

CAPÍTULO 1

INTERCULTURALIDAD E IMAGINARIOS SOCIALES¹

Nelson Vergara (1946-2018†)²

1. A modo de apertura

Desde las últimas décadas del siglo XX, la sensibilidad y el pensamiento latinoamericano ha avanzado mucho en la convicción de la importancia que revisten las relaciones interculturales para el conocimiento de las culturas, así como también para la construcción de políticas que procuren una mejor convivencia entre sociedades y entre personas y sociedades. De este modo, la interculturalidad se ha transformado en un desafío para la investigación académica y para la creación de instituciones que favorezcan la vida en común en sus experiencias diarias, cotidianas, elevadas en la actualidad a la condición de principios.

Pero, estas experiencias cotidianas, movilizan exigencias para establecer también, aunque sea conjetural y provisionalmente, modalidades para alcanzar esos objetivos; es decir, avanzan en la dirección de una metodología. En este punto se ha propuesto con cierto énfasis la postulación de un **diálogo intercultural** que, respetando las particularidades de las culturas, propicie su desarrollo en común en el marco de una racionalidad cada vez menos natural y más integralmente humana. Por cierto, que ha contribuido con ello, y no en menor grado, lo que se conoce como **diálogo de saberes**. Ambas modalidades dialógicas viven de la convicción del valor atribuido a la palabra como instancia de intercomunicación, y del **sentido** que tiene estar bajo el imperativo de justificar que ninguna cultura es muda, por lo que todas ellas tendrían derecho a tomar la palabra que le es propia, y a decirla, sobre todo a **decirla**. De esta manera, todo diálogo se consuma en la presentación y defensa de derechos.

Por lo anterior, la interculturalidad no puede reducirse a determinados sectores de la vida sociocultural, sino que intenta abarcarlos en su totalidad. Entonces hallamos el afán por una educación intercultural, una economía intercultural, una política intercultural, una religiosidad intercultural, un arte intercultural; incluso, ahora, una filosofía intercultural que se presenta como fundamento del diálogo intercultural, o una ecología política como fundamento del

¹ Este trabajo es producto del desarrollo del proyecto 1120574, financiado por Fondecyt, Chile, para los años 2012-2014 y del que el autor fue Investigador Responsable.

² Profesor de Filosofía. Académico de la Universidad de Los Lagos, Osorno, Chile.

diálogo de saberes. En conjunto nos parece que pueden constituir modalidades muy productivas de un **pensamiento ambiental** en formación. No es de extrañar entonces la aparición de preocupaciones por una **salud intercultural**.

Pero, paralelamente a estos afanes encontramos también, aunque todavía a nivel académico, la inclinación creciente por cuestiones sociohistóricas que la modernidad se había encargado de invisibilizar, ocultándolas, desprestigiándolas, reprimiéndolas; cuestiones que, como el mito y otras tradiciones ancestrales, que comprometen la imaginación e imaginarios, atraen una vez más a la atención y preferencia de investigadores en ciencias sociales y humanidades, sobre todo en asuntos de estética, poética, arte popular o de elites, en suma, de la cultura en un sentido amplio. Incluso la misma ciencia natural desnuda parte de sus raíces en los mismos ámbitos imaginarios que todas las otras actividades o prácticas socioculturales.

Este giro hacia la revaloración profunda de la imaginación es, claro está, un poco más antiguo que la emergencia de lo intercultural, pero actualmente son realidades que se refuerzan una a otra, potenciando sus posibilidades a partir de situaciones sociohistóricas **comunes**. De esta manera, los estudios de interculturalidad convergen y se favorecen con los estudios de imaginarios, integrándose en interacciones de recursividad que permite tratarlos en sus mutuas referencias e influencias.

Para lograr una comprensión adecuada de lo anterior conviene, sin embargo, situarlos en las **circunstancias** que explican este giro y aproximación creciente y explicitan su posición formal frente a esas circunstancias. Solamente desde aquí nos parece que pueden resultar comprensibles y estimables las indagaciones sobre la interculturalidad a partir de los imaginarios sociales, así como también, viceversa, las investigaciones de imaginarios sociales desde la interculturalidad. Y para esto nos parece clave referir los problemas, hipótesis y resultados con relación a un asunto común a ambos objetos, cuestión que reconocemos como un tema central en las dos orientaciones. Así nos parece que **la cultura** en su condición más radical y más clarificadora de nuestra actualidad, esto es, la cultura en su condición de **globalización** es la situación histórica clave. Veámoslo paso a paso.

2. Los contextos globalizadores

En el contexto señalado, es un hecho que tanto la interculturalidad como los imaginarios manifiestan claramente su pertenencia relativa a las condiciones históricas que han originado a la Globalización, del mismo modo que lo hacen también sus propuestas de alternativa a los excesos homogeneizantes y hegemónicos que a la Globalización se atribuyen, lo que, en

definitiva, no son sino respuestas a los avatares y destinos de la **Modernidad** en situación de crisis. De este modo las críticas a la Globalización y a la Modernidad se nos aparecen como dos caras de una misma moneda.

