁸ Esto debido a los textos u objetos ubicados fuera del cuerpo e independientes de él.

ed to capture a tradition that is in continuous change (Marcos, 2010, p. VIII).¹¹⁹

Sin embargo, no es sólo la oralidad sino la corporeidad de dichas memorias que es crucial para la continuidad de las memorias llamadas tradicionales o indígenas. En otras palabras, el cuerpo y su “performance” (la diaria repetición y afirmación de las costumbres) es crucial para la continuidad de las mismas. De nuevo en palabras de Marcos (2010):

Narratives and stories need to be kept in their integrity because they are the “method” of transmission. [...] As an unwritten code of regulations, tradition is the transmission of beliefs, rules, customs, and rituals by word of mouth, and has nonetheless a regulating power that is often more persuasive than written law and texts. [...] It is especially in religions that depend on oral performance and rituality for their permanence and transmission that women play a prominent role. They preside over rituals, preserve but also re-create traditions (Marcos, 2010, p. ix).¹²⁰

En este párrafo de Marcos aparece el cuerpo como aquello que porta y transmite la memoria a través del ritual. Aunque la autora no realiza explícitamente el tema del cuerpo (más bien la palabra

¹¹⁹ Las tradiciones indígenas religiosas son primordialmente orales. Los textos, incluso cuando existen, no están en la base de su estructura de creencias. Si tratamos de sistematizar las religiones que son transmitidas a través de tradiciones orales con los métodos utilizados para sistematizar religiones basadas en tradiciones textuales, vamos a distorsionarlas y malinterpretarlas. Los métodos históricos y textuales presuponen una narrativa fija como base del análisis. Las tradiciones orales son fluidas, flexibles y maleables. El movimiento sutil y el cambio de palabras, metáforas y significados se resbala fácilmente a través del texto moldeado por el análisis histórico y textual. Se necesitan nuevos métodos para capturar una tradición que se encuentra en cambio continuo. (Marcos, 2010, pág. viii) (Mi traducción).

¹²⁰ Las narrativas y las historias deben ser conservadas en su integridad porque ellas son el “método” de transmisión. [...] Así como un código de regulaciones no escrito, la tradición es la transmisión de las creencias, reglas, costumbres y rituales desde la palabra y tiene, no obstante, un poder regulador que es casi siempre más persuasivo que la ley escrita y los textos [...] Y es especialmente en las religiones que dependen del performance oral y de la ritualidad para su permanencia y transmisión que las mujeres juegan un rol primordial. Ellas presiden los rituales y conservan las tradiciones, pero también las recrean. (Marcos, 2010, pág. ix) (Mi traducción).

y la oralidad), sí menciona el rol prominente de las mujeres en la conservación de las tradiciones culturales como el ritual y las innovaciones de la tradición. En este ejemplo, que muestra al ritual y las “mujeres” como indisociables de los procesos cognitivos y memóricos de una comunidad, el cuerpo y sus diferencias (por ej. en torno al género) adquieren relevancia para todo un proceso de continuidad cultural. Esto es de suma importancia, ya que describe sociedades llamadas “tradicionales” que recuerdan y construyen su continuidad a través del cuerpo, a diferencia de aquellas sociedades llamadas “modernas” que se basan más bien en la escritura para dar coherencia a su cultura y su permanencia a través del tiempo.

Las sociedades llamadas modernas y que basan su memoria principalmente en la escritura, se diferencian de las tradicionales justo en lo que toca al tema del cuerpo. Las sociedades modernas han adquirido un carácter “abstracto” que denota una independencia de los procesos memóricos con respecto al cuerpo. Aquí el cuerpo ya no es aquello que reproduce y da continuidad a una cultura; más bien son la escritura, los archivos y los contextos abstractos (que ordenan objetos concretos) lo que da continuidad a una “cultura” independientemente de la enfermedad, muerte o desaparición del (o de los) cuerpo(s). Esto es lo que describe el arqueólogo alemán Jan Assmann en su libro *La memoria cultural*¹²¹. Y, aunque Assmann (2007) enfatiza en el fenómeno de la escritura, yo recalco que no sólo se trata de analizar el “medio” de transmisión, sino también la pérdida de corporeidad cotidiana, ya que esto le daría una característica propia a este tipo de memoria colectiva en donde lo mental se antepone a lo corporal. A diferencia de grupos sociales que “viven” acontecimientos y los recuerdan justamente porque los vivieron en grupo o comunidad¹²², los miembros de una sociedad abstracta o moderna ya no necesitan “vivir” para recordar.

