



AVATARES DE LA “INTERCULTURALIDAD”



Autores

Rita Segato
Walter Dignolo
José Tasat

RESUMEN

El presente texto es una compilación de las tres exposiciones centrales que se desarrollaron en el marco del coloquio “Habitar la interculturalidad”, realizado en forma virtual el 23 de junio del 2020 por el Centro Regional de Formación Docente e Investigación Educativa (CRESUR- México). En consecuencia, este artículo no es más ni menos que tres “pensamientos en voz alta”, que intentan en épocas de virtualidad poner en palabras las tensiones, pensamientos y coordenadas que caracterizan estos tiempos.

Pensar, reflexionar y hablar de interculturalidad es, en definitiva, pensar en el otro. Y para ello, el pensamiento crítico habilita horizontes diversos, plurales y alternativos a la hegemonía que la modernidad generó en el ámbito de las ciencias sociales y humanas. Repensar esa pretendida universalidad es una tarea que desde distintos y variados campos se viene generando de un tiempo a esta parte. Y no resulta casual que, en muchos pasajes de estas exposiciones, la preocupación por el rol de la educación y la universidad sea central. Pero claramente el contexto actual de pandemia, confinamientos y aislamientos sociales le imprime a este tipo de intentos un carácter aún más particular, y quizás más urgente. La mirada del otro como una amenaza incluso viral transforma en imperiosa, tal como menciona Rita Segato, la salida de una cosmovisión unívoca que no puede sino derivar en un círculo de violencia cada vez mayor. ¿Qué hacer con las diferencias? es una de las preguntas que articulan de alguna u otra manera los tres autores. Como propone José Tasat, habitar y conjugar esa diferencia implica “imaginar y crear el mundo de nuevo”, donde el otro pueda ser otra cosa que solo una amenaza. Y para ello, como advierte Walter Mignolo, es necesaria la pregunta constante acerca de “quién enuncia la interculturalidad”, lo cual implica entre otras tantas cuestiones una revisión profunda de los sentimientos, los saberes y los vínculos humanos.

RITA SEGATO

Uno de los temas que siempre, desde cuando vivía en Brasil, ha sido un enigma para mí, y que ha surgido acá, mencionado por varios expositores que me precedieron: ¿qué va a aprender un indígena en la universidad?, ¿por qué la gran lucha por la inclusión educativa? Me acuerdo siempre de un hecho que me dejó perpleja y se puede decir que fue traumático para mí. Durante más de diez años cooperé con la FUNAI, que es la Fundación Nacional del Indio en Brasil, acompañando una cantidad de talleres con mujeres indígenas en todas las regiones del país. En ese período, asistí a una gran reunión sobre educación indígena en la ciudad de Cuiabá, capital del Estado de Mato Grosso, en la que participaron 500 representantes indígenas. Pero debo decir que fue sorprendente y también angustiante percibir el desacuerdo y la dificultad de establecer con claridad qué buscan y traen de vuelta los indígenas de la universidad. No porque existan dudas sobre la necesidad de tener acceso al estudio universitario. Lo que es difícil es tener claridad sobre los objetivos: ¿qué le ofrece el Estado, en términos de educación, a los indígenas?, ¿qué se busca allí y para qué? Por mucho tiempo pensé en ese tema.

Por ejemplo, y yendo al tema de nuestra conversación aquí, no estoy de acuerdo cuando uno de los expositores dice que la solución para la pandemia viene de las comunidades. La solución para la pandemia va a venir de una vacuna encontrada en el mismo ambiente de desequilibrio ambiental en que la pandemia se originó ¿por qué?, y esto es importante entenderlo cuando pensamos en la universidad y los pueblos indígenas y afrodescendientes: la colonial-modernidad ofrece con una mano los antídotos y remedios para los males que ya introdujo con la otra. El remedio ciertamente provendrá de quien introdujo el mal. Entonces, es ahí que entra en escena la universidad, la inclusión, la gran lucha por las acciones afirmativas en la educación que hemos tenido en Brasil. Y al escuchar aquí a las compañeras brasileñas, no pude sino recordar que cuando iniciamos en la Universidad de Brasilia, en 1999, la lucha