Sin embargo, con el fin de evitar el riesgo de una dispersión descontrolada e incontrolable, centraremos la información, análisis e interpretación en dos pensadores contemporáneos que son reconocidos como autoridades en estos temas: Raúl Fonet-Betancourt en la problemática de la interculturalidad y Cornelius Castoriadis en el asunto de los imaginarios. Para esto nos orientamos en la siguiente dirección: presentamos, en primer término, por separado, las relaciones de la interculturalidad y los imaginarios sociales con la Globalización y sus complejas recursividades; en segundo lugar, las recursividades también complejas entre interculturalidad e imaginarios en su visión alternativa de cultura no globalizante, y, finalmente, postulamos una relación dialógico-recursiva entre interculturalidad e imaginarios sociales.

Entonces, vamos a asumir como supuesto que la Globalización es un destino de la cultura moderna, un desarrollo sin contrapeso de estructuras y procesos características de la Época Moderna, siendo en este marco su fase más reciente, tanto en el orden económico y político, como en el orden cultural. Pero esta fase no es interpretada aquí como una evolución “en progreso” de los mundos modernos, sino como una situación en que entran en crisis los grandes ejes explicativos y orientadores de la vida moderna. Entonces, ambos hechos sociohistóricos, la interculturalidad y los imaginarios, emergen condicionados por la necesidad de abrir alternativas a las propuestas de desarrollo inscritos en la Globalización, considerando como motivaciones sus efectos más notorios y que se estiman deshumanizadores y alienantes: su pretensión de hacer tabla rasa con las diferencias y la de imponer una modalidad de influencia y de poder a partir una declarada hegemonía del sistema capitalista, representado actualmente por el neoliberalismo y su exigencia de una economía de mercado sin parangón ni contrapeso en la historia. Ambas referencias son estimadas por los defensores de la Globalización y sus expresiones económicas y políticas, como incuestionables e inevitables. Frente a esta situación, la necesidad de instalar la interculturalidad es una consecuencia del descreimiento progresivo en esos valores y supuestas ventajas de los modos de vida derivados de la Globalización y asumido por los antiglobalizadores como expresión de la crisis moderna.

Pero también de esto mismo se alimenta el giro hacia lo imaginario, por cuanto la crisis de la modernidad ha permitido reinstalar lo que la modernidad y sus relatos habían mantenido en los márgenes en virtud de su apego irrestricto a la racionalidad instrumental derivada del

ejercicio social y cultural del pensamiento y actividad científico-moderna y de sus preferencias sociohistóricas por el cálculo y la acumulación, así como por su desprecio por el pasado en favor de un futuro utópico.

En suma, lo que estamos afirmando es que solamente en mundos cuyas configuraciones y sentidos son puestos en duda y caen en incertidumbres radicales, son posibles la interculturalidad y el giro imaginario que estamos refiriendo. Las propuestas de diálogo no podrían entenderse fuera de esas circunstancias. Tampoco las propuestas de una nueva epistemología y de una nueva hermenéutica, fundadas en la dialogicidad de la experiencia humana, en definitiva la justificación de un auténtico pensamiento ambiental.

3. Definiciones frente a la Globalización

En general, en la línea que estamos asumiendo, para la interculturalidad la Globalización se presenta como un hecho sociohistórico de corte fundamentalmente económico. Y es por esto que la propuesta de lo intercultural es siempre una alternativa a los planes hegemónicos y homogeneizantes de una economía que tiene en el mercado su referente más claro, a favor de una acción que tiende a relevar la incidencia **local**, la presencia del lugar o territorio, en la conformación de la vida social atendiendo también, pero no solamente, a su base económica. Al respecto, Fonet-Betancourt coincide con otros autores latinoamericanos, como E. Leff y A. Escobar, en que la lucha contra los planes globalizadores de nuestro tiempo es una de las más importantes tareas que competen a la inteligencia y la política sociocultural latinoamericana. En este sentido, los procesos identificados como interculturales quieren ser una verdadera alternativa histórica, ya que la dimensión económica debe trascender las estrechas esferas de la producción para alcanzar las esferas culturales como fundamento de las prácticas productivas. Así la interculturalidad se enfrenta también a esa cara que la globalización oculta: que no es ella una cuestión puramente económica, sino que, subrepticamente, tiende a configurar una cultura también, pero de corte netamente economicista: la cultura neoliberal de mercado.

Pero, la justificación de esta cultura de mercado no explicita, sino que procura ocultar o desviar la atención de aquellos rasgos que delatan su perversidad. Con otras palabras, que la cultura de mercado oculta o minimiza, ideológicamente, sus excesos. Estos excesos son precisamente los que la interculturalidad y la teoría de imaginarios delatan y frente a ellos se levantan como un camino alternativo.

