

XII Corredor das Ideias do Cone Sul

1er. Panel Éticas y cultura

Exposición de la Dra. Pfra. Alcira B. Bonilla (CONICET – UBA): “Cultura y Ética(s)”

El título de este panel resulta desafiante para la filosofía. En efecto, la jerga académica habitualmente habla de “ética” en singular y de “morales” o de “moralidades”, en plural. Si bien los trabajos de historiadores, antropólogos y sociólogos corroboran que el hecho de la “moralidad” es universal, igualmente se ofrece a la experiencia el fenómeno de la pluralidad y variedad de las “morales”, a veces bastante disímiles entre sí. Sin embargo, las filósofas y filósofos, aún en este tiempo postnietzscheano y “post-postmoderno”, parecen no haber perdido la ilusión de encontrar una propuesta o un sistema de “Ética” que carezca del molesto sufijo del plural “s”, en tanto éste menoscaba su pretensión de absolutez, verdad y universalidad *a priori*¹.

En lo que sigue, se intenta sumar argumentos en defensa del título del panel, proponiendo un breve ejercicio de reflexión sobre experiencias, ideas y textos, estos últimos de conocimiento común. Sin embargo, para llevar a buen término la reflexión se invertirá el orden de las palabras del título original denominando la exposición “Cultura y éticas”. En su transcurso se tratarán los puntos siguientes: 1) Revisión de algunas ideas sobre “cultura”. 2) Otra vez “Los caníbales”, tan “nuestroamericanos”. 3) “Éticas”, en plural: ¿por qué no?

1) Revisión de algunas ideas sobre “cultura”

Varios investigadores contemporáneos sostienen que el concepto de cultura debiera ser descartado de los trabajos científicos y filosóficos. A ellos les parece que tal noción se ha ido lastrando con sentidos esencialistas, ahistóricos, fixistas y hasta racistas, en tanto la realidad social se caracteriza por su variabilidad, conflictos, interrelaciones, etc.; por consiguiente, no vale la pena tal empleo y, menos, la discusión de su sentido.

Antes de enunciar una definición de cultura que pueda servir como hilo conductor para estas reflexiones, permítanme dar alguna señal de identidad académica. Quiero señalar que en la contienda contemporánea entre quienes sostienen que deberíamos prescindir en nuestro discurso académico de la noción y hasta del término “cultura” y los que estiman más razonable conservar la productividad del término, si bien redefiniendo la noción, me alinee con estos últimos. Debemos esta distinción entre “abolicionistas” y “reformistas” al antropólogo Ulf Hannerz que la empleó en sus

¹ Aquí se prescinde de la discusión etimológica y conceptual de los términos, de modo que el texto se atiene al empleo académico estándar de los términos “ética” y “moral”. Para esta discusión y la de los usos técnico-filosóficos especializados (p. ej., los de J. Habermas o P. Ricoeur), véase mi artículo “Ética: cuestiones y problemas contemporáneos” (*Vertex, Revista Argentina de Psiquiatría*, Vol. XVIII, N° 75, Buenos Aires, 2007, pp. 362-369), traducido al portugués por J. Pizzi en *Dissertatio* [27-28], pp. 11-32 invierno verão de 2008.

“Comentarios” de 1999 con motivo del N° 40 de *Current Anthropology*, volumen que otorgó al debate un tratamiento especial. Hannerz se inscribió de modo sagaz entre los “reformistas” para defender la función problematizadora del concepto de cultura respecto de cuestiones teóricas como fronteras, variaciones internas, cambios y estabildades, entre otras. Si no he leído mal los últimos trabajos de nuestro compañero y maestro Raúl Fonet-Betancourt, creo que a pesar de sus críticas a los empleos más generalizados de la palabra “cultura” también él adscribe a una posibilidad “reformista” que deslastre la noción de cultura tanto del esencialismo idealista como del tradicionalismo fixista, posturas ambas que muchas veces presentan matices racistas y/o etnocéntricos².

Ya en 2004, a partir del “Programa de Investigaciones sobre Derechos Humanos, Migración y Participación” que se llevó a cabo en la Universidad Nacional de La Matanza, y en los proyectos de investigación de los años posteriores, los equipos de investigación involucrados hemos trabajado sobre la base de una definición amplia de cultura elaborada por Eduardo Vior³, que a los efectos de esta exposición puede reformularse del modo siguiente: cultura es el resultado de procesos continuos de aprendizaje colectivo para poder adaptarse a las condiciones cambiantes al mismo tiempo que el resultado de procesos complejos de entendimiento entre las personas y los grupos sobre reglas racionales y simbólicas de convivencia como condición de supervivencia.