¹²¹ Mi traducción. El título original de la obra de Assmann (2007) es: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München. Verlag C.H. Beck.

¹²² Esto también lo explica Paul Connerton en su libro *How Societies Remember* (1989).

Ya en 1925, el sociólogo francés Maurice Halbwachs (1991) había abordado el tema de la memoria colectiva como fenómeno social¹²³. Sin embargo, Halbwachs dejó abierta el interrogante sobre la transformación de esta “memoria vivida” (particular) en “memoria no vivida” (abstracta, adquirida) a través de procesos en donde no sólo la abstracción, sino el poder, juegan un rol esencial. Mientras una memoria colectiva sufre transformaciones – si no es que desaparece con la muerte de sus miembros o integrantes– una memoria abstracta u objetivada, basada en la escritura y en sistemas de almacenamiento de objetos, puede transmitirse de generación en generación pese a la muerte de aquellos que la vivieron o conformaron. La abstracción es entonces el proceso a través del cual se trasciende al fenómeno natural de la muerte para la perpetuación del recuerdo. Aquí es importante ver las dimensiones política y de poder que acompañan a este proceso.

Al visibilizarse ambos tipos de memorias y el rol que el cuerpo juega en cada una de ellas, es importante hablar sobre el poder, ya que aquí aparecen asimetrías importantes: mientras las memorias corporales no están diseñadas para permanecer en el tiempo y, por ende, no acumulan poder en una línea “temporal”, las memorias abstractas sí están diseñadas no sólo para permanecer en el tiempo, sino para ser expandidas sobre vastos territorios y permitir así la gobernabilidad de un gran número de individuos. Un ejemplo de esto es el nacionalismo, fenómeno que –siguiendo las tesis de Anderson de su libro *Comunidades Imaginadas* (1983) – podemos analizar como un tipo de memoria que se encuentra investida de un enorme poder y cuyo alcance es visible más allá de lo vivido o experimentado por las personas.

Siguiendo a Anderson (1983), las y los miembros de una nación se identifican con personas que no se conocen cara a cara. Pero, más allá, me gustaría agregar que las y los miembros de una nación internalizan como suyos eventos históricos (nacionales) que nunca vivieron; son capaces de sentir una hermandad por personas que nunca conocieron (personajes históricos) o nunca conocerán (sus contemporáneos, conacionales); pero, además,

¹²³ En su libro titulado *Les cadres sociaux de la mémoire* (título original).

pueden llegar a sentir nostalgia por aquello que no vivieron o anhelar proyectos de vida inalcanzables o que nunca lograrán realizar. Todo esto de forma colectiva, ya que una cultura nacional se basa en la creación de costumbres que hacen referencia a una memoria e identidad homogéneas. En este sentido, el trabajo de Anderson es crucial para explicar el fenómeno de la memoria colectiva y su relación con el poder. Esto, aunado a las tesis de Assmann, muestra cómo este proceso de perpetuación de la memoria nacional está fuertemente relacionado con la escritura pero no sólo a ella, sino también a los archivos y museos en los que se almacenan y consultan los documentos escritos y, más allá, a una cierta selección o “canon” que da un lugar casi sagrado a aquellos textos u obras (pero también pueden ser objetos) que serán percibidos como la base de las culturas abstractas.

Sin embargo, cabe aclarar que no todas las memorias abstractas son nacionales. Hay memorias basadas en “lo religioso”, en donde el texto (o los textos) y los objetos sacros, así como los lugares en donde se llevan a cabo los rituales, son la base de la memoria. En la historia hay ejemplos de complicidad entre religiones establecidas y el poder político, lo que ha llevado a interpretar los textos sagrados y organizar los rituales en formas que rebasan lo religioso para cumplir con fines políticos. Un ejemplo de esto es el Concilio de Trento en 1560, hecho que marca la modernización de la Iglesia Medieval y el surgimiento de la Iglesia Católica (Dussel, 2016)¹²⁴. Siguiendo las argumentaciones de Dussel, el Concilio de Trento marca la racionalización de la iglesia, en donde esta adopta un currículum y se crea un canon; a partir de ahí es que algunos libros pasan a ser sagrados mientras otros quedan fuera.

