



Comunidad ecológica-política de América Latina y el Caribe: una identidad proyecto para la globalidad

Recensión de filosofía intercultural

Efrén Danilo Ariza Ruiz

Fundación Universitaria del Área Andina, Bogotá, Colombia. Economista Universidad Nacional de Colombia, Magíster en Sociología Universidad Nacional de Colombia, Magister en Filosofía Latinoamericana Universidad Santo Tomas, Doctorando en filosofía Universidad Santo Tomas. Grupos de investigación Gestar y Quipus. Comentarios a: efenariza@hotmail.com y eariza10@areandina.edu.co

Mario Humberto Ruiz Sarmiento

Universidad Santo Tomas, Bogotá, Colombia. Sociólogo Universidad Nacional, abogado Universidad Libre, estudios de economía Universidad de los Andes, Magíster en Teoría y Política Económica Universidad Nacional de Colombia, estudios de filosofía y Magíster en Filosofía Pontificia Universidad Javeriana, PhD (c) en Filosofía, Universidad Santo Tomas Profesional especializado Secretaría Distrital de Planeación de Bogotá. Comentarios a: marsa_960@hotmail.com

Resumen. Esta recensión persigue identificar el Paso de “la identidad como mismidad a la identidad como diversidad en los tiempos actuales, en la búsqueda de consolidar una comunidad ecológica-política de América Latina y el Caribe (ALC) que sería la forma de aparecer una identidad proyecto de vida para la globalidad. Se defiende aquí la necesidad de que los ciudadanos de ALC nos organicemos como una comunidad de sentimientos comunes con el designio de adquirir la capacidad para acceder al poder social tradicional (político, económico e ideológico-cultural y de la industria de la comunicación) y con éste a nuestra disposición impulsar y lograr efectivamente edificar una comunidad política ecológica y que la filosofía intercultural puede brindar las condiciones de posibilidad de establecer un polílogo abierto en condiciones materiales y teóricas de igualdad entre las tradiciones culturales que existen en nuestra América que permita construir la comunidad propuesta con el poder popular suficiente para dominar y someter la actividad depredadora, iniciada desde 1492, y actualizada en las empresas multinacionales extractivas de nuestros recursos naturales y responsables del deterioro ambiental, apoyadas por las élites de los Estados patrimonialistas arbitrarios y autoritarios, siendo, algunos, miembros de la CELAC.

Palabras clave: Identidad Proyecto, Filosofía intercultural, Globalización, Comunidad Política y Ecológica.

Abstract. This recension seeks to identify Pass “identity as sameness of identity and diversity in modern times, seeking to consolidate an eco-political community in Latin America and the Caribbean (LAC) that would appear in the form of an identity project of life for the whole. Defended here the need for LAC citizens organize ourselves as a community of shared feelings with the intention of acquiring the ability to access social traditional (political, economic and ideological-cultural and communications industry) power and this at our disposal to promote and effectively achieve environmental policy to build a community and intercultural philosophy can provide the conditions of possibility of establishing an open polylogue in materials and theoretical basis of equality of cultural traditions that exist in our America that can build community proposal popular enough power to dominate and subdue the predatory activity initiated since 1492, and updated in extractive multinationals of our natural resources and responsible for environmental decline, supported by the elites of arbitrary and authoritarian patrimonial states, with some members of the CELAC.

Keywords: identity project, intercultural philosophy, globalization, political community and environment.



La idea de cultura, identidad y diversidad cultural

Es difícil dar con la idea de cultura, pues no hay una única lectura. Solamente, creemos, podría presentar varias versiones de cultura. Para esta narración se seleccionaron las elaboradas por los siguientes autores:

Clifford Geertz:

El concepto de cultura que yo sostengo no tiene múltiples acepciones ni, por lo que me alcanza, ninguna ambigüedad especial: la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” (p. 88). (Citado por Felipe Arocena, 2012, 24-25)

Georg Simmel:

Mientras que la vida ha progresado desde el nivel meramente animal hasta el del espíritu y éste, por su parte, hasta el nivel de la cultura, en ella aparece una contradicción interna, cuyo desarrollo, despliegue y nuevo surgimiento constituye la totalidad de la cultura. Podemos hablar claramente de cultura cuando el movimiento creador de la vida engendra ciertas estructuras en las que encuentran expresión, en concreto, las formas de su consumación y manifestación. Estas formas comprenden, en sí, el fluir de la vida dotándola de contenido y forma, libertad y orden: así, por ejemplo, las obras de arte, las religiones, los conocimientos científicos, las leyes de la técnica y de la sociedad y muchos otros casos. (Simmel, Georg, 1987, 174)

G. Giménez:

Este sociólogo la define como: “...organización social de significados interiorizados por los sujetos y los grupos sociales, y encarnados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados”. Se podría identificar en esta definición un tópico objetivo, no sabemos si es demasiado fuerte expresar que es una forma muerta – artefactos, cultura física y bienes de carácter cultural – y una manifestación subjetiva o actual – actitudes, capacidades creativas, cosmovisiones, etc.

Ahora bien, la diversidad cultural es la expresión múltiple, de las diversas comunidades que habitan el planeta, de sus vidas expresadas en formas espirituales específicas. La diversidad cultural es la negación absoluta de todos los etnocentrismos habidos y por haber. Si la cultura es la dialéctica de la vida y la forma de las comunidades humanas, cualquier conato de extinción de éstas es un crimen de lesa humanidad. Sin embargo, no hay que confundir diversidad cultural con decadencia cultural, pues ésta es definida por A. Touraine de la siguiente forma: “En un mundo en movimiento, la obsesión por las esencias, las tradiciones y los absolutos no puede generar más que decadencia cultural. (Touraine, A. p.204)

Manuel Castells designa, de *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, el volumen II como “*El poder de la identidad*”. Lo llamativo de esta parte es su concepción de las identidades colectivas como sentimientos organizados con el designio de enfrentar, desafiar y hacer vacilar “la globalización y el cosmopolitismo en nombre de la singularidad cultural y del control de la gente sobre sus vidas y sus entornos” (1998, 24). Esta convicción acerca de las identidades colectivas la confirma en el desarrollo del artículo de prensa, del año 2003, con el mismo título. En este registra la siguiente información: En el mundo globalizado presente agudiza la tendencia de la gente a adherirse a su iden-



tividad como fuente de sentido para sus vidas. ¿Cómo prueba este enunciado? Relatando los siguientes hechos: 1) En los conflictos sus actores, a toda costa, se ponen como objetivo principal la defensa de sus identidades agredidas. 2) El creciente carácter abstracto de los flujos de capital, tecnología e información suscita una tendencia demasiado fuerte a conservar “*la experiencia compartida en el territorio, en la historia, en la lengua, en la religión y, también, en la etnia*”. 3) El poder de la identidad en la era de la información se torna mucho más recio. 4) “El mito universalista de los racionalismos liberal y marxista ha sido desmentido por la experiencia histórica. La cuestión que se plantea entonces, en un mundo de identidades, es el de las condiciones de su comunicación y de su proyección en un futuro compartido. Pero pensar la relación de identidades en su diversidad exige su reconocimiento previo”. Además, usa unos datos porcentuales acerca para determinar cuáles son las identidades preferidas por las personas:

Pues bien, en plena globalización, no más del 15% de la gente se identifica con el mundo en general o con su continente (como Europa). Pero lo interesante es que el 47% consideran como su principal identidad de referencia la región o la localidad, en contraste con tan sólo el 38% que se refieren en primer lugar al Estado-nación. Otro dato relevante: cuando se analizan los porcentajes por áreas del mundo, el nivel más alto de identidad local / regional primordial en el contexto mundial corresponde precisamente a la “Europa del Suroeste” (o sea, nosotros), en donde la conciencia regional / local (que incluye nacionalidades subestatales) como identidad primaria es expresada por un 64% de la población, en contraste con tan sólo un 23% que prioriza la identidad del Estado-nación y un 13% que se identifica con el mundo en general. Cuando los datos se comparan por edades, los jóvenes son más cosmopolitas que los viejos, pero la dominación de la identificación regional / local se mantiene entre ellos, lo que desciende es la identificación con el Estado-nación. (1998, 24)

Castells enuncia tres clases de identidades: legitimadoras, de resistencia y de proyecto de vida. Las primeras se caracterizan por dar origen a una sociedad civil, esto es, un conjunto de organizaciones de toda laya, cuyo fin primordial es reproducir la identidad que instrumentaliza las bases de la dominación estructural. Las segundas llevan a la constitución de comunas o comunidades que se erigen en maneras de resistir la opresión, desde una identificación histórica, geográfica, biológica o cultural de los actores sociales. Las terceras son productoras de sujetos, diferentes a los individuos, por cuanto se trata de actores sociales colectivos. En todo caso, una identidad se metamorfosea en proyecto de vida cuando se halla en una situación de oprimida y humillada; para superarla, entonces, orienta sus acciones hacia la transformación de la sociedad con el claro propósito de prologarse como identidad. (Ibídem, p. 32). Con el designio de dar más relevancia al sujeto, dentro del contexto de las identidades, citaremos las palabras, de A. Touraine, siguientes:

Mientras el continente de los mercados se aleja cada vez más del de las identidades culturales y se nos incita de manera creciente a vivir al mismo tiempo en una economía globalizada y comunidades obsesionadas por la pureza, únicamente la idea de Sujeto puede crear no sólo un campo de acción personal sino, sobre todo, un espacio de libertad pública. No lograremos vivir juntos más que si reconocemos que nuestra tarea común consiste en combinar acción instrumental e identidad cultural, por tanto si cada uno de nosotros se construye como Sujeto y nos damos leyes, instituciones y formas de organización social cuya meta principal sea proteger nuestra demanda de vivir como Sujetos de nuestra propia existencia. Sin ese principio central y mediador, la combinación de las dos caras de nuestra existencia es tan imposible como la cuadratura del círculo.

(Castells, 1998, 32)



Otro concepto que se usará aquí es el de globalización. Para U. Beck no es un concepto claro, ya que “la palabra peor empleada, menos definida, probablemente la menos comprendida, la más nebulosa y políticamente la más eficaz de los últimos – y sin duda también de los próximos años” (Beck, Ulrich, 1998, p. 40).

Para dicho sociólogo alemán es muy importante no confundir tres conceptos: globalismo, globalización y globalidad. Por el primero entiende “... la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye al quehacer político; es decir, la ideología del dominio del mercado mundial o la ideología del liberalismo” (Ibídem, p. 27.) Por el segundo significa “los procesos en virtud de los cuales los Estados nacionales soberanos se entremezclan e imbrican mediante actores transnacionales y sus respectivas probabilidades de poder, orientaciones, identidades y entramados varios” (Ibídem, p. 29). El último busca subrayar el hecho de que vivimos en una sociedad mundial, por ende, el espacio es absolutamente abierto permitiendo que en éste los grupos y los países vivan en interacción permanente. De este modo la globalidad es, pues, pluridimensional, puesto que abarca lo social, lo político, lo cultural y lo ecológico.

Los anteriores conceptos nos suscitan, por lo menos, las preguntas siguientes: ¿Nuestra identidad originaria, fuertemente destruida, continúa desarrollándose como resistencia a la globalización y al globalismo occidental? ¿Qué papel desempeña y se esperaría que desempeñe en la globalidad? ¿El trabajo de pensadores como José Ingenieros, Fernando González Ochoa e Ignacio Ellacuría podría identificarse con una identidad legitimadora de la racionalidad occidental? ¿Vasconcelos, García Bacca y Kusch se les puede estimar como forjadores de la identidad de proyecto de ALC? ¿Qué efectos tendría la globalización sobre la diversidad cultural e identidades existentes en ALC? ¿Cómo se presentó y se presenta el globalismo en ALC? ¿En qué momento se encuentra ésta en el proceso de globalidad? ¿Las diferentes identidades que conforman la ALC están interactuando con el propósito de erigirse en Sujetos de la globalidad? ¿Cuál fue y cuál es el aporte de la filosofía de ALC a nuestra globalidad?

Entonces, la idea central de este relato es tratar de hacer un ejercicio de comprensión y de reflexión, de manera lapidaria, sobre la historia de América Latina y el Caribe desde una identidad cultural aborigen de América, invadida, aplastada, y ocultada, y sujeta a un proceso de exterminio a partir de 1492. Paralelamente surgió, entre las dos (identidad nativa e identidad imperial española), una identidad legitimadora que, luego, se convirtió en dominante de la primera. Finalmente, intentaríamos enunciar algunos elementos de una identidad proyecto de vida de ALC, que sea la síntesis de todas sus identidades, representada por una comunidad ecológica-política de América Latina y el Caribe (CEPALC).

Globalización, unicultura y culturas locales

Como señalan Theodor Adorno y Max Horkheimer, los ciudadanos modernos, herederos ilustrados de los reyes.

Al multiplicar la violencia a través de la mediación del mercado, la economía burguesa ha multiplicado también sus propios bienes y sus fuerzas de tal modo que para su administración ya no necesita no sólo de los reyes, sino tampoco de los ciudadanos: necesita de todos. Todos aprenden, a través del poder de las cosas, a desentenderse del poder. La Ilustración se realiza plenamente y se supera cuando los fines prácticos más próximos se revelan como lo más lejano logrado, y las tierras «de las



que sus espías y delatores no recaban ninguna noticia», es decir, la naturaleza desconocida por la ciencia dominadora, son recordadas como las tierras del origen. Hoy, que la utopía de Bacon de «ser amos de la naturaleza en la práctica» se ha cumplido a escala planetaria, se manifiesta la esencia de la constrictión que él atribuía a la naturaleza no dominada.