Con ello se afirma que la cultura en general –y también cada cultura en particular- y la adscripción a cada cultura de rasgos identificatorios no sólo son fenómenos objetivamente comprobables, sino que además la cultura y la identidad cultural forman parte de la constitución subjetiva de los seres humanos. En consecuencia, sin adscripciones culturales o sin el reconocimiento de éstas por parte de las demás personas y grupos, tales seres y grupos humanos corren el riesgo de convertirse en “sombras” sociales, civiles y políticas.

Por esto es que en lugar de hablar de “culturas”, en plural, considerándolas sistemas cerrados, antropólogos como Alejandro Grimson prefieren referirse a “configuraciones culturales” diversas señalando, además, la problematicidad política encerrada en el intento de considerar “(...) que cada uno pertenece a una cultura específica, distinguible de modo claro y tajante de todas las demás”⁴, aclarando al respecto: “Esta suposición muchas veces está vinculada con la intención política de producir una identidad o una alteridad cristalizada antes que con una descripción de la compleja y cambiante realidad”⁵.

Dicho esto, parece pertinente traer a colación en este punto algunos resultados de los trabajos de la pensadora brasilera Marilena Chauí, donde ella destaca la relación entre democracia (concebida como ejercicio pleno de derechos) y cultura y, además, considera que ambas nociones no remiten a formas fijas sino que son constitutivamente dinámicas en grado sumo. Justamente su atención a los contextos histórico-políticos en

² Al respecto, véase, Raúl Fonet-Betancourt, *Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural*, Aachen, Wissenschaftsverlag-Mainz, 2009, texto a partir del cual he respondido a las objeciones al concepto de cultura empleado por la Filosofía Intercultural formuladas por F. Schmidt-Welle en 2006 en el Congreso Anual de ADLAF, en “Ciudadanía Interculturales Emergentes” (A. Bonilla; C. Cullen, eds., *La ciudadanía en jaque*, Buenos Aires, La Crujía, e/p).

³ Cf., Eduardo Vior, “Los bolivianos en Buenos Aires fortalecen la democracia. Derechos Humanos, inmigración y participación colectiva”. En: I. Wehr, I. (ed.) *Un continente en movimiento: migraciones en América Latina*, Madrid / Francfort, Iberoamericana / Vervuert, 2006, p. 438.

⁴ Alejandro Grimson, *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno editores, 2011, p. 84.

⁵ *Ibidem*.

los que cada cultura o “configuración cultural” -retomando la expresión de Grimson que resulta más adecuada-, se ha generado y desarrollado. En los países del Caribe y del Cono Sur, estos contextos habitualmente presentan episodios de dominación y de resistencia protagonizados por grupos con especificidades étnicas, lingüísticas, religiosas, sociales, etc., muy diversas y más o menos estables según los casos.

Respecto de la noción de cultura Chauí asume las dificultades que la misma ofrece por su carácter de significante lastrado por diversas tradiciones de significados que provienen tanto del imaginario de las izquierdas como del conservadurismo de las derechas. En razón de ello, tomando como referencia principal el ámbito brasilero, Chauí privilegia una noción de cultura de raíz marxista, pero liberada de los prejuicios “orientalistas” y, por ende, esencializantes, que suelen afectar esa tradición: “el campo materialmente determinado de las formas simbólicas y los modos de vida de una sociedad”⁶. A los efectos de romper con diversos mitos vigentes, tales como el de “cultura nacional”, “alta cultura”, cultura como “entretenimiento” o lujo promovida por el mercado, Chauí trata tres relaciones fundamentales: cultura y Estado, cultura y mercado, cultura y creadores.

La idea de que el Estado también consiste en una creación cultural, como sostienen los antropólogos, preside su indagación de la relación cultura-Estado; vale decir, que el Estado, con sus características peculiares, es expresión de las multiplicidades, tensiones y conflictos de una sociedad. Por consiguiente, en principio, el Estado no debe considerarse como el productor exclusivo de la cultura, póngase por caso una “cultura nacional” impuesta de arriba abajo por una dirigencia hegemónica, como ha sucedido tantas veces en la historia. Esto no implica, sin embargo, que se niegue la necesidad de políticas culturales de Estado, siempre y cuando las mismas resulten de un consenso generalizado y reflejen las variedades de la sociedad. Igualmente critica Chauí la sumisión del Estado a las políticas del mercado, sobre todo a las del neoliberalismo, que condujeron a numerosos Estados a cumplir el mero papel de administradores de las demandas del mercado, convirtiendo a la cultura en simple producto de consumo. Las críticas que la autora dirige al mercado no son menores, puesto que la relación con la cultura que aquél establece se basa en la reducción de la creación cultural a mero producto terminado que, a la vez, es considerado simple entretenimiento. Chauí se rehúsa a la idea de atribuir pasividad a la gente corriente frente a la cultura de masas y confía en el potencial de reelaboración, invención y resistencia de ésta.