Asimismo, hay memorias “imperiales / coloniales”, en donde el racismo y sus clasificaciones han creado la identidad de los sujetos imperiales y determinado la violencia que éstos ejercerán sobre

¹²⁴ Tomo esta información de mis apuntes de la clase de Enrique Dussel sobre “Dialéctica de la Modernidad” que Dussel impartió en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en la Ciudad de México, durante el semestre de agosto-diciembre de 2016.

los sujetos colonizados¹²⁵. La relación entre memorias abstractas coloniales e intereses políticos imperiales ha sido tan estrecha, que el racismo ha sido incorporado a la vida cotidiana al grado de formar parte de las relaciones de poder entre las personas. Pero el racismo también forma parte de la generación de conocimiento y de concepciones sobre los seres humanos y sus derechos. Esto se ha articulado como la colonialidad del “poder” (Quijano, 2007), del “saber” (Grosfoguel, 2010) y del “ser” (Maldonado-Torres, 2007).

Memoria y conocimiento / memoria y colonialidad

En el apartado anterior argumenté que las memorias abstractas tienen una relación con el poder y la política y que es importante resaltar este hecho para diferenciarlas de las memorias tradicionales, las cuales se basan en la cotidianeidad corporal y el ritual para la transmisión memórica. Mientras en las culturas llamadas tradicionales (colonizadas) la capacidad de transmisión memórica se concentra en el cuerpo y en el ritual, en las culturas modernas la transmisión se basa en la abstracción; y es esta abstracción y su vinculación con el poder la base de su pretensión de superioridad con respecto a memorias “otras” y su capacidad de expansión. Esta es una diferencia cualitativa imprescindible para tratar cuestiones de poder y para poder pensar las desigualdades entre grupos sociales. Es decir, que las formaciones memóricas corporales y abstractas nunca deben ponerse en un mismo plano, ya que esto significaría ignorar las relaciones poder. A continuación abordaré esto desde la perspectiva de la historia colonial.

Me parece importante abordar el tema de la memoria como herramienta del colonialismo. Los imperios coloniales se han expandido a través de la apropiación y dominación de territorios, del genocidio, así como de la inserción de pobladores (“settler colonialism”), pero también a través de la expansión de formas de “saber” que

¹²⁵ Esto es visible tanto en los documentos sobre las leyes que rigen a los sujetos imperiales y coloniales como en los currículos escolares tanto de los imperios (por ej. Francia y el Reino Unido) como en las colonias (por ej. Argelia e India); asimismo, esto es visible, incluso, en las naciones independizadas; por ejemplo, en los currículos escolares nacionales de países como México o Turquía puede apreciarse una colonialidad del saber en torno al canon (histórico y literario) - pese a ser nacionales.

primero fueron religiosas y posteriormente tomaron la forma del conocimiento científico, secularizado. Esto es lo que se ha denominado la “colonialidad del saber” (Grosfoguel, 2010). Sin embargo, me parece importante mencionar que el saber no funciona sin el aspecto memórico; es decir, que el saber puede colonizar mientras el colonizador se identifique con este saber y también cuando el colonizado se “recuerde” a través de él: mientras ambos (colonizadores y colonizados) lo incorporen a sus vidas y cobre, entonces, significados tanto subjetivos como colectivos. El saber colonizador toma fuerza en las y los colonizados en tanto éstos lo asuman como parte de su identidad aún cuando sus vidas (en términos reales) nada tengan que ver con los saberes generados en los imperios. Se trata de un proceso simultáneo de imposición y exterminio de memorias “otras”, lo cual está ligado a la permanencia de algunas formas de conocimiento y a la desaparición de otras.

Aquí vuelvo al trabajo de Anderson (1983) (que mencioné en el apartado anterior), ya que el autor habla de la imaginación de una realidad que no necesariamente coincide con la vida real de los sujetos. Sin embargo, en este apartado quisiera localizar este argumento no en las naciones sino en los imperios coloniales. Siguiendo a Dussel (1994) y otros autores decoloniales, la modernidad y la colonialidad son dos caras de un mismo proceso que comenzó en 1492 con el encubrimiento del llamado “Nuevo Mundo”¹²⁶. La modernidad de los imperios coloniales se desarrolló simultáneamente a procesos de colonización. Durante estos procesos, la memoria oficial de los imperios pasó por un proceso de abstracción a través del cual se expandió hacia las respectivas colonias y se impuso a los sujetos coloniales. Con esto, los colonizados se recordaban como parte del imperio colonizador aunque sus vidas no coincidieran con los habitantes de las metrópolis imperiales, ya que las memorias ligadas a la dominación colonial “ganaban terreno” al momento de la muerte de las memorias tradicionales / corporales. Por otra parte, quienes recordaran la cultura local en las colonias (y se recordaran a sí mismos y a sus comunidades), lo hacían de forma corpórea,

¹²⁶ A la “conquista de América” Dussel (1994) la llama el “encubrimiento del Otro”.

concreta y en un espacio limitado - a partir de la experiencia y la participación directa en rituales religiosos / espirituales, danzas, etc. y no desde las ideas o saberes abstractos. Esto muestra una clara asimetría entre ambos tipos de memorias.