Así, en las “Tesis para la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización” leemos que la Filosofía Intercultural se propone un cambio de paradigma

“cultivando una actitud filosófica que parte del reconocimiento de la pluralidad de las filosofías con sus respectivas matrices culturales y sus consiguientes formas de argumentación y de fundamentación” (Tesis 1), y que en esta tarea no sólo tolera otros pensares, sino que los promueve y se solidariza con ellos, reconociéndolos como mundos propios.

Con esta tesis se hace hincapié en el carácter pluralista del pensamiento intercultural el que, a diferencia del pensamiento neoliberal, globalizador, no aplasta sino que favorece sus manifestaciones plurales y diversas, no excluye sino que se incorpora a la construcción de realidades solidarias, no coloniza sus prácticas sino que procura por la liberación material y discursivo-simbólica de ellas, mediante las cuales pretende dar realidad a sus objetivos y finalidades más profundas; esto es, a aquéllas que siente como suyas porque las ha hecho propias al crearlas y significarlas.

Esto nos retrotrae a lo expresado en el *texto-manifiesto* de la filosofía intercultural: “Aprender a filosofar en el contexto del diálogo de las culturas”. Allí, Fonet-Betancourt ha sido expresamente taxativo cuando afirma que la Globalización no es más que “la política y estrategia económica de los grupos dominantes que controlan hoy el poder en Occidente y que, reduciendo a Occidente a una cultura o civilización del mercado y del consumo, pretenden también domesticar todas las culturas del mundo en el mismo sentido” (...) Unas líneas más adelante, Fonet-Betancourt agrega que el mercado “se ofrece aquí como el punto de vista desde el cual el tiempo y el espacio cobran sentido” (Idem).

En un contexto como éste no hay interacción cultural reconocida. Para la civilización globalizada toda tensión o conflicto es artificial, arbitrario y reaccionario. Sólo cabe una dirección para la historia: la que se impone bajo la fuerza de los proyectos neoliberales y que se propagan con la fuerza uniformadora y coherente de la racionalidad instrumental en curso. Así dirá en la Tesis 4 que “su opción por las culturas es una toma de posición contra el proceso de homogeneización y de exclusión que hoy se impone”.

De esta manera quedan puestas las bases para que la propuesta de alternativa a la Globalización se haga realidad efectiva. En la misma Tesis 4, Fonet-Betancourt señala en un texto decisivo su posición al respecto. El texto dice así:

La uniformización de los contextos en una contextualizada estructural perfectamente identificable en cualquier parte del planeta supone para las culturas de la humanidad una pérdida de *materialidad* o, hablando con mayor propiedad, *la pérdida del “territorio” propio donde deben poner a prueba y ejercitar su capacidad de incidir eficazmente en el modelamiento de su espacio y tiempo según sus propios valores y fines*. Con la globalización

neoliberal se produce de este modo algo así como *la pérdida de la soberanía territorial* de las culturas. Éstas se ven obligadas a vivir, o a sobrevivir, en territorios espacial y temporalmente ocupados por los patrones de un modelo civilizatorio que las corta de su propio suelo (el subrayado es nuestro). (2000)

Con otras palabras, el progresivo dominio de los procesos globalizadores instala y justifica ideológicamente las culturas del *desarraigo*, de la *marginalidad* y de la *exclusión*, las que al posesionarse de los territorios no solamente neutralizan la fuerza material y espiritual de toda otra cultura, sino que anulan también su recurso a la identidad. Con esto, “las culturas pierden peso e importancia como fuerzas de modelación y de transformación de la realidad histórica concreta” (Tesis 3). Por esto, Fonet-Betancourt no se cansa de insistir en la urgencia de la alternativa que propone. De esta manera en la ya citada tesis 4 señala en otro texto decisivo, que:

El núcleo de esta alternativa radica en tomar la idea de interculturalidad como hilo conductor para desarrollar una praxis que, ateniéndose consecuentemente al principio rector del derecho de los seres humanos a tener una cultura propia, no sólo fomenta y cultiva la pluralidad de las visiones del mundo y el respeto mutuo entre las mismas, sino que procura ser además un instrumento adecuado para la realización concreta de una pluralidad de mundos reales. La interculturalidad se propone, pues, como una alternativa que permite reorganizar el orden mundial porque insiste en la comunicación justa entre las culturas como visiones del mundo y porque recalca que *lo decisivo está en dejar libre los espacios y tiempos para que las “visiones” del mundo puedan convertirse en mundos reales* (El subrayado es nuestro). (2000)

Ahora bien, los espacios y tiempos, así como los lenguajes con que esos espacios y tiempos se dicen, constituyen en lo esencial los territorios. Por esto creemos que esta propuesta intercultural no solamente traduce expectativas de culturas excluidas o reprimidas, cuyas identidades no se conciben como recuperadas sino en el contexto de la recuperación de sus territorios, sino que, mediante el diálogo intercultural, ofrece la posibilidad de una práctica sociocultural que a la vez que transforma el orden de las cosas del mundo, puede también realizar la esperada transformación intercultural de la filosofía. Si este objetivo fuese de verdad posible, entonces efectivamente estaríamos ante una situación de grandes proyecciones, porque significaría el cumplimiento de un anhelo cultural emergente: no construir, como hemos dicho más arriba, una filosofía más de los ya sidas, sino una filosofía **otra**, que haga justicia a los sueños colectivos de una parte importante de la humanidad que espera que, en la liberación de las opresiones sociales y culturales, el pensamiento también haga lo suyo.