Según la filósofa, en las dos formas de proceder estatal y en la cultura dominada por el mercado se olvida que la cultura es fundamentalmente creación y que, como tal, toda creación cultural es un trabajo que modifica lo existente con enorme potencialidad crítica. Siguiendo este argumento además podría superarse, tal como lo vio también Michel de Certeau⁷, el carácter negativo o de menor valía, folklorizante, que se le otorga a la denominada “cultura popular”, así como la negatividad semántica que acompaña la noción de “arte de masas”; en ambos casos, menoscabo impuesto en comparación elitista con la “cultura culta” o “arte elevado” de la dirigencia.

Retornando a la noción compleja y dinámica de “cultura”, puede adelantarse una consecuencia importante de estos desarrollos de Chauí que consiste en la propuesta de una “ciudadanía cultural”. Si, a entender de la filósofa, la cultura no se reduce a lo superfluo o al entretenimiento, según los patrones del mercado, o a los productos canonizados por la ideología dominante del Estado como “cultura nacional”, la cultura

⁶ Marilena Chauí, *Ciudadanía cultural*, San Pablo, Fundación Perseo Abramo, 2006, p. 13.

⁷ Cf., Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano. I Artes del hacer*, México, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2007.

queda entonces concebida como un ejercicio mediante el cual los ciudadanos, en tanto sujetos sociales y políticos, se diferencian, entran en intercambios y conflictos, rechazan algunas formas de cultura y promueven o crean nuevas. Se trata así de pensar un “derecho a la cultura” en sentido pleno, que incluye el derecho de acceso, de creación y de producción de memoria social, tanto como el derecho a participar en la toma de decisiones sobre políticas culturales.

En la conclusión se retornará a algunas de las ideas expresadas hasta aquí.

2) Otra vez “Los caníbales”, tan “nuestroamericanos”

En este punto, donde se imbrican de modo fuerte los conceptos de ética y cultura, se dirige la atención de manera preferencial a la pluriformidad evidente de las diversas configuraciones culturales. Y en homenaje al país que con su generosidad y belleza acoge en estos días a las y los participantes en el “XII Corredor das Ideias do Cone Sul” se hará referencia a un texto clásico motivado por las cuestiones que a su autor se le plantearon a partir de la experiencia del “otro” cultural desencadenada por el desembarco francés en las cosas brasileras. “De Cannibales” de Michel Eyquem de Montaigne, cuya lectura ha suscitado alguna vez y seguramente suscita ahora ecos múltiples en esta audiencia, tan “nuestroamericana” para emplear la expresión de José Martí, revela justamente el pasmo europeo ante el enriquecimiento y la ampliación de la *imago mundi* operada desde 1492.

Parece improbable que Montaigne haya tenido noticia clara del debate de Valladolid, donde se decidió sobre la naturaleza humana de los habitantes originarios de América y cuyos antagonistas señeros fueron Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas⁸. Sin embargo resulta útil recordar que pocos meses separan este debate del enclaustramiento voluntario y no definitivo de Montaigne en 1551 en su castillo. Entonces, mientras va desgranando sus *essays*, Nicole Durand de Villegaignon desembarca en la “Francia Antártica” en 1555. Las fuentes históricas y eruditas del filósofo, según señala de Certeau, se evidencian numerosas y dan muestra de su evidente pasión e interés por el tema⁹.

La herencia “nuestro americana” que se desprende del ensayo “De Cannibales”, es enorme, aun para una consideración meramente externa. Baste con indicar que se le debe a Montaigne en primer término la creación del género filosófico del ensayo, tan dependiente del denominado “descubrimiento”, la conquista y la colonización de América como lo es la utopía, otro género apenas anterior¹⁰. En segundo y no menor lugar, seguida por *The Tempest* de W. Shakespeare, quien conoció el ensayo en traducción de John Florio de 1603¹¹, “De Cannibales” inaugura la enorme lista de

⁸ Al respecto, de Certeau en su capítulo sobre este ensayo de Montaigne, remite a la opinión negativa de Marcel Bataillon, en “Montaigne et les conquérants de l’or” (cf. M. de Certeau, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 277).