Después de las descolonizaciones¹²⁷ siguió una etapa de formación de naciones en la que se erradicaron las administraciones coloniales mas no las relaciones de poder coloniales –lo que Quijano llama la “colonialidad de poder” (Quijano, 2007). A partir de esto, las naciones del sur global –pese a una fase fructífera de recuperación de tradiciones – se sumaron a un proceso de continuación colonial llamado globalización. Durante este proceso, en donde los Estados Unidos tomaron la batuta de la economía mundial desde principios del siglo XX (dejando detrás a los poderes europeos), la colonialidad se da de una forma menos explícita pero no menos potente. La globalización, que es celebrada como un proceso de unificación, es en realidad otro proceso de colonización a través del cual las identidades de personas alrededor del globo comienzan a parecerse porque sus saberes y sus formas de recordarse son casi idénticas (ya que tienen un mismo referente). Aquí, el proceso de abstracción de las memorias coloniales da un nuevo giro y es así como una cultura única de la modernidad / colonialidad (en su vertiente anglosajona) se expande por el globo en una nueva ola de erradicación de las culturas y memorias “otras”. La imposición masiva de esta cultura global crea una nueva etapa de colonialidad y alienación en sociedades del sur global.

Para resumir, desde 1492 se ha impuesto una cultura de la modernidad / colonialidad a través de la unificación de saberes y formas de recordar¹²⁸. Primero a través de la manipulación del discurso religioso (imperios español y portugués), después de formas más seculares pero también religiosas y científicas (im-

¹²⁷ Periodo que comienza con la Revolución de Haití en 1804 y que sigue hasta la década de los sesenta del siglo XX, con la independencia de Argelia, países de los continentes africano y asiático y de Oriente Medio.

¹²⁸ Y esto fue a través de los genocidios, la conversión religiosa y el trabajo forzado como los medios de exterminio real de sociedades “otras” y de sus conocimientos, así como de la posibilidad de mantener viva una memoria o una cultura como memoria.

perios holandés, francés y británico) y finalmente a través de la economía de mercado (Estados Unidos). Este proceso ha ido de la mano, por un lado, con la erradicación de culturas, saberes y formas de recordar de los pueblos colonizados; por otro, con el fortalecimiento de la memoria imperial abstracta a través de la creación de medios mnemónicos como lo son el archivo, el museo, las universidades o las nuevas tecnologías para reforzar los saberes y memorias imperiales¹²⁹.

Pongo esto en la mesa de debate, ya que hoy en día existen diversos proyectos de diálogos entre culturas, multiculturalismos (anglosajones) y diálogos interculturales y/o interreligiosos. Desde mi perspectiva, la mayoría de estos diálogos son intentos fallidos porque no toman en cuenta la historia colonial, la colonialidad del poder y del saber y las desigualdades en torno a la cohesión cultural de las sociedades o comunidades¹³⁰. Muchos de ellos proponen que existe una igualdad entre las culturas y que éstas solo tienen que dialogar, ignorando así la dimensión de poder colonial que ha generado que los términos de los diálogos sean desiguales desde la conceptualización e inicio de los mismos. La mayoría de estas propuestas parte de la ilusión de que el diálogo se puede llevar a cabo. Si la memoria y el saber son parte medular de cada cultura existente, una propuesta de diálogo debe partir de la fragilidad real de las memorias basadas en el cuerpo y el ritual, así como recono-

¹²⁹ Las memorias abstractas son de más fácil acceso que los saberes que requieren de espacio, tiempo y paciencia. En las urbes del mundo contemporáneo es más fácil acceder a un archivo o ir a un museo que tomar parte en un ritual; y es más fácil tomar un curso en línea que asistir la universidad. Aquí se ve claramente cómo la memoria abstracta se beneficia del desapego real del cuerpo y del espacio