Ahora que no está claro si esta tarea es suficientemente radical. Quizás podría pensarse en una profundización de estas intenciones y ver si es posible que el pensamiento sea conducido

ya no a una filosofía **otra**, sin más, sino que, como alguna vez lo insinuó Ortega, a **otra cosa** que la filosofía. Pero, sea esto factible o no en las actuales circunstancias, sí nos resulta claro que en esta empresa de transformación intelectual, de la que se esperan prácticas de interpretación y transformación de los mundos, la Filosofía Intercultural estará justificada como fundamento del diálogo intercultural y éste como modalidad de acercamiento e integración sociocultural.

Pero sabemos también que, así como la Globalización transparece en determinados imaginarios sociales, también las teorías antiglobalización como la que antecede se nutre de imaginarios sociales como su orientación y fuerza vital, imaginarios que pretenden traducir las sensibilidades que sostienen esas teorías. Y esto es así porque también la antiglobalización se traduce en instituciones que se van instalando, desde un nuevo lenguaje y un pensamiento **otro**, alternativos, que van formando escuelas y promoviendo conciencias, materializándose en acciones organizadas y normadas. Entonces, como institución, no solamente se traduce en funciones, sino que también en símbolos y rituales que le son exigidos por las nuevas circunstancias. Esto implica a veces el retorno de viejas tradiciones, a veces la creación de otras o, simplemente, la recreación o resignificación de prácticas rituales que quieren localizarse en historias de reconocimiento de identidades de larga data.

Estos símbolos, sin embargo y estos rituales no pueden auto explicarse desde la inmanencia. Su semántica exige trascender hacia los mundos de los que pretenden ser símbolos y ritualizar las prácticas. Por esto, dice C. Castoriadis, que, aunque plenamente necesarias las redes de significación simbólicas, estas redes no son suficientes. De otro modo, los símbolos mismos quedarían sin explicación. Pero el caso es que el proceso de significación o resignificación no se consuma más que en aquellas instancias capaces de mostrar el dinamismo y el significado de los símbolos que cada cultura moviliza para procurar el logro de sus fines. Estas instancias últimas son los imaginarios sociales. En un texto que es citado siempre como síntesis de estos hechos socioculturales, C. Castoriadis ha escrito que, así como la funcionalidad de las instituciones toma prestado su sentido de algo que está más allá de ella, el simbolismo también debe trascenderse a sí mismo hacia algo que ni es funcional ni es simbólico o real-racional, Y así sostiene que:

Este elemento que da a la funcionalidad de cada sistema institucional su orientación específica, que sobredetermina la elección y las conexiones de las redes simbólicas, creación de cada época histórica, su manera singular de vivir, de ver y de hacer su propia existencia, su mundo y sus propias relaciones; este estructurante originario, este significado-significante central, fuente de lo que se da cada vez como sentido indiscutible e indiscutido, soporte de las articulaciones y de las distinciones de lo que

importa y de lo que no importa, origen del exceso de ser de los objetos de inversión práctica, afectiva e intelectual, individuales y colectivos –este elemento no es otra cosa que *lo imaginario* de la sociedad o de la época considerada (2007: 234)

Según esto, nuestra época o situación sociohistórica se comprende desde esas instancias imaginarias propias del estado en que las sociedades se encuentran. Y este estado es reconocido por C. Castoriadis como el mundo del capitalismo generalizado, mundializado por sus dimensiones económicas, esto es lo que hemos reconocido como Globalización. Los imaginarios que entonces están en su base se corresponden con aquellos del capitalismo, así como las nuevas actitudes y acciones antiglobalización lo hace, a su juicio, desde imaginarios que emergen coherentes con las nuevas circunstancias a las que orientan y animan.

Pero ¿qué establecen esos imaginarios del capitalismo? El asunto tiene gran importancia por cuanto ésta es la sociedad que ha puesto a la economía en el centro de todo, economía que se estimaba en continuo progreso por efecto de la ciencia y la tecnología. Este principio ha sido asumido actualmente por las políticas neoliberales imperantes en la Globalización o Mundialización, momento en que “los gobiernos capitalistas comprendieron que debían asumir una especie de gestión macroeconómica de la sociedad” (C.C., “La Crisis actual”: 4). Pero esto ha tenido una variación importante y es que la política neoliberal

“se ha traducido sobre todo en el hecho de que el estado capitalista ha empezado a despojarse de todos los medios que tenía para regular la economía. Las tasas de cambio se hicieron fijas, el nivel de los precios internos se convirtió en el principal indicador; en principio no tiene que hacer una política de déficit presupuestario, se deben reducir los gastos de seguridad social, salud, etc.” (Id.: 6).