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Thomas More, *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reip[ublicae] statu, deq[ue] nova insula Utopia* (ed. De E. Sturtz, S. J., y J. H. Hexter, con Introducción y traducción al inglés, en el vol. IV de *The Complete Works, Utopia*, New Haven, Yale Univ. Press, 1965). More publica su texto en 1516 y resulta evidente la influencia que tuvo sobre él y la creación del género utópico tanto el acontecimiento del Descubrimiento de América como los relatos, cartas y obras subsiguientes referidas al mismo (cf. Alcira B. Bonilla, “Filosofía y utopía en América Latina / Philosophy and Utopia in Latin America”, en M. Lobosco (comp.), *La resignificación de la ética, la ciudadanía y los derechos humanos en el siglo XXI*, Buenos Aires, EUDEBA, 2003, pp. 177-190 / 409-422).

¹¹ El dato proviene del trabajo de Eduardo J. Vior, “Visiones de Calibán, visiones de América”, *El Hermes Criollo* 1, 2001, p. 11.

“caníbales” y “calibanes”¹² de la literatura “nuestro americana”, incluídos el Caribe y las Antillas, a la que completan, a veces en oposición o coro, “arieles”, “prósperos” y, en menor medida, “mirandas” y “sycórax”¹³, así como la gran invención de la “antropofagia” brasilera¹⁴ y la “fagocitación” propuesta por Rodolfo Kusch¹⁵. En consideración de lo indicado, parece defendible la hipótesis de que el género del ensayo filosófico-político y los “personajes conceptuales”¹⁶ que se acaban de nombrar han sido y siguen siendo las instancias fundamentales en las que se juega el destino del pensamiento ético-político “nuestroamericano”, como repetidamente lo han recordado el llorado Carlos Alemián¹⁷ y Fernando Aínsa¹⁸, entre otros. No es poco.

El paisaje del Nuevo Mundo, pero sobre todo su gente, produjeron en los europeos un efecto de extrañeza. El “mismo” y el “otro” quedaban así constituidos en el acto del encuentro. A propósito, resulta útil recordar la definición con la que Edmund Husserl en las *Meditaciones Cartesianas* tipifica la experiencia de lo *fremd* (lo ajeno, lo extraño: “la verificable accesibilidad de lo originariamente inaccesible”¹⁹). Así lo extraño –“lo otro” o “el otro”- se presenta como lo originariamente inaccesible y no perteneciente al mismo, lo contrario de lo propio, que es lo accesible y le pertenece a éste²⁰. A esta primera experiencia siguen, obviamente, diversas escenas, la mayor parte de ellas, de dominación por parte del “mismo” y sus intentos de asimilar al “otro” y las respuestas que el otro da a las pretensiones del mismo, respuestas que, como es sabido, abarcan una amplia gama que va de la sumisión hasta la resistencia y la rebelión. En esta gama cabría incluir otro tipo de fenómenos como el mestizaje y las múltiples formas de mezcla, contacto y negociación. Desencadenado así por la extrañeza de este paisaje humano tan diferente del que era habitual para el autor, el discurso desarrollado en “De Cannibales” parece dar un paso allende la extrañeza. Siguiendo modestamente

¹² Del trabajo citado en la nota anterior, se señala la discusión filológico-histórica actual sobre la procedencia del nombre “Calibán”. Contra la opinión más extendida que lo hace derivar de “caníbal” (el término empleado por Montaigne, quien, a su vez pudo crearlo a partir de “caribe”, si bien aplicándolo a los indígenas del Brasil, el estudio de A. T. Vaughan y V. M. Vaughan, *Shakespeare’s Caliban. A Cultural History* (Cambridge, Cambridge Un. Press, 1991), asimila el nombre “Calibán” a la palabra gitana “cauliban”, “oscuro”, asociada en general a seres humanos miserables que vivían en condiciones semisalvajes en la propia Inglaterra y también a la imagen popular de los irlandeses (cf., *op. cit.*, p.13).

¹³ Para elaborar un listado relativamente actualizado de estos personajes conceptuales, pueden consultarse la última versión del célebre y discutido trabajo de Roberto Fernández Retamar, *Calibán. Contra la Leyenda Negra* (Lérida, Editions de la Universitat de Lleida, 1995) y Carlos A. Jáuregui, *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina* (Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2008).

¹⁴ “Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Económicamente. Filosóficamente.” Así comienza el *Manifiesto Antropofágico* de Oswald de Andrade y, con él, algo más que un movimiento artístico de vanguardia; más bien la proclamación de un nuevo modo de sentir y obrar “nuestroamericano” (cf. O. de Andrade, *Escritos antropófagos*, Buenos Aires, Corregidor).

¹⁵ Cf. Rodolfo Kusch, *América Profunda*, Buenos Aires, Biblos, 1999.