por las cuotas lo que se llama en español “reserva de cupos” para estudiantes negros y formas de acceso a la universidad para estudiantes indígenas, los antropólogos fueron en su gran mayoría, en un primer momento, opositores a estas políticas de inclusión. Grandes y nombrados antropólogos y muchos otros, que después fueron cambiando de posición porque según argumentaban en la época, entrar a la universidad significaba ser absorbido por la cultura de la nación, colocar en riesgo la “diferencia”. Es posible dudar que se trató de un argumento auténtico, o una forma solapada de intentar impedir el ennegrecimiento de la universidad, con tanto esfuerzo blanqueada y tan empeñadamente “eurocentrada” en los saberes que valoriza y en los autores que enseña en su consabida práctica de la “colonialidad del saber”. Mantener la universidad “blanca”, en consonancia con la blancura de sus contenidos, era también protegerla de las políticas de inclusión. La forma en que se argumentó, entonces, especialmente a partir de la antropología, fue que se trataría de una política **asimilacionista**, siendo esta, claro está y con toda razón, una mala palabra.

A partir de eso, entra el tema de la interculturalidad y la gran pregunta: ¿qué puede dar la universidad sin asimilar? O sea, sin destruir la diferencia ni erosionar el blindaje civilizatorio que protege el mundo propio de la persona que ingresa a la universidad desde ese otro lugar, desde su mundo comunal, como fue dicho aquí, desde su medio ambiente constituido por una naturaleza que no es ni “cosa” ni “recursos”, sino que es vida no cosificable. Siendo así, ¿qué le puede dar la universidad? Este es uno de los grandes dilemas que toda persona que se interese por el tema de la interculturalidad va a tener necesariamente que pensar y no es fácil hacerlo.

Una de las formas más fáciles de entenderlo es esta: vienen a aprender los antídotos, los remedios para los males que esa misma universidad, el mundo de esa universidad, ya introdujo. Los necesita aprender ahí. Y siempre cito, a ese respecto, el emocionante fragmento de José María Arguedas en su “Todas las sangres”; la forma en que la comunidad le explica al adorable personaje Demetrio Rendon Wilka por qué lo manda a Lima para que pueda ir a la escuela, le dicen: “vete, sobrevuela el mundo como el gavilán, vete y

aprende las mañas del blanco, pero para volver...” Entonces, esa es una de las respuestas que tengo para dar sobre este tema, que no es fácil, que requiere extensa e informada reflexión.

¿Qué pasa con la persona negra, qué pasa con la persona indígena, cuando llegan a la universidad para aprender lo que se necesita para sobrevivir?; ¿para qué necesitan, por ejemplo, estudiar derecho? Para ver si con los instrumentos del derecho consiguen proteger su mundo justamente de aquella sociedad que ha formulado el derecho que ahora aprenden. ¿Para qué la medicina? De la misma forma, para protegerse de las enfermedades que el mundo del blanco conoce porque las ha introducido. Es por esto que afirmo que se necesitan los saberes del blanco para alcanzar protección de los males del blanco. Necesita las respuestas que ese mismo mundo ha dado a los males que produjo.

Otro tema todavía es el de la diferencia, o el avance que la interculturalidad representa con relación al multiculturalismo. La primera forma en la que se pensó la interculturalidad en el país del multiculturalismo, debido a que el Estado en las escuelas iría a supervisar la relación entre negros, blancos, indios, hispánicos y asiáticos, que todos estos compartirían un mismo espacio de una forma inclusive deliberada; contingentes de cada uno de esos segmentos raciales, de ese pentágono étnico, serían trasladados a espacios escolares comunes y allí convivirían en el horario lectivo, y de esta forma interculturalizándose. Pero estoy convencida que debe haber mucho más que esto en juego. Pues si esas presencias no transforman el Estado, es decir, si la escuela no se coloca disponible, afectable y transformable, si se coloca solamente por encima, si ese Estado que va a supervisar la esperada interculturalización de una sociedad, no reconoce su propia blancura, su eurocentrismo, su colonialidad del poder y del saber, la historia no cambia.

Entonces en la búsqueda de una sociedad intercultural, el Estado no puede colocarse solamente en el papel de mediador y articulador, de supervisor de las diferencias, ignorando que él no se encuentra en un pedestal de neutralidad, sino que es una de ellas, una más de esas diferencias. El Estado es blanco; es, entre nosotros,

un implante, una transposición del artefacto de gestión europeo del mismo nombre, pero que opera entre nosotros con una mano paraestatal fuerte y padece de lo que he llamado varias veces: “un error de fundación”. Además, es patriarcal, como he defendido en una variedad de textos, argumentando que es la última fase del patriarcado, pues representa el momento en que el espacio de los trabajos masculinos, públicos y políticos se transforma en una esfera englobante y captura todo lo que pretende estar dotado de politicidad. Es el ágora que pretende capturar y monopolizar la política, transformándose en el ágora donde deben resonar las voces que pretenden un impacto en la vida colectiva y destituyendo con esta maniobra, la politicidad de la gestión doméstica y la historia política de las mujeres. Volviendo al tema de la educación intercultural, entonces, si la variedad de presencias atraídas a la escuela no viene a transformar ese espacio y ese supervisor, ese gestor estatal, su formato y los modos mismos de la institución, el proyecto intercultural habrá fracasado.