Entonces, dice Castoriadis, la mundialización tiende a hacer de esta política algo irreversible. Sin embargo, la misma situación histórica se encarga de poner en duda esta irreversibilidad, este destino irremediable. En palabras de Castoriadis, el imaginario del capitalismo como camino racional fundado en la ciencia, más allá de toda contingencia, marca el camino del aparente progreso definitivo de las sociedades occidentales, en pos de un sendero común, a costa de hacer tabla rasa con las diferencias socioculturales, en tanto que el otro proyecto moderno, el de la autonomía individual y colectivo, se ve actualmente muy deteriorado por efectos del fuerte impulso que ha venido adquiriendo el imaginario capitalista liberal primero, neoliberal en la actualidad. “Para decirlo brevemente, asistimos a la dominación íntegra del imaginario capitalista: centralidad de la economía, expansión indefinida y supuestamente racional de la producción, del consumo y del “tiempo libre” más o menos planificados y manipulados” (2006: 283)

Con otras palabras, estos dos proyectos centrales se han vuelto discrepantes y antagónicos. Sin embargo, cabe confiar en que el proyecto de autonomía pueda revertir sus derroteros y servir de gozne para un cambio radical también en ese imaginario que parece ilimitado. Y ya hay signos claros de un cambio en estas líneas. La interculturalidad es una de ella. El giro imaginario es otra.

4. Definiciones frente a la cultura

Considerando que en lo esencial la crítica a la Globalización es en su centro una crítica de la cultura propiciada y promovida por ella, compartimos la idea de que un gran acierto de la filosofía intercultural, desarrollada principalmente por Raúl Fonet-Betancourt, está en su concepto de *cultura*, concebido como interpretación formal de la realidad sociohistórica. A nuestro juicio, en este concepto se destacan aspectos que, por lo general, no han sido considerados suficientemente y creemos que esos aspectos pueden ponernos en relación con dimensiones de *cultura profunda*, cualesquiera que sean las cuestiones que se sometan a indagación o reflexiones. Y el asunto de la interculturalidad nos parece ser una de esas dimensiones.

Así, partiendo de una crítica a distinciones dicotómicas modernas (hombre-mundo, sociedad-cultura, cultura-naturaleza, etc.), Fonet-Betancourt establece que el término *cultura*, no alude a ninguna esfera especial de lo real, separada de otras y que pudiera estar reservada a la creación de valores “espirituales” o, como a veces se ha dicho, reservada al cultivo de los *más altos valores* del espíritu. Esta es una definición bastante restrictiva de la realidad cultural, una definición que P. Ricoeur llamaría “estrecha”. Pero, tampoco el concepto intercultural de Fonet-Betancourt alude al otro extremo, según el cual cultura es “todo lo que el hombre hace”. Esta sería a juicio de Ricoeur una definición demasiado “amplia”. Por el contrario, el pensador cubano quiere que el concepto nos ponga en contacto con realidades efectivas bajo la forma normal de un *darse* o *dárse(nos)* como eventos o acontecimientos, como procesos concretos que se realizan en la vida compartida, en la vida común de sociedades o comunidades. Entonces afirma que la cultura designará aquellos procesos por los que una comunidad determinada (o una sociedad) organiza su vida, ordenando su “materialidad en base a los fines y valores que quiere realizar”; es decir, sobre la base de aquello para lo cual tiene sensibilidad, voluntad y motivación, y para esto moviliza afectos y proyectos; ámbitos desde los que dicha materialidad, en tanto objetivación de expectativas, es interpretada como *propia* al *reconocerse* como comunidad en esos fines y valores y proyectarse en ellos o desde ellos. De esta manera,

finalidades y valoraciones tendrán realmente incidencia “en la organización social del universo contextual-material que afirman como propio porque *están* en él”, porque allí *habitan*.

Pero, detengámonos todavía un momento, ya que hay en esta referencia un asunto particularmente significativo. Por un lado, alude a un ***universo contextual-material***, esto es, a un espacio o *lugar*, sentido como propio (lo que en estricto rigor es señalado actualmente con el concepto de *territorio*) y, por otro lado, señala hacia un ***modo de ser*** en ese universo territorial, modo de ser que es precisamente un ***estar***, una ***estancia***, lo que ostensiblemente nos remite al *tiempo*. Se es, entonces, *estando ahí*, perteneciendo a ese *ahí* o circunstancia espacial en un tiempo determinado, en un *ahora*, un ayer, un mañana, habitándolo e interpretándolo como aquello en que las realidades están vueltas *hacia uno mismo*, en vistas de uno mismo y donde uno puede reconocerse. Con otras palabras la *estancia*, como sitio familiar que hay que mantener en pie. Por esto, dice Fonet-Betancourt, que tal estancia nunca es un don, algo dado, o regalado, y que habría que procurar por su mantención, sino que, por no ser un don, tiene que ser *ganada* constantemente, por lo que la vida se nos aparece allí como “una lucha de las culturas por su contextualidad” y en las que se confrontan diferentes visiones del mundo y de la vida, “formas socialmente estructuradas de actuar y de pensar que [...] dicen una palabra propia que debe ser escuchada”. Por esto concluye el pensador cubano que “las culturas, aun allí donde aparecen como marginadas y excluidas, no son nunca realidades mudas, simples objetos de interpretación, sino que son fuentes de interpretación y de sentido de lo real”. Este aspecto o dimensión es lo que notoriamente evidencia la realización de discursividades, relatos o narraciones que son componentes irrecusables de toda cotidianidad y que, por lo mismo, son fuentes inestimables de comprensión y conocimiento.