(Adorno & Horkheimer, 1998, pág. 94)

El proceso contemporáneo de globalización neoliberal, hace evidente una serie de amenazas para la humanidad, a saber: la desregulación del capital ha acentuado de manera acelerada las desigualdades y exclusiones entre países así como al interior de los mismos. El modelo de desarrollo hegemónico amenaza con destruir las condiciones que hacen posible la vida en el planeta. Las tendencias homogenizantes del actual proceso globalizador amenazan también la rica herencia cultural y de conocimientos de los pueblos aborígenes, campesinos y demás poblaciones que no han sido plenamente colonizadas por occidente. Se ha venido minando el ejercicio de la democracia en los estados nacionales, especialmente en muchos de los estados del sur, ante el poder creciente del capital transnacional, los inversionistas institucionales y los organismos multilaterales y la naturalización del orden social del mercado se produce una patologización y criminalización de la disidencia, de quienes proponen alternativas.

Los elementos anteriores enmarcados por la hegemonía de la cosmovisión liberal que naturaliza su modelo de vida como el único posible. Pretender entender la globalización neoliberal, sin los referentes de la sociología, la filosofía y la ciencia política es desconocer que el neoliberalismo corresponde a una ideología que quiere olvidar el pasado para responder a la crisis de la modernidad e iniciar un nuevo tiempo que funda lo que Gilles Lipovetsky llamo la era del vacío, que implica un olvido de la tradición, desencanto del humanismo, tecnificación del saber y burocratización de la universidad.

Multiculturalismo e interculturalidad. El aporte de la filosofía intercultural

Hace 10000 años en las Américas, la evolución del conocimiento y las mentes humanas, la coevolución entre los sistemas económicos, sociales, políticos, simbólicos-ideológicos y lingüísticos, así como de las pautas demográficas y de población, sistemas de manejo ambiental y el desarrollo de la ciencia y la tecnología permitieron la existencia de sociedades sostenibles a pequeña escala. (Llinas citado por Giraldo, 2006)

Cuando los europeos llegaron a América aprendieron a usar la Quina contra el paludismo, el valor nutritivo de los tubérculos que los salvaron del hambre, asimilaron las técnicas pero en su arrogancia plantearon que sus explicaciones cosmogónicas eran la única ciencia y la única verdad; las americanas eran en el mejor de los casos tradiciones que podían tenerse en cuenta solo por su utilidad práctica. Nos trajeron su idioma que no es más que un dialecto con ejército y armada, al igual que el saber que con ejército y armada se convirtió en saber oficial “ciencia” y el nuestro el propio se convirtió en “saber tradicional” que se fue perdiendo (Villaveces, 2006)

La ignorancia sobre nosotros mismos, sobre nuestro origen, nuestro devenir histórico, nuestra geografía, nuestros recursos naturales, entre otros; más pronto que tarde, nos llevará a convertirnos en el gran mercado de productos y tecnologías de los países poderosos y, sin que nos lo propongamos, en promotores de la economía de consumo. La misma, que nos conducirá hacia el endeudamiento, cada vez mayor y la sobreexplotación de nuestros recursos.

(Fals-Borda. & Mora-Osejo, 2001, pág. 9)



El pensamiento amerindio ha sido víctima de los prejuicios ilustrados, desde su llegada los europeos descalifican el conocimiento indígena sin ningún tipo de investigación; vale la pena recordar que pensadores como Hegel o Marx no nos reconocen como sociedades comparables con las que describen en sus teorías

Pachón (2010), evidencia de manera certera como tales prejuicios son profundizados en el marco de la ilustración:

Ha sido el clásico libro de Antonello Gerbi el que ha mostrado la famosa “Disputa del Nuevo Mundo”, en la cual Europa construye a América discursivamente. Fueron William Robertson, Buffon, De Paw, Voltaire, Kant, entre otros, y como eco de ellos, Hegel, en el siglo XIX, quienes afirmaron la superioridad de Europa en contraste con América y otros pueblos. Sobre América se dijo que había salido tiempo después de las aguas, de ahí su humedad y sus grandes insectos nocivos; se dijo también que todo aquí se degeneraba y que no existían grandes fieras como en el Viejo Mundo. Debido a eso América era inferior. También se ventiló en Europa que las los indígenas eran poco viriles, que no cumplían con sus deberes de pareja y que las indias eran feas; los indígenas y los negros aparecieron como perezosos, borrachines, incapaces de pensamiento abstracto e incluso Kant llegó a sostener que aquí los pájaros no cantaban tan bien como los pájaros de Europa. Hasta Voltaire, que era más cosmopolita que Kant, sostuvo que los cerdos de América tenían el ombligo en el espinazo. (p.145)

Castro-Gómez (2005) muestra como desde la perspectiva ilustrada las demás voces culturales de la humanidad son vistas como tradicionales, primitivas, premodernas. Así mismo señala que “las diversas formas de conocimiento desplegadas por la humanidad en el curso de la historia conducirían paulatinamente hacia una única forma legítima de conocer el mundo: la desplegada por la racionalidad científica técnica de la modernidad europea” (p. 27).

Desde principios del siglo XIX, la construcción de la historia del mundo ha estado dominada por Europa occidental, como consecuencia de su presencia en el resto del mundo tras la expansión colonial y la Revolución industrial (...) Lo que ha primado en los esfuerzos europeos, al igual que en sociedades bastantes más simples, ha sido la tendencia a imponer su propia historia sobre el conjunto del mundo.

(Goody, 2011, pág. 19)

Así mismo, señala Goody que fue occidente quien estableció las dimensiones actuales de tiempo y espacio, las fechas se miden antes y después del nacimiento de Cristo, de otra parte, la apropiación del tiempo también se evidencia en el cálculo cotidiano de años, meses y semanas, el año sideral que utilizan los europeos es ilógico al lado de la concepción lunar de los países islámicos y budistas, los meses lunares del islam son más lógicos que los meses del calendario europeo. La semana de siete días es la unidad más arbitraria de todas en África se pueden encontrar semanas de tres, cuatro, cinco o seis días en función de los días de mercado y en China abarcaba diez días.

En lo referente al espacio, los efectos de la colonización occidental saltan a la vista, con la dominación británica las coordenadas espaciales empezaron a girar en torno al meridiano de Greenwich en Londres. Las Indias occidentales y orientales se crearon a raíz de intereses europeos.

En nuestro país como en muchos otros es aceptada la validez del conocimiento científico originado en Europa y luego con gran éxito transferido a Norteamérica. Quizás en razón de tal éxito se llega



al extremo de considerarlo también, suficientemente adecuado, tanto en su modalidad básica como aplicada, para explicar las realidades en cualquier lugar del mundo, incluidas las de los trópicos húmedos.