¹³⁰ En “Comunidad: la dialéctica del espacio”, Pablo González Casanova (2000) critica que “las distintas corrientes de las ciencias sociales, no siempre hacen explícitos los límites de sus generalizaciones sobre la sociedad o las clases. Hay un sobreentendido de que lo que ocurre en Inglaterra o Francia ocurre en la sociedad en general. El eurocentrismo es un hábito subconsciente de pensar y definir lo particular de Occidente como aplicable al mundo entero”. (pág. 5). Aunque González Casanova parte desde una reflexión del término “comunidad”, los argumentos en su texto coinciden con las reflexiones presentadas aquí, en cuanto al tema del eurocentrismo y el saber. La forma en la que el poder del eurocentrismo afecta formas de recordar es clave para la reproducción de memorias eurocéntricas en comunidades del sur global.

cer la fuerza colonial de las memorias basadas en abstracciones y medios – como el archivo, el museo, las bibliotecas y las nuevas tecnologías. Sólo así se podría construir un espacio en el que pudieran establecerse los términos para un posible diálogo.

Por ello, propongo las siguientes interrogantes: ¿Cómo se pretende abrir un diálogo intercultural ante la desigualdad de los actores sociales? Es decir, ¿cómo pensar un diálogo entre culturas cuando existe una monocultura dominante de la globalización – y cuando una gran parte de la población mundial recuerda una cultura única (y sólo minorías recuerdan culturas “otras”)? Para tratar de responder a estas preguntas expondré, en el siguiente apartado, dos propuestas que me parecen clave para este debate. Primero, la de Catherine Walsh en torno al diálogo intercultural; segundo, la de Enrique Dussel en torno a un diálogo interfilosófico Sur-Sur.

El diálogo intercultural de Catherine Walsh y el diálogo inter-filosófico Sur-Sur de Enrique Dussel

For Marcela Machaca, a native Andean woman from the community of Quispillacta in the high Andes and an agronomist (one who studies soil management, land cultivation, and crop production), the festival of Yarqa Aspiy in her community is carried out together with the water and the other beings of the other-than-human world. For her and others in her community water is not a “natural resource”; it is alive, a being that sings and speaks, a being whose birthday is celebrated. Water is one of many beings in her world. Although university instruction taught her to identify water as a natural resource, she refused this knowledge (Apffel-Marglin, 2010, p. 21).¹³¹

¹³¹ Para Marcela Machaca, una mujer nativa de los Andes de la comunidad de Quispillacta en los Andes Altos y agrónoma (quien estudia el manejo del suelo, el cultivo de la tierra y la producción agrícola), el festival de Yarqa Aspiy en su comunidad es llevado a cabo con el agua y con los otros seres del mundo “otro-más que humano”. Para ella, así como para otros en su comunidad, el agua no es un “recurso natural”; el agua está viva, es un ser que canta y habla, un ser cuyo cumpleaños se celebra. El agua es uno de muchos seres en su mundo. A pesar de que la educación universitaria la enseñó a identificar el agua como un recurso natural, ella rechazó este conocimiento (Apffel-Marglin, 2010, p. 21). (Mi traducción).

Las posiciones que presentaré brevemente a continuación tienen que ver con el conocimiento y, por ende, con la memoria y la cultura. La primera propuesta, de Catherine Walsh, trata de una interculturalidad crítica y una pedagogía decolonial. La segunda propuesta, de Enrique Dussel, habla de un diálogo científico-filosófico desde donde se podría producir un conocimiento e intercambio de saberes que sea independiente de la colonialidad del saber eurocéntrica. Ambos autores critican el multiculturalismo (anglosajón) y también los diálogos interculturales o interreligiosos que no toman en cuenta la colonialidad del saber. A esto, yo agregaría que los diálogos hegemónicos también ignoran (consiente o inconscientemente) el hecho de que muchos actores señalados como “diferentes” son portadores no sólo de saberes coloniales, sino que también se recuerdan y entienden a sí mismos como occidentales, con lo que se reproduce un fenómeno al que me gustaría llamar la “colonialidad de la memoria”. Es sólo en la medida en que se recuerden diferentes espacios y saberes (culturas, prácticas y rituales) que se puede gestar un diálogo intercultural¹³². Desde mi perspectiva, tanto Walsh como Dussel ofrecen aportes decoloniales que apuntan hacia esta vía.

En su texto “Interculturalidad crítica y educación intercultural” (2010), Catherine Walsh critica la moda del diálogo intercultural que aparece en los años 90, así como la forma institucional en la que se ha practicado tanto en Estados-Nación (por ej. en América Latina) como en la escena transnacional. Walsh reconoce que la institucionalización del diálogo intercultural se dio gracias a las luchas de pueblos indígenas; sin embargo, critica la cooptación del contenido de dichos movimientos por parte de los Estados-Nación. El resultado de esto han sido políticas de integración de las diferencias (y de las “otredades”) en lugar de una transformación social que sería el resultado de un diálogo intercultural crítico.