Otra de las dificultades que hay que pensar con tiempo y en profundidad cuando hablamos de interculturalidad, y ese es un tema que lo hemos conversado, Pepe Tasat, “es que los cosmos no son ni conmensurables ni equivalentes”, no hay una equivalencia entre los cosmos civilizatorios, por ejemplo, no hay una equivalencia entre el cosmos pachamámico y el cosmos cristiano, como tampoco hay una equivalencia entre el cosmos cristiano y el cosmos afroamericano, brasilero, para hablar de lo que conozco en profundidad y a través de mi propia participación. Sobre eso he escrito muchísimo, la gente del candomblé, la gente del Nagô de Recife, con quienes conviví por mucho tiempo y sobre quienes escribí mi tesis doctoral, visitan siete iglesias católicas como parte de su proceso de iniciación. Al preguntarles cómo eso era posible la respuesta fue sorprendente: “nuestros muertos –eguns- se encuentran encerrados acá al lado de la casa -en el cuarto de balé-, sin puertas ni ventanas, para toda la eternidad, ahí están los antepasados, cuidados en un cuarto cerrado al que solo entran los hombres por una estrecha abertura, muy poquitos hombres, los iniciados, y solo en pocos momentos del año. Entonces, ¿por qué vamos a la iglesia?

.....

Porque a veces nos gusta sentir que también hay otro cielo al que será posible ir”.

Y hablando justamente de eso un día con Pepe Tasat, me hizo ver que ese ejemplo del campo religioso bien podría incluirse en lo que los filósofos llaman de **lógica paraconsistente**, o sea, una lógica ya no monológica, como la que Occidente y los monoteísmos han cultivado, llevando la inteligencia en la dirección de lógicas monopólicas, excluyentes y exclusivas, para las cuales la **diferencia**, siempre es un problema a ser resuelto. Traté este tema también hace mucho tiempo en otro texto, hablando de la diferencia entre las religiones de iniciación y las religiones de conversión: en una religión de conversión el sujeto deja de ser A para transformarse en B, mientras una religión de iniciación el sujeto se inicia en una religión, pero no necesita abandonar sus otras espiritualidades. O sea, no son monológicas, no son monopólicas. Entonces hay cosmos monopólicos y hay cosmos que no son monopólicos. Las estructuras de los cosmos son muy diferentes y es imposible traducirlos y encontrar analogías, no son ni siquiera análogos, y su importancia debido a que en ellos es posible transitar entre lo diferente sin pretender ecuacionar su convertibilidad. Esos son los cosmos que debemos defender y que deben estar por detrás de un proyecto de interculturalidad. En ellos hay consciencia de las **lógicas no consistentes**. Creo que hoy debemos ir adelante con toda fuerza intentando entender la importancia de la inconsistencia.

Un cuarto aspecto del proyecto intercultural, que ya mencioné antes, ya que es muy importante intentar desestabilizar, desmontar el mundo-cosa, o sea, la cosificación de la vida, ese cruce entre el cartesianismo y el capitalismo que produce los desastres que estamos presenciando en la relación humanidad-naturaleza. De ese cruce entre colonia, capitalismo y cartesianismo se origina la invención de raza, que es una de las formas más extremas de la cosificación-naturalización-fijación biologicista de los cuerpos de los vencidos en el proceso de la conquista y colonización, junto con la otra forma extrema de cosificación de los cuerpos que es la propia del orden político patriarcal. También creo que la comunalidad desestabiliza un mundo cosificado y que las operadoras de lo comunal

somos las mujeres, las que anudan el mundo comunal somos las mujeres. Entonces es posible hablar de la intensa afinidad entre el feminismo, la comunalidad y la revitalización del proyecto de la **interculturalidad**.