¹⁶ De manera libre, se hace empleo de esta figura elaborada por Gilles Deleuze en varias obras.

¹⁷ Cf., Carlos Alemián, *Nuestra situación latinoamericana* (Buenos Aires, Editorial Precursora, 2003) y “Los avatares de Calibán” (2005, inédito).

¹⁸ Cf., Fernando Aínsa, *Del canon a la periferia. Encuentros y transgresiones en la literatura uruguaya*. Montevideo: Trilce, 2002; *Pasarelas. Letras entre dos mundos*. Ensayo. París: Indigo & Côté-femmes, 2002; *Espacios del imaginario latinoamericano. Propuestas de geopoética*. La Habana: Editorial Arte y Literatura, 2002; *Espacios de encuentro y mediación. Sociedad civil, democracia y utopía en América Latina*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad, 2004; *Del tópos al lógos, Propuestas de geopoética*. Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2006, “Ensayo”, en: R. Salas Astraín, *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales*, Santiago de Chile, EUCSH, 2005, vol. 1.

¹⁹ *Hua 1*, p. 144.

²⁰ Cf. Bernhard Waldenfels, “Respuesta a lo ajeno. Sobre la relación entre la cultura propia y la cultura ajena”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXX (71), 1992, pp. 1-6.

los pasos del estudio que le dedicara a este texto Michel de Certeau²¹, puede señalarse que la indagación sobre el lugar del otro tiene el efecto de invertir los términos de la ecuación aunque no se disipe de modo acabado la extrañeza: también el otro, el extraño, será el mismo que intenta decir al otro (un modo de dominación) y termina siendo dicho por el otro (quizá un paso hacia posibles encuentros libres de dominación). El “otro” convierte al “mismo” en “otro para sí”. Por esto se está ante un texto cuya lectura repetida no deja de suscitar asombro una y otra vez.

“De Cannibales” interroga sobre la condición del otro, el extraño, el extranjero: ¿quién es el bárbaro?, ¿qué es el salvaje? Para elaborar su respuesta, Montaigne efectúa una operación espacializadora que, según apunta de Certeau, tiene el efecto de fijar o desplazar las fronteras que delimitan campos culturales (lo familiar vs. lo extranjero) y trabaja las distribuciones espaciales que organizan una cultura. Sobre el modelo de Heródoto que conoce bien, el pensador clásico combina una representación del otro con la fabricación de un texto que lo enuncia y, a la vez, acredita al escritor como testigo del otro. Por ello, se señala, Montaigne forma parte de una tradición heterológica para la cual el discurso sobre el otro resulta un medio para construir un discurso autorizado por el otro.

Siguiendo tanto prácticas de escritura más antiguas como el talante epocal, el ensayo se estructura en las tres partes características del género del relato de viajes, si bien Montaigne introduce innovaciones fundamentales en el tratamiento de cada una de ellas: 1) El viaje de ida en búsqueda de extranjero, que Montaigne encuentra en un lugar diferente del que le ha sido fijado por el discurso hegemónico de la cultura. Para ello, mediante diversos recursos se subraya la no-identidad entre el caníbal y su designación como “bárbaro”. 2) La pintura de la sociedad salvaje descubierta no es realizada por un docto sino por un testigo verdadero; viajero “simple”, sin la artificialidad proporcionada por los libros o por el grupo social. Este relato convalida las “monstruosidades” de la sociedad salvaje, la antropofagia y la poligamia, en especial, y les otorga un valor ético positivo en tanto se toma en consideración el servicio que éstas prestan a la cohesión y felicidad del cuerpo social. 3) En la tercera etapa, regresan el viajero-narrador e igualmente el propio salvaje, “otro” que queda incluido así en la tierra y la lengua del “mismo”. En virtud de este ardid retórico el relato culmina en un decir del otro mediado por la traducción de un lenguaraz, produciéndose así una frontera lingüística entre la palabra salvaje y la escritura viajera (frontera característica de los procesos de conquista y colonización que se dieron a partir de 1492 y que resulta constitutiva para la “condición colonial” de Nuestra América).