Un segundo rasgo decisivo se nos presenta cuando Fonet-Betancourt afirma que las culturas son *universos originarios*. Pero, la expresión no alude aquí al hecho de que estos universos pudieran haber estado ahí desde ya, desde siempre, como autóctonos y, por tanto, autónomos con relación a eventos históricos del tipo *descubrimiento* o *colonización*, situaciones en que su estancia privilegiada pudiera haberse dado en un espacio-tiempo-palabra, libre de coerción externa o interna. Por el contrario, *originaria* es, para él, una cultura que no excluye la interacción sino que más bien la supone como uno de los factores que la hace posible, al *confrontarse* con otra, al *reconocerse* frente a otras y *verse a sí misma* dándose un origen, *construyendo* su origen, en procesos que la muestran *haciéndose* y en los que ella misma, en ese hacerse, puede discernir el “dentro” y el “afuera” de sí, lo “propio” y lo “extraño” a sí; coordinadas en virtud de las que va realizando una *apropiación* específica del mundo, o de los

mundos que la constituyen, una forma específica de *tratar* con ellos y de *organizarlos*. Y, así —dice Fonet-Betancourt— “es evidente que esos procesos históricos son procesos en *frontera* y, por esto, las fronteras que separan a los universos culturales específicos son al mismo tiempo, el territorio donde se pueden descubrir los puentes para transitar de una a otra y constatar la interacción entre ellas”, así como también, suponemos, permite transitar por sus complejidades internas. Dejamos entre paréntesis la idea de qué son precisamente las fronteras, los límites, los intersticios, los intervalos, conceptos hermenéuticos de gran importancia, hoy día, para una comprensión cabal de las identidades. Pero, en tanto hay las fronteras y hay también los puentes como construcciones socioculturales, hay también la posibilidad de construirse e interconectarse mediante la palabra. Es decir, del diálogo. Por esto es fundamental para él, la institución del *diálogo intercultural* como teoría y práctica de la interculturalidad.

Por lo pronto, atendamos a un tercer carácter fundamental que surge de la consideración de la condición histórica de las culturas y que dan a lo anterior lo que, acaso, sea a nuestro juicio, la nota más significativa a la hora de compararla con otras nociones. Según esto, precisamente por ser históricas, las culturas —cree Fonet-Betancourt— no deben considerarse “como bloques monolíticos, como manifestaciones del desarrollo de una tradición única que crece sin conflictos ni contradicciones”. Por el contrario, piensa que una cultura es una realidad en la que no solamente se da una lucha por la materialización de sus fines y valores con un entorno aparentemente unitario y homogéneo respecto de entornos extraños, sino que esta lucha evidencia, también, la historia de la propia determinación de esos fines y valores, debido a lo cual sus procesos de interacción con un ambiente cualificado e internamente heterogéneo generan, “al menos como posibilidad, no una, sino una pluralidad de tradiciones”. Así, dice el pensador cubano, que en tanto nos disponemos a su conocimiento, tenemos que asumir el supuesto que

detrás de la cara con que se nos ofrece una cultura como una tradición estabilizada en un complejo horizonte de códigos simbólicos, de formas de vida, de sistema de creencias, etc., hay siempre un conflicto de tradiciones, un conflicto [...] que debe ser leído a su vez como la historia que evidencia que en cada cultura hay posibilidades truncadas, abortadas a veces por ella misma y que, por consiguiente, cada cultura pudo también estabilizarse de otra manera como hoy la vemos. (2000: 18)

De aquí que, en cada una de ellas deban “ser discernidas sus tradiciones de liberación o de opresión”.

Pero aquí hay un asunto fundamental que no podemos obviar: las referencias precisas a esas posibilidades, a esos campos de lo posible, horizontes de posibilidades asumidas o rechazadas, resistidas o aniquiladas sin determinaciones previas, debe permitir situar las

reflexiones en el marco del pensamiento complejo a que pretendemos aproximarnos y situar las culturas como realidades y comprenderlas, también, desde los ámbitos del *azar* y de las *incertidumbres*, de la dialogicidad constante entre orden y desorden, así como también entre esas tradiciones que se cruzan y enfrentan para constituir las tradiciones dominantes, ámbitos cada vez más aceptados e inquietantes de la complejidad de las realidades que se pretenden interculturales o a lo menos expresión de las tendencias históricas hacia la interculturalidad. De esta manera el diálogo intercultural tiene también una dimensión interna: pone en interacción relaciones que están sostenidas por mundos culturales en antagonismos relativos que buscan consumación en el interior de las culturas.