Tan elevado aprecio por el conocimiento originado en Europa, de frente a las realidades naturales, culturales y sociales, de ese continente, impide percibir las consecuencias negativas que ello implica cuando se transfieren y se intenta utilizarlos para explicar realidades tan diferentes, como las que son propias del medio tropical complejo y frágil, y por esto mismo ni siquiera en nuestras universidades, y menos aún en los centros tecnológicos, educativos y culturales perciben la urgente necesidad de nuestras sociedades de disponer junto con el conocimiento universal, conocimientos contextualizados con nuestras realidades singulares y complejas.

(Fals-Borda. & Mora-Osejo, 2001, págs. 7-8).

A la expropiación territorial y económica que hizo Europa de las colonias (colonialismo) corresponde una expropiación epistémica (colonialidad) que condenó a los conocimientos producidos en ellas a ser tan solo el pasado de la ciencia moderna (Castro-Gómez, 2010). En la Nueva Granada:

En las manos del estado metropolitano y de las elites criollas la ilustración fue vista como un mecanismo idóneo para eliminar muchas formas de conocer vigentes todavía en poblaciones nativas y sustituirlas por una sola forma única y verdadera de conocer el mundo: la suministrada por la racionalidad científico-técnica de la modernidad europea.

(Castro-Gómez, 2010, pág. 16)

Como se evidencia con la Real cédula expedida para que en los reinos de las indias se extingan los diferentes idiomas y solo se hable el castellano que rescata Tanck de Estrada, Dorhoty (1985) citada por Castro-Gómez (2010):

Que se instruya a los indios en los dogmas de nuestra religión en castellano y se le enseñe a leer y escribir en este idioma que se debe extender y hacer único y universal en los mismos dominios, por ser el propio de los monarcas y conquistadores para facilitar la administración y pasto espiritual a los naturales y que estos puedan ser entendidos de los superiores, tomen amor a la nación conquistadora, destierren la idolatría, se civilicen para el trato y el comercio; y con mucha diversidad de lenguas no se confundan los hombres, como en la torre de babel (p.12)

Según Pachon (2010):

Lo que Dussel llama “falacia desarrollista” es en realidad la categoría progreso. En este caso, una vez Europa se autoproclama superior, todos los pueblos del orbe deben seguir sus pasos: en lo económico, político, filosófico, etc. El asunto que queda por mirar es, ¿cómo se interpreta la categoría de progreso en esta época? La respuesta es más simple de lo que parece.

Con los cronistas se difunde una determinada visión de los indígenas de las periferias en Europa. En un comienzo, esta vida parece paradisíaca al europeo. Se llega a resaltar la pobreza y desnudez de los indios, pero poco a poco se va imponiendo una visión del indígena como un ser hereje, desmoralizado, bárbaro y primitivo; cuyas instituciones sociales, políticas y económicas aparecen de suyo como inferiores frente a las españolas y portuguesas y, posteriormente, frente a toda Europa. Sus conocimientos, cosmovisiones, imaginarios y epistemologías aparecen, gracias al concepto de raza que se impone en esta época, como premodernos, precapitalistas, etc. Es lo que Aníbal Quijano, sociólogo peruano llama “Colonialidad del poder”, el cual consiste, entre otras cosas, en una occi-



dentalización del imaginario americano (Quijano, 2005, 201 y ss). En esa occidentalización Europa es el canon, el modelo.

Ahora, la subalternización del *otro* en todos sus aspectos implica también la inferioridad epistémica. Esto quiere decir que todo conocimiento de la no-Europa es pre-ciencia, pensamiento mítico, pre-racional. En este sentido, Europa impuso la letra sobre la tradición oral y ejerció una “violencia epistémica” (el término es de Gayatri Spivak) sobre el colonizado.

En este sentido hubo un “racismo epistémico”. En el “sistema-mundo moderno-colonial”, Europa construyó al *otro* desde las ciencias (p. 143-144)

Pero la andanada del “progreso” contra el mundo indígena, no se limita a la conquista, la colonia, la colonialidad del poder y la colonialidad del saber, como señala Pachón (2010):

La modernidad y el progreso, que le es inherente, tienen como parte de su naturaleza a la violencia. El progreso ha creado sus propias víctimas a lo largo y a lo ancho del globo. Por ejemplo, durante el siglo XIX, con su llegada a América vía pensamiento positivista y liberal, esa violencia sacrificial de la modernidad produjo sus víctimas. En Argentina, la implantación de la mentalidad positiva –la religión del progreso y de la ciencia– produjo el asesinato de miles de indígenas en el sur del país. El progreso lo requería. Lo mismo sucedió en México y las mismas intenciones motivaban a Miguel Antonio Caro. Había que civilizar por la fuerza a los aborígenes. Era necesario que ellos progresaran y si no querían, se los podía obligar e, incluso, asesinar. El progreso tiene, pues, su lado oscuro; el lado oscuro que creó una conciencia racional, transparente, portadora de un conocimiento universal enunciado desde Europa –“el punto cero” del que habla Santiago Castro-Gómez– pero que se invisibilizó y que exige víctimas y sacrificios. (p.146)

En esta misma dirección Estermann (1998) señala:

La negación del “alma” a los nativos de *Abya Yala* en el siglo XVI, de la “civilización” de los pueblos pre-hispánicos y de los derechos civiles y políticos de los pobladores autóctonos, hoy en día se ha transformado en la negación de su auto-determinación económica y cultural. Uno de los últimos “bastiones de resistencia”, después de haber admitido la humanidad, la culturidad y la politicidad del “nativo americano”, es la negativa académica de reconocer una auténtica filosofía no-occidental. Aunque el liberalismo y la “tolerancia postmoderna” aplauden la rica tradición mítica, religiosa y cultural de los pueblos de América Latina, sin embargo, siguen insistiendo en la “universalidad” de la filosofía occidental como el único paradigma que merece esta denominación. (p.8)

Estermann (1998) propone la adopción de un enfoque intercultural que permita dar voz y expresión a los que fueron acallados por el ruido triunfador de las concepciones impuestas a la fuerza, esto exige romper con el eurocentrismo y occidentalismo implícitos en la misma definición y delimitación de lo que se considera pensamiento filosófico..

De otra parte, la conmensurabilidad de paradigmas filosóficos y culturales se remonta a la posibilidad del encuentro interpersonal, pre-conceptual y éticamente determinado, una consecuencia, en términos de Levinas, del encuentro cara a cara con el “otro”, lo humano es una revelación o manifestación en el “otro” y la otra cultura. Dicho encuentro no es éticamente neutral, las culturas son marginadas, dominantes, explotadas, explotadoras, justas o injustas.

En este sentido, la filosofía intercultural se convierte en la propuesta que permite un polílogo entre las diferentes culturas que existen en nuestra América.



La filosofía intercultural, antes de ser una corriente con contenidos determinados, es una manera de ver, una actitud comprometida, un cierto hábito intelectual que penetra todos los esfuerzos filosóficos. Es sobre todo una “filosofía de la interculturalidad” es decir: una reflexión sobre las condiciones y los límites de un diálogo (o “polílogo”) entre las culturas.