La primera figura del “otro” (el caníbal) aparece mediante un trabajo lingüístico refinado. Señala de Certeau: “Asimilada a la separación de la tierra y de las aguas, la diferencia planteada por el término ‘salvaje’ es el gesto que, en principio, inaugura la génesis de un lenguaje de la ‘cultura’”²². Si el conjunto “bárbaro y salvaje” es recibido de la opinión general como un *hecho* de lenguaje, el trabajo del texto se encamina a su destrozo mediante el despliegue de una amplia polisemia. “Salvaje” deriva hacia “natural”, en oposición o bien al “artificio”, o bien a la “frivolidad”, adquiriendo de este modo una connotación positiva. En cuanto a “bárbaro”, Montaigne abandona la valencia sustantiva de la palabra y se remite sólo al uso adjetivo, volviéndola sinónimo de “cruel”, “descontrolado”, etc. “Bárbaro” ya no sirve para la designación de seres, sino que califica conductas conviniéndoles como predicado. Se hace manifiesta la inadecuación de la palabra con lo que originariamente había sido su supuesto referente: los caníbales, en virtud del empleo racionalmente controlado de la ambivalencia –los

²¹ “Montaigne: ‘Caníbales’”, en M. de Certeau, *op. cit.*, pp. 269-284.

²² *Op. cit.*, p. 275.

caníbales son bárbaros por su ingenuidad y los europeos, por su crueldad-, la comparación –las prácticas de los europeos son más bárbaras que las de los caníbales- y la alternativa –es menester que los bárbaros sean ellos o nosotros...; y no son ellos.

En la segunda parte, por boca del testigo y del salvaje mismo, la sociedad salvaje es ofrecida a la experiencia. Montaigne apela a las experiencias corporales y sensibles como fuentes de un decir fiel. En consecuencia logra un análisis de la antropofagia y de la poligamia que muestra la ciencia ética del salvaje en una especie de espejo invertido de la ética europea: 1) frente a la ética de los vencedores, ética de la agencia poderosa que comienza en la moral de los héroes homéricos y culmina en el sujeto moral autónomo kantiano, la observación desprejuiciada de la antropofagia da paso al despliegue de una ética del vencido, cuyo heroísmo queda manifiesto, y es a la vez una ética de la fidelidad; y 2) frente a la ética androcéntrica, construida al igual que la anterior sobre la base de la dominación masculina, con la práctica de la poligamia y la “solicitud” hacia las mujeres se habilita una ética del servicio que revela un grado diferente y superior de fidelidad. De esta pasión ética surge, para Montaigne, la belleza del canto, sea guerrero o amoroso, como su culminación estética: el cuerpo se transforma en poema y la canción simboliza todo el cuerpo social cohesionado o articulado por aquélla.

El retorno marca también la culminación de la palabra y de la designación del otro en la escritura y su escucha (para el caso, un lector privilegiado, Étienne de La Boétie, amigo entrañable de Montaigne). El caníbal que habla y La Boétie que escucha son la metáfora el uno del otro; ambos ausentes en el momento de la escritura del ensayo. En consecuencia, el texto: “Se produce en una relación con ese presente fallido, con ese otro que habla y que oye”²³. La ética salvaje de la palabra da lugar a una ética occidental de la escritura, que tiene el mérito en ese caso de subrayar a la vez la ruina de la separación inicial así como el trastocamiento de los lugares. Si bien la escritura está ejecutada por el “mismo” y, en consecuencia, constituye un acto de empoderamiento, el decir de éste ya no es un decir de dominación, sino que avanza hacia un decir del otro sobre sí y sobre el otro, a riesgo de su propia desaparición como protagonista. Así, el lenguaje y el texto se convierten en puentes, mediadores de una experiencia nueva que intenta, sin lograrlo acabadamente, superar la experiencia originaria de la extrañeza o la extranjería. Experiencia de respuesta, entonces, y apuesta a una hermenéutica de doble vía.

3) “Éticas”, en plural: ¿por qué no?

La Filosofía y los estudios interculturales, sobre todo la desarrollada por quienes nos sentimos deudores de los trabajos de la Escuela de Aachen y del Grupo Norte-Sur vinculado a ella²⁴, con su propuesta de racionalidad plural y ampliada, ya muy elaborada por los integrantes del grupo, en su posición tanto epistemológica como ética

²³ *Op. cit.*, p. 284.

²⁴ Esta denominación hace referencia explícita al denominador teórico y de pertenencia común que desde hace más de veinte años tiene por protagonista al equipo de trabajo liderado por el investigador de origen cubano Dr. Raúl Fornet-Betancourt en el Missiowissenschaftlichesinstitut de Aachen, Alemania (Cf., A. Bonilla, “El diálogo filosófico intercultural y el fenómeno migratorio: su tratamiento como ‘traducción’ en la Escuela de Aachen”; en *Primer Congreso Latinoamericano de Antropología* (Actas), Rosario, Universidad Nacional de Rosario, CD-Rom, pp. 29-47). De la amplísima bibliografía informativa, se citan como referencia R. Fornet-Betancourt *Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural*. Aachen, Wissenschaftsverlag-Mainz, 2009; los tres volúmenes de *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales* de R. Salas Astraín, mencionado en nota 18; y N. Note; R. Fornet-Betancourt; J. Estermann; D. Aerts (eds.), *Worldviews and Cultures. Philosophical Reflections from an Intercultural Perspective*, Dordrecht, Springer, 2008.

se hace cargo de la violencia ejercida por el colonialismo expandido de los lenguajes y las teorías filosóficas y puede dar lugar a un intento no relativista de pensar “éticas” en plural²⁵.