Pero, así como cada cultura en tanto materialización de fines y valores, en tanto universos originarios y en tanto fuente de tradiciones múltiples susceptibles de confrontación como hemos señalado, y la interculturalidad como realidad emergente en nuestra actualidad histórica, no son comprensibles al margen de lo que hemos identificado como Globalización, tampoco lo son con independencia de lo que hemos reconocido como imaginarios sociales.

Nuestra hipótesis al respecto afirma que así como la interculturalidad y la teoría de imaginarios se sitúan frente a la Globalización y la confrontan para afirmar la necesaria presencia de la localización, del impulso a situar de nuevo a los lugares en un sector de privilegio en lo histórico social, estas relocalizaciones, este retorno a las consideraciones de los lugares según lo plantea la teoría intercultural, no pueden darse al margen de una sensibilidad que actúe a favor del reconocimiento de las culturas, consideradas en su pluralidad y sus condiciones de universos heterogéneos. Esto lo podemos observar si consideramos desde este punto de vista las mismas características que Fernet-Betancourt descubría en su idea de cultura. Por lo tanto, las preguntas pertinentes pueden ser, ¿qué imaginarios sociales (y de qué forma) actúan en las determinaciones de las culturas como materialización de fines y valores, de universos originarios y de constitución no monolítica de la cultura? Para referir a estos aspectos, rescatamos lo esencial de lo que hemos comentado más arriba.

Con relación al asunto de la materialización de fines y valores, destacamos que aquello nunca es un don, ni natural ni regalado por una trascendencia, sino, en palabras de Castoriadis, una construcción social animada y orientada en su institucionalización por *significaciones sociales imaginarias*. Más consciente o menos consciente, toda cultura comprende que tal tarea tiene que ser *ganada* constantemente, por lo que la vida se nos aparece allí como “una lucha de las culturas por su contextualidad”; y en estas luchas se confrontan diferentes visiones del mundo y de la vida, ha dicho Fernet-Betancourt, “formas socialmente estructuradas de actuar

y de pensar que [...] dicen una palabra propia que debe ser escuchada”. Esto es, en lenguaje de Castoriadis, estructuras y procesos, dinámicas, institucionalizadas. Y por esto es que Fernet-Betancourt agrega que “las culturas, aun allí donde aparecen como marginadas y excluidas, no son nunca realidades mudas, simples objetos de interpretación, sino que son fuentes de interpretación y de sentido de lo real”.

Esto es fundamental, ya que partiendo del hecho incuestionable de que el lenguaje es una institución, en tanto medio o atmósfera condiciona las formas específicas de locuacidad e intencionalidad de su palabra. Cada cultura es entonces una forma de apropiación y expresión de la vida sociohistórica y como tal está sostenida y orientada, más que por las cosas reales o racionales, por las cosas imaginadas e imaginables, pero también por lo que institucionaliza como inimaginable e imposible. La materialización de fines y valores es entonces materialización de imaginarios sociales, más concretamente de *significaciones sociales imaginarias*, que animan y orientan sus instituciones.

Con respecto al rasgo que nos habla de culturas como *universos originarios*, el asunto es todavía más decididor por cuanto la expresión nos sugiere que aquello que las culturas originan, aquello que le dan origen, es marcadamente local, propio e identitario, y que trasluce esa condición en sus formas cotidianas de vida según tradiciones de todo tipo que puede contrastar y confrontar con otras tradiciones foráneas, extrañas o extranjeras, de modo que no está aislada en su construcción social de sí misma. Que esto lo haga en todos los casos desde tradiciones y usos revela claramente que esas tradiciones y usos tienen que estar cargadas de significado y de sentido, ya que en rigor todo acto de reconocimiento pasa siempre por la forma en que esas culturas se perciben, representan e imaginan en su desenvolvimiento. Esas visiones que tienen de sí mismas son transferidas a las palabras, de manera tal que la imaginación se materializa y concreta en figuras que también son institucionales: sus rituales.