Y, por último los límites para la construcción de una sociedad intercultural están hoy expuestos por el avance de la pandemia. Esta se comporta como una gran máquina de radiografía, un mega scanner que pasa sobre el mundo y deja a la vista todos los aspectos espantosos de la fase contemporánea del capitalismo y del neoliberalismo. Expone a cielo abierto la frontera entre inclusión y exclusión, expone los problemas de la exclusión permanente, de la cual ya hablaba un grupo de sociólogos, de los cuales Aníbal Quijano formó parte, anticipando la idea que la exclusión no es y no puede ser un problema a ser resuelto porque es inherente, constitutivo de la última fase del capitalismo. El giga-scanner pandémico expone también la conflictividad de género, siendo que género es, inevitablemente conflicto, ya que género es la matriz del orden patriarcal y el patriarcado es por un orden conflictivo por ser un sistema desigual. El patriarcado es un orden político; no es un orden religioso o moral, sino un orden político y es un orden político desigual. Entonces no puede no ser conflictivo y la pandemia expone su conflictividad dentro de casa. Finalmente, la pandemia deja al desnudo las tendencias genocidas del mundo en que vivimos, lo constatamos en Brasil, donde las sociedades indígenas están quedando diezmadas y han perdido algunos de sus más importantes liderazgos, como los grandes caciques Paulinho Paiakan y Aritana Yawalapiti.

JOSÉ TASAT

Yo hablaré del habitar. Y me parece que en el habitar hay algunas cuestiones que vale la pena pensar. No se puede habitar si no hay suelo, no se puede habitar si no hay cultura. No conocemos otra forma que no sea a través de la historia de un imperio, de una cultura y de una identidad. En ese habitar, lamentablemente, nos conjugamos, en el marco de lo que nosotros describimos de las cien-

cias sociales, en un proceso de dominación. Siempre hay otro. Y en ese otro que nosotros referenciamos, nosotros asumimos una voz, asumimos un lugar para contar la historia. Me parece que esos otros, que tienen que ver con los súbditos, los esclavizados, desde la estratificación de raza, los nadies, las mujeres, los campesinos. Siempre hay una manera de enunciarse en una lógica que es condición para poder vivir. Tanto la afirmación como la negación son dos caras de esa moneda para poder conjugarse.

Ahora, siempre existe una hegemonía, y esa acción de cosmovisión para habitar el mundo se tramita de una manera mitológica. En esta época, es el mito de la ciencia la que nos da sustento de validación y es el hecho demostrable. La pandemia vino, evidentemente, a demostrar que esos cuerpos estaban allí. Que esos cuerpos que nosotros, lamentablemente, vemos que pierden su vida, pasan a otro estadio, según la cosmovisión desde la cual puede interpretarse, tiene que ver con el lazo de un sistema de salud que, evidentemente, no puedo darle magnitud al cuidado. Y en eso del habitar, nosotros los modernos, de lo que venimos enunciando, tanto los primeros seis expositores como Rita y Walter, ya que somos muy monádicos a partir de describir las cosas. Si nosotros nos corremos de lo monádico, lo monádico es un ente que explica las cosas, si nosotros somos parte de una relación las cuestiones ya serían distintas. Es lo que está enunciando Walter cuando habla de la comunidad, es lo que enuncia Rita cuando habla de una lógica distinta, de este tema que ella marca como no nomológico al monopolístico, la lógica paraconsistente.

Estamos huérfanos de teoría y eso, evidentemente, tiene que ver con los anteojos con los cuales seguimos mirando, seguimos teniendo paradigmas muy antiguos, que son de los últimos cinco años. Me parece que la abundancia de nuestra realidad tiene que darnos una posibilidad de crear la práctica de una nueva poesía. ¿Por qué la poesía?, porque es la posibilidad de imaginar un mundo de vuelta. Sí, son rasgos fundamentales, lamentablemente, la construcción de la violencia como rasgo de vinculación, pero también es cierto que hay que conjugarse de una manera distinta tanto en el campo educativo como el campo cultural.

Para qué esta exacerbación de maximizar la ganancia, minimizar los costos, esta exacerbación del extractivismo en el campo del ambiente, la exacerbación de lo productivo como ámbito enajenante en la vida cotidiana, enajenados de nosotros mismos para ser colonizados de diferente manera, para conllevar una forma de pensar en un desfondamiento, se desfondó un lazo social que no nos da cabida, entonces lo comunal, la política de la amistad, los ámbitos de pertenencia política nos dan cobijo para poder desde ahí, desde ese refugio insistir de una manera distinta. Pero, ¿insistimos en dónde?, insistimos en organizaciones que tienen que tener la posibilidad de democratizar la democracia porque si no la soberanía de decisión sigue siendo de los mismos. Seguimos viviendo y esto lo tomo de Walter Mignolo, en una tensión de occidentalizar oriente u orientalizar occidente. Y esa tensión la vivimos cotidianamente.