En este modelo la filosofía intercultural y los intercambios propiamente interculturales son concebidos según la metáfora de la “traducción”. Siendo la “traducción” la operación humana que mayores intercambios ha generado, la metáfora resulta altamente significativa, aplicada a la filosofía y a los intercambios dialógicos interculturales, en primer término dado el carácter universal de la traducción. Esta metáfora posee también la ventaja de cierto espesor histórico, en tanto vuelve la atención hacia los acontecimientos previos y coetáneos al Descubrimiento. En efecto, por un lado evoca una situación excepcional de diálogo lingüístico y cultural, más precisamente filosófico, que se dio embrionariamente antes del Descubrimiento de América en las escuelas de traductores de Toledo y Sevilla que permitió el intercambio entre culturas y el acceso de los occidentales a obras significativas para el desarrollo de su pensamiento; por otro, se comenzó a elaborar embrionariamente una teoría acerca de esta profesión y sus actores (el “trasladador”, “truiamán” o “turgimán”; vale decir, “intermediario”²⁶). Expandiendo la metáfora, esta figura del “truchimán” convoca igualmente la necesidad de mediadores entre culturas y entre formas de pensamiento, capaces no sólo de traducir textos, sino también de verbalizar demandas y pedidos de justicia. Es interesante observar que el “truchimán” también era el que leía el patético “Requerimiento” a los pueblos indígenas que se pretendía someter. Ya entonces, pero con más fuerza en la historia “nuestroamericana” posterior, “truchimán” o “trucho” se ha convertido en sinónimo de embaucador y falseador.

Con esta metáfora pregnante de la traducción se hace referencia entonces a una práctica diferente de la filosofía (igualmente válida para el diálogo político), no entendida ahora ni como un único discurso racional válido, ni como un diálogo disimétrico entre maestro y discípulo, sino como un polílogo de razones posibles entre discursos situados y contextuales de diversa índole en el que también están presentes intereses y ambiciones de poder que deben ser explicitadas. Si bien cada uno de estos discursos culturales y/o filosófico-culturales no carece de pretensión de universalidad, la voluntad efectiva de intercambio va constituyendo “zonas de traducción”²⁷ o “zonas comunicacionales interculturales”²⁸ que aspiran a una universalidad abierta que bien puede denominarse “universalidad de horizonte”, en tanto son parte de la idea regulativa o utópica de la comunicación que preside los intercambios²⁹. Según interpretan E. Vior y Patricia Dreidemie esta perspectiva intercultural proyecta la posibilidad de una “comunidad abierta” a la construcción dialógica del sentido, con participantes de los

²⁵ Cf. A. Bonilla, “Filosofía y Violencia”, *Cuadernos 38. Violencia: Sentidos, Modelos y Prácticas*, FHyCS-UNJu, 2010, pp. 15-40.

²⁶ E. Torre, *Teoría de la traducción literaria*. Madrid, Síntesis, 1994, p. 29.

²⁷ Cf., R. Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen, 2003, p. 19.

²⁸ Cf. E. Vior; P. Dreidemie, “Condiciones de la participación ciudadana de las comunidades de origen inmigrante en Río Negro (Argentina): indagación teórico-metodológica para acceder al campo”. *Actas. VII Encuentro FOMERCO. “Frontera, Universidad y Crisis Internacional”*. Foz de Iguazú 09 a 11-09-2009, 2009, p. 2.

²⁹ Cf. A. Bonilla, “Ética, mundo de la vida y migración”, en R. Salas Astrain (ed.) *Sociedad y mundo de la vida (Lebenswelt) a la luz del pensamiento fenomenológico hermenéutico actual*. Santiago de Chile, Ediciones UCSH, pp. 27-57 y Bonilla, A. “Ciudadanía Interculturales Emergentes y vigencia de los Derechos Humanos”. En: *Actas, La Travesía de la Libertad ante el Bicentenario. IV Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos, X Seminario Argentino-Chileno, IV Seminario del Cono Sur de Ciencias Sociales, Humanidades y Relaciones Internacionales*; Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 10 a 13- CD-Rom.

más variados niveles y procedencias culturales³⁰. Siguiendo la lectura que de H. Bhabha realizan Vior y Dreidemie, se puede relacionar lo dicho con el concepto de “traducción cultural” a través del cual dicho autor destaca que todas las formas de cultura están de cierto modo relacionadas entre sí, porque la cultura conforma una actividad simbólica y significativa. En este sentido Bhabha propondría que las culturas no son comparables por sus contenidos sino por sus “haceres” (las prácticas interpretativas, la formación de símbolos y la constitución de sujetos).