Walsh (2010) argumenta a favor de una interculturalidad crítica, ya que esta transformaría la producción de conocimiento al no subsumir las diferencias bajo un orden occidental con la inten-

¹³² Esto en vez de una puesta en escena de un espacio de discusión entre saberes “mismos” - pero disfrazados de “otros”.

ción de adaptarlas a la sociedad de mercado neoliberal - como es también el caso del multiculturalismo que se practica en países del norte global. Más allá, la autora articula a la interculturalidad crítica dentro del marco de la pedagogía:

[...] la interculturalidad crítica debe ser entendida como una herramienta pedagógica, la que pone en cuestionamiento continuo la racialización, subalternización e inferiorización y sus patrones de poder, visibiliza maneras distintas de ser, vivir y saber, y busca el desarrollo y creación de comprensiones y condiciones que no sólo articulan y hacen dialogar las diferencias en un marco de legitimidad, dignidad, igualdad, equidad y respeto, sino que también -y a la vez- alientan la creación de modos “otros” de pensar, ser, estar, aprender, enseñar, soñar y vivir que cruzan fronteras. La interculturalidad crítica y la de-colonialidad, en este sentido, son proyectos, procesos y luchas -políticas, sociales, epistémicas y éticas- que se entretajan conceptual y pedagógicamente, alentando una fuerza, iniciativa y agencia ético-moral que hacen cuestionar, trastornar, sacudir, rearmar y construir. Esta fuerza, iniciativa, agencia y sus prácticas sientan las bases de lo que yo llamo *pedagogía decolonial*. (Walsh, 2010, p. 93).

Esta pedagogía me parece de especial importancia, ya que atiende justamente el problema medular de la memoria, es decir, concientiza a los individuos acerca del racismo en sus dimensiones económicas, políticas y epistémicas. Forma individuos que saben y recuerdan su posicionalidad en el sistema-mundo. Así, esta pedagogía se dirige hacia la visibilización y valoración de los saberes y memorias subalternizadas. El proceso descrito por Walsh es de largo plazo y esencial para crear aquel espacio de diálogo en donde las culturas subalternizadas no sólo participen, sino en donde puedan expresar sus propuestas de forma que éstas sean escuchadas y con ello sean también parte activa del espacio de diálogo.

Partiendo de este proceso y en un contexto ideal de visibilización de las culturas, memorias y saberes subalternizados y “otros”, habría todavía trabajo por hacer para generar un espacio de diálogo intercultural. Walsh (2005) argumenta que cada cosmología cultural debe ser respetada en su totalidad, para así crear un

diálogo en donde diversas culturas puedan negociar entre ellas desde una perspectiva de igualdad. Esto permitiría que las decisiones resultantes de estos diálogos sean de beneficio para los actores implicados. Walsh (2005) afirma que:

La interculturalidad [...] se refiere a complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales de múltiple vía. Busca desarrollar una interrelación equitativa *entre* pueblos, personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes; una interacción que parte del conflicto inherente en las asimetrías sociales, económicas, políticas y del poder. No se trata simplemente de reconocer, descubrir o tolerar al otro o a la diferencia en sí. Tampoco se trata de volver esenciales indentidades o entenderlas como adscripciones étnicas inamovibles. Se trata, en cambio, de impulsar activamente procesos de intercambio que permitan construir espacios de encuentro entre seres y saberes, sentidos y prácticas distintas (Walsh, 2005, p. 45).

Se puede resumir la propuesta de Walsh como: primero, un proceso de empoderamiento a través de la visibilización de las culturas, memorias y saberes “otros”; segundo, la apertura de un espacio de diálogo en donde cada cultura tenga igual valor y el proceso de diálogo (de participación) sea equitativo. Este espacio de diálogo cuestionaría de raíz la hegemonía de la memoria abstracta, colonial / moderna / global y daría valor y espacio a otro tipo de memorias “corporales”.