Y, por otro lado me parece que el destrato humano a lo humano es habitar en el marco de la diferencia, lo que no nos bancamos en términos generales tiene que ver con esta diferencia y que siempre pensamos en una lógica hegemónica de igualdad cuando la diferencia en sí misma de convivir. Por eso, ante todo, la acción es acción por sí misma y si la acción es acción por sí misma, la interpretación de esa acción la hacen ciertos sectores que casi siempre son sectores que hegemonizan un relato de interpretación para dar un sentido y para establecer dominio del campo de lo público. ¿Quiénes salimos al campo de lo popular, quiénes salimos al campo de lo público a reclamar la erradicación del racismo, a denunciar la reiteración de los femicidios existentes y constantes? Somos los que asumimos una voz de esa diferencia para ser escuchados.

Y me parece que hay todo orden de las distintas teorías que trajeron, miremos más allá de los objetos, miremos la diferencia, esa diferencia alguien se la queda. Miremos la estratificación que, evidentemente, nos constituye, esa estratificación no es de clase, sino es de raza y miremos más allá de que esta lógica de esclavitud enajenante personal no es lo único que nos hace salir a aislarnos de nosotros mismos y en relación al otro. Por eso me parece que, si uno piensa en el habitar, piensa una cosmovisión y si

.....

seguimos en esta cosmovisión, evidentemente occidental, de un Estado capitalista, Estado de rapiña, de un Estado de anarco-capitalista, es ahí donde las cartas se juegan. Y si seguimos jugando en esas cartas, la interculturalidad como forma de enunciación tiene que tratar de conjugar la diferencia, que es lo más difícil. Porque quien ostenta el poder goza de él, mientras que todos los otros insistimos en tener una voz diferente. Y hoy es interesante pensar algunas cuestiones que tienen que ver con qué manera nosotros, desde un campo del pensamiento podemos aportar a la confrontación de fuerzas. Porque nosotros no hacemos otra cosa que aportar lógicas para pensar.

La confrontación de fuerzas se da en campo de la política. Es decir, es otro tramo. Me parece que alumbrar, darle magnitud al vuelco, a las sabidurías ancestrales o sabidurías populares, permiten significar otro sentido a la acción, porque lo popular/ancestral tiene una razón que la razón no entiende. Y esa tensión que hoy en día se da entre un poder conservador, de la mano invisible del mercado, con su guante blanco transfiriendo divisas en el sistema financiero para enriquecerse, con medios de comunicación masiva que juegan a favor del sistema y siguen deteriorando al otro como condición de que el otro no exista. Y me parece que en eso tiene que ver también una lógica tan simple como, si mi libertad termina en la libertad del otro, lo que más necesita el conservadurismo mejor que el otro no exista.

Por eso, la otra tensión que se da a la cual yo realmente asumo y me parece fundamental que se le dé un valor científico distinto, que lo dice Ernesto Laclau, es el populismo, porque conlleva en sí una fuerza de razón que la razón no entiende, mientras permite el ingreso a la distribución de los bienes sociales de quienes no lo tienen y eso con todas las tramas visibles e invisibles y constantes con las cuales se habita en un sistema político. Pero es desde ahí también, desde la lógica del Estado, pero en eso me parece fundamental a veces correrse de la lógica de pensar desde el Estado. Si uno se corre de la lógica de pensar desde el Estado, sabe que puede asumir un hábitat distinto, porque si seguimos presos que las cosas son como son, nada va

a cambiar. Necesitamos imaginar el mundo de vuelta decía Rodolfo Kusch y la única manera de imaginarlo es con un principio que es el principio del tercero excluido en la filosofía, es un principio que nos permite ver que las cosas pueden ser y no ser al mismo tiempo y en un mismo aspecto, priorizando la posibilidad de la relación. Hay algo de la relación que es mucho más fuerte a lo monádico, a esa forma de enunciarnos. Por eso insisto mucho en asumir la palabra, asumir una voz. Sin voz, sin cuerpo, sin territorio y sin estar en conjunto con el otro es muy difícil cambiar nuestra forma de vida.