(Estermann, 1998, p.9-10)

Fornet-Betancourt (2007) precisa que la concepción de filosofía intercultural subraya la perspectiva programática de promover, por el diálogo abierto en condiciones materiales y teóricas de igualdad entre las tradiciones culturales de la humanidad, lo que implica una transformación radical de esta forma de pensar, de conocer, de nombrar lo que conocemos, de articular lo que sabemos, de generar más saber y de comunicar o transmitir el saber que solemos llamar “filosofía”.

Este programa de transformación de la filosofía tiene que ver mucho con la toma de conciencia de las consecuencias epistemológicas que se desprenden de la todavía inconclusa historia de la colonialidad occidental. Es una perspectiva que brota desde la memoria de culturas heridas en su dignidad.

La perspectiva programática que comparte el movimiento de la filosofía intercultural no apunta, por consiguiente, simplemente a la garantía del acceso de las tradiciones culturales marginadas o de su incorporación a la filosofía hecha por Occidente; (...) La perspectiva de transformación de la filosofía intercultural va más allá, por cuanto que pretende —y aquí radica su difícil desafío— implicar el «tesoro» mismo de la tradición reconocida como filosofía en ese proceso de transformación intertradicional que conlleva el diálogo entre las culturas, para que eso que llamamos «filosofía» pueda ser renombrado y redefinido mediante la cooperación de todas las tradiciones de pensamiento de la humanidad.

(Fornet-Batancourt, 2007, p.25)

Es una propuesta de intercambio y de convergencia de diversas experiencias filosóficas, que se reconocen como legítimas, combatiendo así los prejuicios frente a otras formas de pensar y conocer

Para la filosofía intercultural es así central la dignificación cognitiva de todas las tradiciones culturales; y es central para su propósito de transformación radical de la filosofía por dos razones. Primero, porque ese es el camino para aprovechar en filosofía toda la experiencia cognitiva de la humanidad, y no sólo una parte de ella; y segundo, porque es la base para que el filósofo o la filósofa supere por fin esa odiosa imagen de sí mismo que lo asemeja a los antiguos (¡y modernos!) gobernadores coloniales que *estaban* en Argelia, India o Perú, pero *vivían* culturalmente en sus respectivas metrópolis. La filosofía intercultural es un manifiesto a favor de un filosofar que *vive* en y desde muchos lugares y que declara por ello como inauténtico el proceder de un pensar descontextualizado que prefiere repetir ideas prestadas al esfuerzo por ser expresión de su mundo de vida.

(Fornet-Batancourt, 2007, p.26)

La filosofía intercultural crítica la pretensión absolutista y universalista de la filosofía occidental, mostrándola como un caso de ideologización que se convierte en imperialismo y hegemonismo económico y político en la práctica.

Desde la postura intercultural, la filosofía occidental es una de las múltiples expresiones filosóficas existentes, pero de ninguna manera la única, superior o canónica. Por último, vale la pena señalar que frente a la monoculturalidad expresada en la filosofía occidental, es necesario repensar la relación entre cultura y filosofía, como una relación dialéctica donde la filosofía es un fenómeno cultural que no se agota en una determinada cultura.



Una identidad de resistencia

Frente a los prejuicios y la violencia que ha ejercido occidente y la idea de “progreso” se evidencia una resistencia en América latina a partir de los aportes de autores como Vasconcelos, García Bacca y Kusch, rescatados por el Filósofo Colombiano Juan Cepeda. En 1966, Rodolfo Kusch publica dos obras: *Indios, porteños y dioses*, y *De la mala vida porteña*. Aquí Kusch busca desentrañar la esencia de lo americano, y según Cepeda (2010) se evidencia un mayor discernimiento del problema del *estar* latinoamericano con respecto al ser:

Kusch define al ser como una realidad dura, inflexible y lógica, relacionada con la devoción occidental por la ciencia (cf. Kusch, 1966, I, 245-247), mientras el estar hace relación a la magia sagrada y limpia de la naturaleza, a la pureza de la vida, incluso la de los vegetales (*ib.* 247). (...) el ser tiene que ver con *ser alguien* mientras el *estar* indica la mera vida ahí, pura, sin más. *Ser* se liga a *servir, valer, poseer, dominar, origen*. Para *ser* es preciso un andamio de cosas, empresas, conceptos, todo un *armado* perfectamente orgánico, porque, si no, ninguno *será* nadie. *Estar*, en cambio, se liga a *situación, lugar, condición o modo*, o sea a una falta de *armado*, apenas a una pura referencia al hecho simple de haber nacido.

(Cepeda, 2010, pág. 15)

Lo interesante aquí es que aunque aparente o lógicamente opuestos, ser y estar no se excluyen quizá se complementan.

Kusch publica en 1970 *El pensamiento indígena y popular en América*, allí presenta el dato sobre *ser* en aymara del *Vocabulario de la lengua aymara* de Ludovico Bertonio. Cepeda (2010) plantea que “la forma de comprender del indio deviene del sentir afectivo, y no del mero ver objetivo. Y los términos ontológicos (ser, esencia, estar) dan cuenta de ello” (p.15).

Por la misma razón, seguramente, es decir, por el horizonte de comprensión con que *aprehendemos* «las cosas» y «los aconteceres», es que en Occidente no se ha desarrollado una ontología de la afectividad. Ésta se ha visto con recelo. ¡Otro de tantos prejuicios de Occidente! Prejuicio evidenciado particularmente desde Descartes, pasando por Kant y Scheler, según Kusch. Y, naturalmente, en absoluto se han estudiado las consecuencias heredadas por los mestizos, del cambio drástico de comprensión y aprehensión conceptual con que se obligó a expresarse en una lengua y una cosmovisión extrañas.

(Cepeda, 2010, pág. 15)

En el mismo texto Cepeda (2010) identifica unas páginas que profundizan la *ontología del estar*: en primera instancia se ponen de presente seis sentidos del estar:

Primero, como ubicación, cuando se *está* en casa; segundo, estado de ánimo, como cuando se *está* alegre; tercero, correspondencia, como cuando se dice «está bien», es decir, *estamos* de acuerdo; cuarto, entendimiento, como cuando se expresa «ya está»; quinto, duración, como cuando se *está* escribiendo, leyendo o escuchando; y sexto, disponibilidad o finalidad, como cuando se *está* de paso, o se *está* por decir algo, o se *está* por hacer aquello...

(cf. *ib.* 528, citado por Cepeda, 2010, p.15).



A Kusch le parece que en los seis casos el verbo estar “se da con funciones señalativas y no compromete al sujeto pues la intervención de éste resulta totalmente anónima de forma no esencial” (Cepeda, 2010, p.15), lo anterior lleva a:

Develar en los hablantes el hecho de escindir entre lo que *está* y lo que *es*. Y aquí valga una aclaración: el *ser* implica directamente al sujeto mientras que el *estar*, según explica Kusch, lo elude, aparece sólo circunstancial o accidentalmente. Y en cuanto accidente, según las categorías metafísicas de Occidente, resulta indefinible, logrando con ello «una honrosa autonomía».