Según esta perspectiva los criterios de verdad no están dados a priori desde un único lógos etno- y androcéntrico. En las “zonas de traducción”, de dimensiones pragmáticas y hermenéuticas, los intérpretes construyen valores emergentes a través de la interrelación dialogal de sus respectivos mundos culturales. Siguiendo con esta aplicación técnica de la metáfora de la traducción resulta evidente que los referentes de cada mundo cultural y sus universos discursivos “sufren” en este proceso una natural pérdida de exactitud. Tal como sucede en los intercambios lingüísticos, a la vez “ganan” en el nivel de la interpretación, la crítica y la coproducción del conocimiento y de valores, normas y prácticas. Para evitar empero que esos intercambios profundicen la heteronomía entre los participantes en el polílogo³¹ es necesario que el tratamiento filosófico y cultural del mismo tenga muy en cuenta las variables del poder y de la dominación que en los países de América, Asia y África se determinaron como “condición colonial y postcolonial”. Esta precaución debe impregnar hoy la filosofía y las ciencias sociales, incluida toda teoría sobre la ciudadanía, para evitar que las teorías sean nuevamente víctimas de la “violencia epistemológica” ejercida por el saber pretendidamente hegemónico que trata de imponer su paradigma y los sujetos víctimas de la violencia y la dominación en todas sus variantes políticas.

Tomando en cuenta la historia del colonialismo occidental, la filosofía intercultural, en tanto filosofía decolonial, poscolonial y subalterna, se presenta como opuesta a la filosofía colonial proponiéndose de este modo poner de manifiesto la riqueza del pensamiento de aquellas culturas cuya dignidad cognitiva ha sido sustraída, tratándolas como miembros de pleno derecho del acervo filosófico de la humanidad.

Desde la filosofía intercultural se realiza igualmente una crítica de la categoría de “historicidad”, entendida como “dirección de sentido único”, tal como fue defendida por la tradición europeísta de las teologías y filosofías de la historia³². Más allá de la refutación teórica de tales visiones se hace un lugar epistémico a la pluralidad de memorias de los pueblos de la humanidad, sobre todo las memorias del sufrimiento y de la liberación, puesto que se reconoce que no sólo hay una pluralidad de historias, sino que la historicidad humana es temporalmente pluralista y que por eso las historias no tienen por qué coincidir en un proceso de desarrollo simultáneo³³. Por todo lo dicho la filosofía intercultural también procura elaborar críticas y estrategias teóricas que acompañen las prácticas de resistencia a la violencia que significan hoy los múltiples recursos con los que la pretendida globalización busca imponer un imperativo uniformizante que discapacita y descontextualiza a los miembros de las llamadas culturas tradicionales convirtiéndolos en “analfabetos contextuales” (forma nueva de la violencia del sistema hegemónico)³⁴. La interculturalidad como alternativa a la

³⁰ Cf. E. Vior; P. Dreidemie, *op. cit.*, p. 10.

³¹ Cf. J. Estermann, *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. 2 ed. La Paz, ISEAT, 2006.

³² Cf., R. Fornet-Betancourt, *Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural*, p.97.

³³ Cf. R. Fornet-Betancourt, *op.cit.*, p. 99.

³⁴ Cf. R. Fornet-Betancourt, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen, Verlag Mainz, 2004.

violencia, en definitiva, plantea esta traducción de filosofías o polílogos de razones como enriquecimiento exponencial del pensamiento, en tanto da cabida a la auténtica posibilidad de contribuir a la generación de “filosofías de la re-existencia”, parafraseando al filósofo colombiano Adolfo Albán Achinte³⁵ y, por consiguiente, a “éticas”, en plural, presididas por el *desiderátum* de una universalidad de horizonte, que haga posible el sueño utópico de la convivencia y de la paz.

³⁵ A. Achinte, “Prólogo. El acto creador como pedagogía emancipatoria y decolonial”. En: L. Madrid de Zito Fontán; Z. Palermo, *Cuentan las culturas, los objetos dicen...* Salta, Crisol ediciones, 2008, pp. 11-14.