WALTER D MIGNOLO

Voy a resumir lo que tenía planeado decir para conectarlo con lo mucho interesante que se dijo. Comienzo con un par de preguntas: ¿cuándo empezó la conversación en torno a la interculturalidad?, ¿quién habla o hablaba de la interculturalidad? En Estados Unidos el tema dominante fue la multiculturalidad. Y la multiculturalidad empezó a ser un tema de conversación en la esfera pública y en la universidad en los años setenta, ¿por qué? Por un lado, por el Civil Right Movement (1969) y por otro porque con la creciente inmigración de América Central, del Sur y del Caribe el **melting pot** ya no se podía mantener. El **melting pot** fue una metáfora apropiada mientras la inmigración era europea, del este y del oeste, pero europea. Cuando gente de color no-blanco comenzó a llegar a Estados Unidos desde África, de Asia y de Latinoamérica se acabó el **melting pot** y apareció la **multiculturalidad** lo desplazó en la retórica triunfante de la modernidad. Pero era el Estado el que hablaba de la multiculturalidad a través de la sociedad civil. Alentaba a que la gente festejara su arte culinario del tercer mundo, practicasen sus religiones, se vistiesen como quisieren, mantuvieran sus bailes, hicieran sus fiestas, pero no tocaran el Estado; es decir, fue una liberación de contenidos, de los contenidos de la conversación, pero no de sus términos, es decir de las reglas del juego. El Estado mantenía el control de la enunciación bajo una apariencia de libertad y de cambio. Fue una medida dulce para satisfacer a la gente, evitar altercados y acomodar la inmigración del tercer mundo.

En Latinoamérica la interculturalidad se impuso como tema de conversación y debate. La veo como la versión Latinoamericana de la multiculturalidad estadounidense cuando interculturalidad se emplea en un sentido amplio en la esfera pública. Pero ¿quién habla de la interculturalidad y qué significa? Cuando en el Estado ecuatoriano o boliviano, que son un poco lo que conozco, la gente habla de interculturalidad su uso corresponde más o menos al sentido de multiculturalidad en Estados Unidos, con las diferencias obvias de las historias locales correspondientes la historia imperial en un caso, colonial en otro, composición étnica y demográfica, niveles económicos y distribución social de las riquezas. La retórica de la interculturalidad, cuando es promovida por el Estado, conserva la lógica subyacente de la colonialidad. Así por ejemplo, en las constituciones de Ecuador, Bolivia quedó asentado que ambos son Estados plurinacionales. Interculturalidad y plurinacionalidad son conceptos afines, aunque hay un matiz importante: la plurinacionalidad es un concepto constitucional que pone en cuestión la mononacionalidad del Estado nación, mientras que la interculturalidad es una cuestión que se debate en la esfera pública. No está asentado en la Constitución que Ecuador y Bolivia son estados interculturales. En Estados Unidos el mismo concepto de plurinacionalidad es impensable tanto para el Estado como para la difusión mediática, republicana o demócrata, que apoya el **statu quo**. ¿Por qué es así?, es un tema para otra conversación.

La cuestión intercultural es muy distinta cuando los indígenas o afrodescendientes hablan, emplean en sus posiciones políticas, los vocablos interculturalidad y plurinacionalidad. Para el Estado, el vocablo plurinacional está en la Constitución, pero no vimos ningún esfuerzo en Bolivia ni en Ecuador para activar lo que está constitucionalmente escrito. Por su parte, para las comunidades afrodescendientes del pacífico colombiano o ecuatoriano la plurinacionalidad en la Constitución es un concepto que legaliza sus reclamos. En cuanto a la interculturalidad, apropiaron el concepto y cambiaron su sentido. Primero, y fundamental, **no cambiaron el contenido, sino los términos de la conversación**. Es decir, desplazaron y apropiaron la enunciación del Estado y de la esfera

pública (sociedad civil, **mass media y social media**) a las comunidades indígenas y afrodescendientes. Para estas comunidades que conviven en armonía, la línea estatal territorial que divide Ecuador y Colombia es estatal y social, no comunal. Lo comunal tiene sus propias reglas de convivencia y de organización. Las líneas territoriales estatales son un problema del Estado, no de **Abya Yala** o la Gran Comarca, la nomenclatura territorial para los indígenas, la primera y afrodescendientes los segundos. O es un problema nuestro porque esa línea nos divide. Las comunidades afros ya no habitan Latinoamérica sino la Gran Comarca; esa comunidad indígena ya no habita Latinoamérica sino *Abya Yala*. En el manejo de sus asuntos, lo **Intracultural** nombra la política communal concertada entre poblaciones indígenas. Son asuntos que arreglan entre ellas y ellos. Los afrodescendientes hablan de casa adentro. La intracultura en **casa adentro**. La interculturalidad es **casa afuera**. Describe las relaciones entre las comunidades y el Estado.