(Cepeda, 2010, p.16)

En este sentido “en el verbo *estar* se da un concepto de inusitada riqueza” (Cepeda, 2010, p.16). *Estar* implica una inquietud. El *ser*, connota un punto de apoyo que conduce a la posibilidad de definir lo que configura una oposición entre *inquietud* y *reposo*. Y a su vez Cepeda (2010) hace evidentes una serie de preguntas:

¿En qué consiste la inquietud de *estar no más*? ¿Será que comprende ese orden de la vida donde se entrecruzan el pensar lúcido y causal con otro que no lo es, el seminal, donde falta la definición y en donde irrumpe verticalmente lo innombrable ante la visión del *así* de la realidad? La elección en el habla de América de un verbo *estar* sobre otro de acción más comprometida, ¿se deberá entonces a que existe una apelación a una verdad, esa que pregunta por los innombrables, como si se buscara otra forma de *ser* o *estar sentado*? (ib. 529). ¿Cuál es, pues, esta forma de ser que hace patente el *estar*? Es decir, ¿cómo ha devenido en nosotros el mero estar?

Kusch señala, que el mero estar se hace patente en un “no más que vivir”, en contraste con un mundo que se va construyendo mecánica y técnicamente. Lo indefinible e innombrable en oposición a lo definido y técnicamente puesto ahí y así. Lo vivido sin más del «no más que vivir», como vivir contemplativo y sin afán, seminal y autóctono, frente el quehacer «activo» que ejecuta procedimientos lógicos, que construye mundos, que se sustenta en el *logos* racional ya dado de antemano pero jamás cuestionado como prejuicio de comprensión existencial. “*Estar* es, en suma, ubicarse en esa encrucijada que se abre en el *así*” (ib. 535, citado por Cepeda, 2010, p.16) y desde donde se abre, precisamente allí, la posibilidad de los latinoamericanos de *estar*, ahí, ante nuestra propia historia.

Cepeda (2010) anota que este develamiento del *estar* le muestra a Kusch la necesidad de un adecuado método de investigación que dé cuenta del puro vivir, “en donde lo seminal, lo aborígen, lo popular y emocional se hagan patentes como forma de ser concreta y particular” (Cepeda 2010, p 16). Esto es lo que se cuestiona Kusch en las últimas páginas de *El pensamiento indígena y popular en América* “¿podemos idear un método que se base en la negación, y que consista en invertir el sentido lógico y científico, y parta de la negación para entrar en la pregunta total por la posibilidad de ser?” (ib. 558, citado por Cepeda, 2010, p.16).

Para Cepeda (2010) en *El pensamiento indígena y popular en América* el método de la negación no ha quedado claro. Pero Kusch se dedicara a él en los años siguientes, En el escrito de 1973 “Lógica de la negación para comprender América” y en su siguiente libro: *La negación en el pensamiento popular*, de 1975.

En dichos textos se evidencia que el sustrato de la lógica de la negación es lo emocional. Una emocionalidad que cuenta con una racionalidad invertida y simétrica que propone una lógica que



parte de lo que es antagónico respecto a la propuesta intelectual que permite descender al campo de verdad en el que se desempeña el existir.

El método de la negación, trata con determinaciones del existir hasta ahora vistas peyorativamente por Occidente, o ni siquiera vistas y, por consiguiente, aún no debidamente estudiadas.

Las facetas del ser que se podrán comprender desde lo emocional, en lo afectivo-afectuoso de lo que es, posibilitándonos, así, una mirada ojalá más íntegra de la realidad total y existente: «sólo mediante la negación habremos de lograr la entrada en el estar simple, que es lo mismo que la inmersión en una totalidad real del existente» (*ib.* 563). Y una realidad que, en cuanto objeto de estudio, no puede ser nuevamente violentada: la voluntad de ser de lo no occidental exige, hasta cierto punto y en ciertos aspectos, la *negación* de Occidente (*ib.* 565). Naturalmente, Occidente debe aprender a escuchar, a respetar, a *sentir*...

(Cepeda, 2010, pág. 17)

En *La negación en el pensamiento popular* Kusch plantea que cuando hablamos “de pensar culto y de pensar popular no enunciamos dos distintos modos de pensar, sino dos aspectos de un solo pensar” (Kusch, 1975, II, 575, citado por Cepeda, 2010, p17)

La seguridad que brinda el pensamiento culto y científico también la ofrece el pensamiento popular al servicio del mero hecho de vivir.

¿Acaso la verdad es puramente científica, meramente científica? La plurivocidad de la verdad, ¿no habla en la plurivocidad de las opiniones? O la complejidad de la realidad ¿no habla en la complejidad de lo diverso que ofrece la opinión? ¿Y las emociones no hacen parte de nuestra realidad? Pues bien, hacia lo emocional es que dirige sus indagaciones en el pensamiento popular, nuestro filósofo, no hacia lo racional. Es más, llega a cuestionar las ideas claras y distintas de tinte cartesiano

(cf. *ib.* 582, citado por Cepeda 2010, p.17).

Desde el anti-discurso de la negación se enuncia que “vivir es saber; saber es pensar siendo, y se piensa desde la contemplación de la existencia vital. Pensar no es conocer, pues lo que se conoce son las cosas. “pero lo que es fundante es la posibilidad de que eso que se conoce entre en el saber” (*ib.* 593, citado por Cepeda, 2010, p17) El saber tiene sentido si contribuye al acto de vivir. El saber, así entendido, apunta a la sacralidad de la vida.

Dussel, propone la alteridad como la búsqueda de un sitio en la historia universal para los oprimidos.

No negamos la filosofía de la razón, sino la irracionalidad postmoderna que utiliza dogmáticamente al raciocinio como único instrumento de análisis; por el contrario, afirmamos que también existe la “razón del Otro” en torno a una visión mundialista trans-moderna que incorpora al tercer mundo en el contexto histórico de las potencias dominantes.

(Dussel, citado por Miranda, 1996, p.48)

Existen ejemplos en América Latina en la búsqueda de estructurar cambios profundos en los modos de vivir y de relacionarse con los demás seres humanos y la naturaleza, el concepto del buen vivir ha generado desarrollos de política pública en Ecuador, Perú, Bolivia y algunos países centroamericanos, implícitamente se evidencia una apuesta de construcción de un nuevo paradigma. Siguiendo a Sandra Bettina Ferrante:



Los cambios de paradigma que se requieren permitirían romper con la dicotomía que existe entre conservación de la naturaleza y desarrollo, en términos de buen vivir, resultando en el diseño de modelos de intervención centrados principalmente “en la gestión sistémica de las relaciones y los procesos que vinculan los sistemas humanos y naturales”.