La segunda propuesta que presento en este sentido es la del filósofo Enrique Dussel¹³³. En su obra, Dussel ha elaborado una fuerte crítica al eurocentrismo como un saber particular (proveniente de Europa) que se ha proclamado “universal” (válido para el mundo entero). Dussel no niega el carácter universal (porque humano) del conocimiento filosófico de cualquier región; sin embargo, critica que el conocimiento eurocéntrico (producido en Europa) niegue la validez de formas de conocimiento “otras” (todo lo que no sea su propio ego) y proclame una superioridad con respecto a todo

¹³³ La obra de Dussel es muy vasta y aquí sólo trato un aspecto que me parece relevante para este artículo, siendo que en toda su obra Dussel ofrece propuestas en este sentido. Para fines prácticos, sólo mencionaré el “diálogo inter-filosófico Sur-Sur” y mencionaré su concepto de “transmodernidad”.

lo que sea externo a él, pretendiendo así explicar fenómenos de culturas “otras” en su totalidad. Su argumento más fuerte es que el conocimiento eurocéntrico es incapaz de entrar en un diálogo justamente por su carácter colonizador, egocéntrico y exterminador. Este argumento es relevante para lo planteado en el segundo apartado de este artículo sobre la colonialidad de la memoria, pues el eurocentrismo implica prácticas cotidianas que tienen una repercusión directa en la forma en la que los sujetos imperiales y coloniales se recuerdan a sí mismos y a sus respectivas culturas.

Por ello, Dussel propone un cambio en las prácticas y argumenta que los filósofos del sur global deben dejar de imitar a los filósofos eurocéntricos. La creación del diálogo Sur-Sur exige un cambio de hábitos y, por consecuencia, de formas de recordarnos:

En 1637, en el *Discurso del método*, se tiene el manifiesto de la filosofía moderna europea que pasa por ser la filosofía universal de los últimos cuatro siglos. Superar esta visión eurocéntrica es exactamente el primer objetivo de un diálogo entre los filósofos del Sur, de las regiones poscoloniales (que seguimos siendo coloniales epistemológica y filosóficamente en la gran mayoría de nuestros claustros filosófico-académicos de las universidades del Sur). Somos en gran parte *comentadores* de esa filosofía moderna europea, y no *pensadores* de nuestra realidad negada, y no-pensada por esa filosofía con pretensión de universalidad (Dussel 2010, p. 90).

Partiendo de esto, un segundo paso sería la puesta en marcha de un diálogo inter-filosófico Sur-Sur, en donde filosofías provenientes de zonas periféricas o de países del sur global puedan entrar en diálogo sin tener que pasar por el “filtro” del eurocentrismo (Dussel, 2015). Un diálogo Sur-Sur sería fructífero para pensar y escribir sobre una historia colonial (comparada), para valorar tradiciones de pensamiento filosófico y para establecer un intercambio de conocimientos que favorezca a los países del sur global –es decir, cuyas reflexiones no sean cooptadas y/o dirigidas por o desde el norte global eurocéntrico sino que se elaboren pensando en mejorar las condiciones de vida de los países del sur (la mayoría excolonias). Aquí, el enfoque Sur-Sur

tendería a propiciar un balance en la historia de los diálogos en donde el norte global (eurocéntrico) ha tenido la mayor representación y peso. La argumentación de Dussel no aboga por la exclusión del pensamiento europeo, sino que propone valorar formas de pensamiento “otras” y, para ello, propone un espacio libre de colonialidad para la valoración y el desarrollo de éstas filosofías:

El diálogo intercultural que se viene cultivando desde el comienzo del siglo XXI, como una prioridad cultural y política, debe fundarse epistemológica u ontológicamente en un diálogo inter-filosófico mundial. Sin embargo, habiendo una desproporción en el ejercicio del poder (cultural, político, económico, militar, racial, de géneros) por parte del Norte [...] sobre el Sur [...], se hace necesario primeramente que las comunidades poscoloniales establezcan entre ellas dicho diálogo inter-filosófico (Dussel 2010, p. 81).

Partiendo de este espacio, los pasos siguientes serían desarrollar interrogantes pertinentes a los países del Sur y reconstruir las filosofías del Sur a través de una valoración de las tradiciones míticas en “movimiento inverso al pretendido secularismo moderno europeo” (Dussel 2010, p. 93)¹³⁴.