La interculturalidad nombra el momento en el que lo concertado intraculturalmente y casa adentro, es confrontado interculturalmente con el Estado. Estos dos momentos son cruciales para el desencanche tanto para quienes lo viven y lo practican como para quienes participamos desde afuera, y podemos así comprender que la cultura (en los vocablos intercultural e intracultural) no es una cosa (un ente) o cosas que se pueden combinar o hacer que dos entes comuniquen, sino que la cultura la hacen los seres humanos en su constante lenguajear y hacer en el diario vivir, y en el orden (hoy) estatal moderno/colonial. Entramos aquí en el terreno político-epistémico y nos escapamos de la idea que la cultura es algo que la gente tiene y en vez de lo que la gente hace. La introducción de los vocablos **intracultural y casa adentro**, y la apropiación de interculturalidad para significar casa afuera, reduce el Estado, la esfera pública nacional y mediática a sus justos términos: es decir, aunque hegemónico y dominante, en las conversaciones sobre la interculturalidad ya el Estado no tiene la única palabra en la política ni en el conocimiento. Por eso el desencanche de la palabra hegemónica o dominante estatal y en la esfera pública, según sea el caso, es por un lado política y al mismo tiempo epistémica puesto

al afirmar la enunciación que ni el Estado ni los medios de comunicación pueden suprimir. Sí pueden silenciar, pero no ya suprimir.

De modo que no se trata ya de preguntarnos ¿qué es la interculturalidad? sino ¿quién enuncia la interculturalidad?, ¿cuándo, dónde, para qué y por qué? La ontología no nos invita a que hagamos estas preguntas, porque el supuesto que la ontología garantiza el discurso **representativo** que describe y explica de lo que es y lo que hay, y por eso oculta y paraliza las preguntas que descubren la enunciación y nos muestran que lo que hay es construido por la enunciación. Pienso que lo que acabo de decir conecta con muchas cosas que ya se han dicho aquí. Mario Vilca, pero también Luciana Ramos, Eduardo Oliveira y Rita Segato. Lo cual nos lleva a la cuestión de la educación.

Volvamos entonces Abya Yala para conversar sobre la educación y conectar con la pluriversidad Amawtay Wasi (<https://amawtaywasi.org/>). La historia es larga y compleja. Para el tema que nos interesa aquí recuerdo algunos datos. Por lo que conozco, las conversaciones que condujeron primero a la creación de la universidad intercultural (recordemos lo que significa intercultural desde la perspectiva indígena). La solicitud por parte de organizaciones indígenas del Ecuador para fundar su propia casa de estudio superior Amawtay Wasi (Amawta, persona sabia, Amawtay, sabiduría; Wasi, casa), comenzó a finales de los 80 y a establecerse institucionalmente en el 2007 o 2008; Rafael Correa la clausuró durante su gobierno. Aplicó los criterios de evaluación de la Universidad Corporativa y por cierto quienes la evaluaron decidieron que no cumplía con esos criterios. Criterios que Amawtay Wasi no le interesa cumplir, puesto que propone una educación no corporativa. Correa por un lado criticaba el neoliberalismo y por otro aplicaba criterios neoliberales en la educación superior. En el 2020 está en proceso de reapertura.¹ No sabemos cuáles serán los criterios con los que se reabrirá y si abrirá

1. Amawtay Wasi y la intervención de las Naciones Unidas para su reapertura <https://www.servindi.org/actualidad-noticias/21/11/2018/abriran-nuevamente-la-universidad-indigena-amawtay-wasi-en-el-2020>

o no concesiones al Estado. Lo que nos interesa aquí es el proyecto, la visión de restitución de los saberes indígenas está en marcha. Y eso ya no se detiene, aunque haya concesiones en la reapertura de Amawtay Wasi.

Para restituir, respecto a esos saberes es necesario la reconstitución gnoseológica (los principios de todos los saberes) de la epistemología (los principios occidentales del conocimiento, tanto de los suyos como de vigilancia sobre saberes no occidentales) y la reconstitución estética (sentir, emocionar, creer) de la estética, esta última, en occidente (y quienes la adoptaron fuera de occidente) redujo la estésis a la esfera del arte y suprimió la comprensión de la estésis en todos nuestros haceres. No somos ni robots ni seres enteramente racionales que solo tienen un cuerpo para que funcione la mente. Llamamos mente a una actividad del cerebro, pero el cerebro es un órgano del cuerpo, como el hígado o el riñón y el corazón.