(Ferrante, 2010, p.14)

Son nuevos enfoques de resiliencia socio-ecológica que involucran, entre otras, propuestas para mejorar los medios de vida de población empobrecida perteneciente a diferentes pueblos indígenas. De ahí que se trate de territorios donde en numerosas ocasiones se han desplegado relaciones de encuentro con el medio natural y de integración con el mismo en términos de co-evolución sostenible.

A manera de conclusión comunidad ecológica-política de América Latina y el Caribe: una identidad proyecto de vida para la globalidad

Es incorrecta la idea de que hay una cosa majestuosa llamada ‘filosofía’ a la que podemos acudir cuando los problemas surgen. La ‘filosofía’ es un nombre para encasillar diferentes cosas en siglos diferentes y en países diferentes, e incluso en universidades diferentes del mismo país al mismo tiempo.

(Rorty, Richard. 2005, 181)

El objetivo de la racionalidad neoliberal es crear el marco a través del cual ámbitos sociales como la ciencia, la cultura y la educación pueden funcionar como mercados y vincularse al mecanismo de la competencia. Desde este punto de vista la educación es una prolongación de la forma-empresa. La educación es una mercancía que los individuos compran en el mercado y les sirve como medio para aumentar sus activos intelectuales en la economía del conocimiento. (Martinez, 2010).

Es menester disponer de una nueva educación que socialice valores, entre otros, como la solidaridad, la comunidad, con los otros incluyendo a la Naturaleza. Es menester que los miembros de la comunidad de sentimientos políticos latinoamericana y caribeña desarrollen prácticas relacionadas con el concepto “la económica” de Dussel.

América Latina y del Caribe debe avanzar a pasos de gigante hacia la elaboración de un campo científico-ecológico, algo parecido a lo que llamó Orlando Fals Borda ciencia propia, que sería la acción cultural comunitaria más importante. Además, debido a que estas acciones comunitarias exigen una reflexión, o mejor deliberación de los pueblos-naciones de la región, sobre los efectos del modelo estándar de comercio internacional sobre la desigualdad, la pobreza y en el deterioro del medio ambiente en los países de la CELAC es decisiva, puesto que sirve para orientar nuestras acciones de intelectuales orgánicos hacia la construcción de una América Latina y del Caribe justa, cultural, social y político-ambientalmente sustentable. Además, debido a que es ineluctable, a nuestro juicio, impulsar la edificación de un modelo de crecimiento endógeno que acentúe su ponderación en las variables verdes y, por tanto, fomente la producción y la asignación democrático-popular de habilidades, en el sentido de Enrique Dussel, con el designio de crear un campo científico ecológico en América Latina y el Caribe, con el poder popular suficiente para dominar y someter la actividad depredadora, iniciada desde 1492, y actualizada en las empresas multinacionales extractivas de nuestros recursos naturales y responsables del deterioro ambiental, apoyadas por las élites de los Estados patrimonialistas arbitrarios y autoritarios, siendo, algunos, miembros de la CELAC.



Hay necesidad de que los ciudadanos de ALC nos organicemos como una comunidad de sentimientos comunes con el designio de adquirir la capacidad para acceder al poder social tradicional (político, económico e ideológico-cultural y de la industria de la comunicación) y con éste a nuestra disposición impulsar y lograr efectivamente edificar una comunidad política ecológica. La filosofía intercultural puede brindar las condiciones de posibilidad de establecer un polílogo abierto en condiciones materiales y teóricas de igualdad entre las tradiciones culturales que existen en nuestra América que permita construir la comunidad propuesta.

En esta dirección un concepto como el de “buen vivir” ha cobrado notoriedad a partir de sus recientes formulaciones constitucionales en Ecuador y Bolivia. Es justamente desde la visión de los marginados por la historia, desde los pueblos y nacionalidades indígenas, desde donde se plantea el “Buen Vivir” como una oportunidad para construir otra sociedad sustentada en la convivencia del ser humano en diversidad y armonía con la naturaleza, a partir del reconocimiento de los diversos valores culturales existentes en cada país.

Ahora bien, la actitud crítica de Enrique Dussel frente a la ética del discurso de Karl-Otto Apel marca un hito importante del pensamiento latinoamericano del siglo XX, siendo útil para la edificación de nuestra identidad proyecto de vida para la globalidad. El contexto de este debate lo resume, el segundo, así:

En este artículo el autor responde a cuatro objeciones que Karl-Otto Apel desarrolla en su trabajo: *‘La ética del Discurso ante el desafío de la Filosofía de la Liberación’* (Isegoria 11, pp 108-125). 1) La miseria, que es una evidencia de exigencia ética, necesita para alcanzar validez intersubjetiva de la mediación hermenéutica de las ciencias sociales *críticas*. 2) En el nivel ideológico de la Filosofía de la Liberación no acepta ser criticada de historicismo y de un cierto economicismo marxista *standard*, ya que reconstituye el pensamiento de Marx de manera original. 3) La trascendencia trans-ontológica que propone la Filosofía de la liberación es propia de la alteridad de tipo levinasiano. 4) Aunque se acepta la necesidad de efectuar una fundamentación formal antiescéptica, lo que importa ética y materialmente es la demostración ante el cínico que pretende justificar la muerte de la verdad ética de la praxis de liberación. (1996, 135)

Dussel utiliza las expresiones asimetría y simetría, y para responder la crítica 1 de Apel, para establecer la universalidad de una ética (Ética de la Liberación) y la particularidad de otra (Ética del Discurso):

(...) Ética de la Liberación se refiere a una comunidad de dominados (v.g. clase obrera) o excluidos (v.g. etnias indígenas en América Latina), desde la aseveración analéctica de la alteridad (del otro como afectado, dominado o excluido) en la asimetría inicial (y la ética de la Liberación es una ética que como situación *normal* parte de la *asimetría*, y por ello es universal, no como la Ética del Discurso que sólo puede partir de la simetría, siendo entonces una ética particular del ‘Estado de derecho’, que se cumple en la minoría dominante de la humanidad), por la ‘toma-de-conciencia (propio ‘re-conocimiento’ comunitario) – donde la mediación específica es esencial – hasta la interpelación a la solidaridad para efectuar un proceso efectivo o político de liberación (o de plena participación en una comunidad de comunicación futura en simetría). Esto merecería una rearticulación de Teoría y praxis.

(Ibíd., p.139, nota 28)



El autor de la Ética de la Liberación rechaza el señalamiento que le hace Apel de construirla, fundamentalmente, sobre “un cierto economicismo Standard”, esto es, de aceptar una relación mecánica entre la filosofía y la economía capitalista. Además, aprovecha para abordar el concepto de eurocentrismo y mofarse del postconvencionalismo de los filósofos europeos, pues creen estar desatados de la cultura occidental:

Entiendo por ‘eurocentrismo’ la pretensión que identifica la ‘particularidad’ europea con la ‘universalidad’ sin más. Ningún filósofo puede dejar de ser eurocéntrico hoy sino toma conciencia crítica y expresa de la cuestión misma del eurocentrismo. Advertida su existencia, sólo entonces se puede alcanzar una conciencia crítica refleja – y esto ciertamente ha acontecido en Apel.