Conclusión

Desde una perspectiva que toma en cuenta el valor del cuerpo en la construcción de las memorias colectivas, es importante –primero– elaborar una crítica de la imposición de memorias eurocéntricas a nivel global; segundo, repensar las memorias colectivas y sus posibilidades de entrar en diálogos interculturales cuyo eje no sea el eurocentrismo. La propuesta del diálogo Sur-Sur de Dussel me parece importante porque propone conectar a América Latina con el mundo Islámico, Asia y África (por poner algunos ejemplos) para crear interacciones que no necesariamente pasen por el “filtro” (y juicio) de la modernidad occidentalocéntrica. Esto tendría un gran impacto en la forma

¹³⁴ Este punto también ha sido extensamente trabajado por el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, en *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social* (2015).

de recordarnos y de proponer proyectos de descolonización para generaciones futuras.

Es importante tomar en cuenta las convergencias en las argumentaciones de Walsh y Dussel en cuanto a la puesta en práctica del diálogo intercultural, ya que se proponen nuevos espacios epistémicos. Esto me parece claro en el siguiente párrafo de Dussel, en donde describe el espacio de diálogo intercultural como una *transmodernidad*, o un nuevo espacio que se abre ante el agotamiento de la modernidad:

[...] en esa *transmodernidad* la humanidad no se internará en la *universalidad unívoca* de una sola cultura –que se impondrá a todas las demás extinguiéndolas–, una universalidad fruto de un proceso de identidad excluyente, sino que será un *pluriverso* donde cada cultura dialogará con las otras desde la “ semejanza ” común, recreando continuamente su propia “ distinción ” analógica, vertiéndose en un espacio dialógico, mutuamente creativo (Dussel, 2010, p. 100).

Dussel describe un proceso de valorización de culturas “ otras ” y la apertura de un diálogo interfilosófico que trascenderá la modernidad. Es en este espacio que se podrán generar formas nuevas de conocimiento que no estén condicionadas por los saberes eurocéntricos, lo que significaría el comienzo de un diálogo. Mientras que la propuesta de Walsh está en el contexto de la pedagogía, la de Dussel se encuentra en el plano del quehacer filosófico-científico. Ambas propuestas parten, sin embargo, de una descolonización del saber que yo veo congruente con una descolonización de las memorias colectivas, lo que significa una transición de memorias abstractas (colonizadoras) hacia una visibilización de las memorias concretas, ligadas al cuerpo. Sin embargo, un espacio de diálogo intercultural, tal y como lo proponen Walsh y Dussel, también abriría la posibilidad de generar un nuevo tipo de memorias abstractas que perduren en el tiempo que, siendo universales (en el sentido humano), no sean coloniales, egocéntricas o exterminadoras y –lo más importante– no exijan o impongan una separación total entre la mente y el cuerpo o un dualismo de la experiencia.

Referencias bibliográficas

- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London. New York: Verso.
- Apffel-Marglin. (2010). Feminine Rituality and the Spirit of the Water in Peru. En S. Marcos (Ed.), *Women and Indigenous Religions* (págs. 21–42). Santa Barbara, Denver, Oxford: Praeger.
- Assmann, J. (2007). *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Verlag C.H. Beck.
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge University Press.
- Dussel, E. (1994). 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Bolivia: Plural Ediciones.
- Dussel, E. (2015). Agenda para un diálogo inter-filosófico Sur-Sur. En *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad* (págs. 81-101). México, D.F.: Akal.
- Dussel, E. (agosto-diciembre de 2016). Clase sobre la “Dialéctica de la Modernidad”. México, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.
- Geertz, C. (2000). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- González Casanova, P. (2000). Comunidad: la dialéctica del espacio. En *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. México: Instituto de Investigaciones Sociales. UNAM.
- Grosfoguel, R. (2010). Epistemic Islamophobia and Colonial Social Sciences. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, VII(2), 29-38.

Halbwachs, M. (1991). *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Sinzheim: Suhrkamp.

Jackson, M. (1989). *Paths Toward a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Enquiry*. Indiana University Press.

Maldonado-Torres, N. (2007). On the Coloniality of Being. *Cultural Studies*, 21(2), 240 – 270.

Marcos, S. (. (2010). *Women and Indigenous Religions*. S.B., California; Denver, Colorado; Oxford, England: Praeger.

Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En C. Gómez, & Grosfoguel (Edits.), *Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 93-126). Bogotá: Biblioteca Universitaria. Ciencias Sociales y Humanidades. Siglo del Hombre Editores.

Sousa Santos, B. (2015). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. CLACSO Colecciones. Siglo XXI Editores. Buenos Aires.

Walsh, C. (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y pensamiento*, 24, enero - junio 2005(46), 39 – 50.

Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En J. Viaña, L. Tapia, & C. Walsh (Edits.), *Construyendo Interculturalidad Crítica* (págs. 75–96). La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.