Finalmente queremos referirnos al tercer rasgo que nos parece quizás el más decisivo. Según esto, las culturas no deben considerarse “como bloques monolíticos, como manifestaciones del desarrollo de una tradición única que crece sin conflictos ni contradicciones”. Por el contrario, ha dicho Fernet-Betancourt, sus ambientes heterogéneos generan, “al menos como posibilidad, no una, sino una pluralidad de tradiciones” y que, por lo mismo, en tanto nos disponemos a su conocimiento, tenemos que asumir el supuesto que

detrás de la cara con que se nos ofrece una cultura como *una tradición estabilizada* en un complejo horizonte de *códigos simbólicos*, de *formas de vida*, de *sistema de creencias*, etc., hay siempre *un conflicto de tradiciones*, un conflicto [...] que debe ser leído a su vez como la historia que evidencia que en cada cultura hay *posibilidades*

truncadas, abortadas a veces por ella misma y que, por consiguiente, cada cultura pudo también estabilizarse de otra manera como hoy la vemos (la cursiva es nuestra) (2000:18)

Este párrafo es decisivo por cuanto si los códigos son figuras de lenguaje o de palabra y esos códigos se presentan como simbólicos, entonces lo esencial de esos códigos se manifiesta redes simbólicas en conflicto y como tal remite a los imaginarios que sostienen el conflicto, ya que ninguna red simbólica es autosuficiente para establecer los límites o fronteras en que se desarrolla la vida. Así muchos símbolos de culturas diferentes, teniendo significantes comunes, poseen sin embargo significados distintos, otras significaciones sociales, por tanto, otros imaginarios. Aparentemente homogénea, esa vida es, según Castoriadis, solamente un aspecto engañoso, ya que en todas ellas es posible encontrar aquellas posibilidades que se quedaron truncadas y que ninguna historia puede garantizar que no retornen. Más aún, una época como la nuestra, “descubridora” de esas tradiciones al uso, es también la condición para el reencuentro de aquellas tradiciones que han sido abortadas, sea por conflictos internos o externos. Pero hay algo que nos parece fundamental: y es la afirmación y reconocimiento fundamental de que ni el origen ni el desarrollo de una cultura es algo **natural** y que, por lo mismo, no está determinada por ley alguna, sino que es fruto de procesos de elección y selección de destinos que son de responsabilidad estrictamente humana, por tanto, históricas, por tanto sociales: construcciones que descansan finalmente en la fantasía e imaginación de los pueblos. Invención o Creación humana, diría C. Castoriadis.

5. A modo de cierre

Lo que queda por apuntar como cierre provisional de estas reflexiones es la reiteración de que todo lo que se pueda afirmar de algo siempre ha de recortarse sobre tres aspectos claves: en primer lugar, la función que ese algo cumple en la economía general de las acciones o del pensamiento, cuyas necesidades no pueden estar más que definidas en términos culturales, lo que hace de la función un asunto siempre situado socioculturalmente. En este caso la interculturalidad cumple también con este requisito de toda institución; en segundo lugar, su traducción en términos simbólicos, sitio en que encuentra su significación específica la realidad de algo, así como su expresión en la modalidad de ritualismos. De manera que la interculturalidad no puede ser nunca una cuestión de tipo universal ya que sus simbologías están situadas también en órdenes socioculturales; y, en tercer lugar, lo decisivo, que los sistemas simbólicos no resultan comprensibles en sus sentidos específicos si no se los lleva al extremo de afirmarse sobre bases imaginarias, último reducto en que la sensibilidad de pueblos y culturas arman sus mundos materiales y sus expresiones significativas. En este nivel pueden

hallar respuestas las preguntas más radicales que cabe formular en función de dar razón del sentido de la existencia.

BIBLIOGRAFÍA

AUGE, Marc. *El tiempo en ruinas*, Barcelona: Gedisa, 2003.

CASTORIADIS, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona: Tusquets, 2007.

CASTORIADIS, Cornelius. *Los dominios del hombre*, Barcelona: Gedisa, 2005

CASTORIADIS, Cornelius. *Una sociedad a la deriva*, Buenos Aires: Editorial Katz, 2006.

ESCOBAR, Arturo. “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”, en Eduardo Lander (Compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2005.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. “Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas”, en RFB., *Interculturalidad y Globalización*, IKO: Frankfurt, DEI: San José de Costa Rica, 2000, Cap. 1

FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Tesis para la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la Globalización”, en RFB, *Interculturalidad y Globalización*, IKO: Frankfurt y DEI: San José de Costa Rica, 2000, Cap. 12

LEFF, Enrique. *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI, 2004.

MANSILLA, Sergio. “Chiloé y los dilemas de su identidad cultural ante el modelo neoliberal chileno: la visión de los artistas e intelectuales”, en *Alpha 23*, Osorno: Universidad de Los Lagos, 2006.

MORIN, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona: Gedisa, 2003.

ORTEGA Y GASSET, José. “Historia como sistema” en *Obras completas*. Tomo VI. Madrid: Alianza Editorial Revista de Occidente, 1997a.

ORTEGA Y GASSET, José. “Pasado y porvenir para el hombre actual”, en *Obras Completas*. Tomo VII. Madrid: Alianza Editorial - Revista de Occidente, 1997b.

SARTRE, Jean Paul. *¿Qué es la literatura?*, en *Obras*. Tomo II. Buenos Aires: Losada, 1972.

VARELA, Francisco. *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*, Barcelona: Gedisa, 1990.