Por mi parte, no puedo aceptar que el ‘eurocentrismo’ sea una construcción ‘supra-estructural’ que responda automáticamente a una ‘base’ capitalista, porque he negado que el ‘esquema base-superestructura’ tenga relevancia central para Marx. Pienso en cambio en eurocentrismo más sutil que he denominado la ‘falacia desarrollista’: el pretender que todas las culturas seguirán el camino efectuado por Europa (de que debieran, v.g., pasar por lo pre-moderno a lo moderno, del capitalismo clásico al capitalismo tardío). Lo mismo puede decirse de la pretensión de que el europeo hoy se encuentra en una situación clara y definitiva ‘postconvencional’ – último grado de desarrollo moral de Kohlberg -. Pienso que se puede afirmar que ninguna Eticidad será nunca completamente postconvencional, y que toda moral universal (aun la de Apel o Habermas) siempre se articulará de hecho en torno a una eticidad convencional dada (v.g. la europea-norteamericana, conservadora, liberal o socialdemócrata). Es ingenuo pensar que hoy el filósofo crítico europeo pueda situarse en su vida cotidiana postconvencionalmente, no advirtiendo que sus ‘reacciones’ concretas siguen siendo las de un miembro de la cultura occidental. (*ibid.*, 140).

A nuestro juicio es correcta la apreciación de Dussel de que *El capital* es una ética. Ya que: Marx tiene un criterio universal de su ética: la dignidad del sujeto, la persona, el trabajo vivo, es subsumido (la *subsumtion* es la categoría ética por excelencia de Marx), es alienado o negado como sujeto, como persona autónoma. El sujeto como ser orgánico vivo es el sujeto de la argumentación, de donde debe partir la pragmática (como mediación consensual conceptual intersubjetiva en la gestión de lo económico. Lo económico indica la corporalidad del ser humano que exige éticamente ser reproducida como condición absoluta de toda otra actividad posterior. Es decir, la persona es corporalidad (*Leiblichkeit*), ya que de lo que hablamos no es de un ángel que sólo argumenta, sino que es un ser viviente, *corporal*, humano. (*Ibidem.*, 141).



Referencias

1. Adorno, T., & Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración* (3ª ed.). Madrid: Trotta.
2. Arocena, F. (2012). *La mayoría de las personas son otras personas*. Montevideo: I Estuario.
3. Castells, M. (1998). *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol. 2 el poder de la identidad*.
4. Castro-Gómez, S. (2005). *LA POSCOLONIALIDAD EXPLICADA A LOS NIÑOS*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
5. Castro-Gómez, S. (2010). *La hybris del punto cero: Ciencia raza e ilustración en la nueva granada.(1750-1816)* (2 ed.). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
6. CEPAL. (2009). *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe: del reconocimiento estadístico a la realización de derechos*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.
7. CEPAL. (2014). *Los pueblos indígenas en América Latina Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. Obtenido de http://www.cepal.org/publicaciones/xml/2/54182/LosPueblosIndigenas_AL.pdf
8. Cepeda, J. (2010). Problemas de Metafísica y Ontología en América Latina. *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 57, 75-104.
9. Dussel, E. (2012). La ética de la liberación ante la ética del discurso. *Revista de ciencias sociales y humanidades*, 3(5), 145-158.
10. Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
11. Fals-Borda, O., & Mora-Osejo, L. (2001). *La superación del eurocentrismo enriquecimiento del saber sistémico y endógeno sobre nuestro contexto tropical*. Bogotá: Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales.
12. Ferrante, B. (2010). Resiliencia socio-ecológica y territorio indígena. Estudio de caso en los valles andinos del norte argentino. Andalucía: Universidad Internacional de Andalucía.
13. Fornet-Betancourt, R. (2007). La Filosofía Intercultural desde una perspectiva latinoamericana. *Solar*(3), 23-40.
14. Giménez, G. (2002). "Globalización y cultura". *Estudios Sociológicos del Colegio de México*, XX(58), 18-19.
15. Giraldo, J. (2006). Proyecto Buinaima presentación . En J. G. (Editor), *Asociación Colombiana pro enseñanza de la Ciencia BUINAIMA. Conformación de un nuevo Ethos Cultural*. Bogotá: Buinaima.
16. González Fernández, A. (s.f.). *OIKOS KAI PHYSIS: Hacia un nuevo paradigma ecológico*.
17. González Fernández, A. (1993). "El significado filosófico de la teología de la liberación." En J. Comblin, J. González Faus, & J. Sobrino, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina* (págs. 145-160). Madrid: Miscelánea Comillas.
18. González Fernández, A. (1994). "Orden mundial y liberación". *ECA*(549), 629-652.
19. González Fernández, A. (1994). *UN SOLO MUNDO. La relevancia de Zubiri para la teoría social*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
20. González Fernández, A. (1997). "Fundamentos filosóficos de una 'civilización de la pobreza'". *ECA*(583), 417-426.
21. Goody, J. (2011). *El robo de la historia*. Madrid: Ediciones Akal. S.A.
22. Lander, E. (2000). ¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? En S. Castro-Gómez, *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. (págs. 49-70). Bogotá: CEJA.
23. Martínez, J. (2010). *La Universidad productora de productores. Entre biopolítica y subjetividad*. Bogotá: Universidad de la Sall.
24. Miranda, J. (1996). *Filosofía Andina. Fundamentos, Alteridad y Perspectiva*. La Paz: Hisbo.
25. Pachón- soto, D. (2010). Crítica y redefinición de la categoría progreso. Hacia una forma de vida orgánica. *Revista Ciencia Política*(9), 131-154.
26. Robertson, R. .. (1997). Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad heterogeneidad. En L. y Featherstone, *Global Modernities* (J. C. Rodriguez., Trad.). Londres.
27. Rorty, R. (2005). *Cuidar la libertad*. Madrid: Trotta.
28. Samour, H. (s.f.). *Globalización Cultura e Identidad*. Obtenido de http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/Globalizacion_cultura_e_identidad.Samour.pdf
29. Simmel, G. (2011). *El conflicto de la cultura moderna*. UNC.
30. Touraine, A. (1996). *¿Podremos vivir juntos?*. México: Fondo de Cultura Económica.
31. Villaveces, J. (2006). A propósito del "Diálogo de Saberes". En J. G. (Editor), *Asociación Colombiana pro enseñanza de la Ciencia BUINAIMA. Conformación de un nuevo Ethos Cultural*. Bogotá: Buinaima.
32. Wacquant, L. (2008). "The Militarization of Urban Marginality: Lessons from the Brazilian Metropolis.". *International Political Sociology*(2), 56-74.