Uno de los momentos claves del proceso para el argumento que aquí nos interesa es cuando la voz del Estado (Ministerio de Educación) preguntó para qué necesitan su propia universidad, si dada la reforma Constitucional de 1987, las personas indígenas podían asistir a las universidades nacionales y públicas del Ecuador. ¿Ven ustedes el principio estatal de interculturalidad?, vengan a nuestra universidad que les vamos a enseñar lo que nosotros sabemos lo que ustedes tienen que aprender. La creencia de los actores estatales en cualquiera de sus funciones y de la mayoría de la sociedad civil, que las personas indígenas no están capacitadas para ser responsables, para la enseñanza de saberes no indígenas. El mismo argumento clásico: fuera de Europa y del Atlántico Norte la gente no es capaz de gobernarse a sí misma, es decir, no sabe gobernarse como nosotros nos gobernamos a nosotros mismos y la forma en que nos gobernamos es la natural, universal y está fuera de cuestión. Pero era precisamente esto lo que estaban en juego: el proyecto Amawtay Wasi era y es la reconstitución de los saberes indígenas (no los estatales occidentales), por lo propios indígenas para todo los ecuatorianos, y no solo para la población indígena.

.....

¿Ven el radical vuelco del razonamiento y la contienda por la disputa de la enunciación? Pues la respuesta a la apertura del Estado para que las personas indígenas asistieran a las universidades nacionales (un gesto de apertura multicultural o intercultural), reconstituida en mis palabras, ahora en mis propias palabras como la entendí fue: gracias, pero no. Ustedes, los ecuatorianos y ecuatorianas pueden venir a la nuestra que está abierta para todas y todos. ¿Ven la interculturalidad desde la perspectiva indígena o de casa afuera?, no se trata de cambiar los contenidos e incorporar contenidos indígenas en la universidad nacional, estatal o privada, sino de afirmar la enunciación enraizada en la cosmología de los pueblos originarios y no ya de la cosmología occidental (teológica, liberal y marxista) que enmarca las universidades estatales.

A continuación, haré algunas observaciones sobre la materialidad de la institución y el currículum. La institución no tomó como modelo ni el campus ni la estructura urbana de las universidades, muchas repartidas en varios edificios. Amawtay Wasi va hacia los estudiantes, hacia el campo y los pueblos, en lugar que los estudiantes tengan la obligación de mudarse a la ciudad para poder estudiar según la materialidad institucional de la universidad estatal. Segundo, el currículum y la orientación filosófica de la educación no fue sometida al “modelo universidad” que es una particularidad occidental desde la fundación de la primera universidad (Bologna) en la edad media. Occidente es la única civilización que tiene universidad. Claro, como todas las demás civilizaciones (China, India, árabe, Persa, Beni, aztecas, incas), tiene “casas de sabiduría.” Solo para los europeos y a latinoamericanos colaboradores lo que no era civilización occidental era barbarie. Universidad es la configuración local occidental de casas de sabiduría. La diferencia porque logró imponerse como “La” casa de la sabiduría junto a la expansión económica, política y militar de occidente.

Con la expansión colonial se expandió el modelo de educación superior y fue instalado en América, Asia y África, y los actores que lo ejecutaron destituyeron las casas de sabiduría donde se instalaba la casa occidental de la sabiduría, es decir, la universidad. A eso nos

referimos al hablar de la colonialidad del saber o del conocimiento: los saberes destituidos. Hoy la reconstitución de saberes destituidos está en marcha. Pero claro, ya no serán lo que eran, porque los saberes occidentales están presentes y mantienen el diferencial de poder de la diferencia colonial. Por ello la reconstitución de los saberes tiene que fundarse en el pensar fronterizo asumiendo la diferencia colonial y el diferencial de poder. En la medida en que esto es así, la gnoseología fronteriza está en marcha en el Sur y el Este global, pero también en el Norte y el Oeste global, puesto que la colonialidad está en todas partes.

¿Cómo fue organizado el currículum de Amawtay Wasi?, no fue modelado por el trivium y el quadrivium, que hegemónico en la universidad renacentista colonial, ni tampoco en el modelo kantiano-humboldtiano, hegemónico en la universidad secular desde finales del siglo XVIII hasta la segunda guerra mundial, ni por el modelo de la Universidad Corporativa que desplaza hoy a la kantiana-humboldtiana y privilegia el entrenamiento profesional para generar profesionales eficientes en vez de ciudadanos y ciudadanas responsables. El currículum Amawtay Wasi fue modelado sobre la Cruz del Sur² (ver Ilustración 1), que sirvió también de modelo de la organización del Tawantinsuyu: el mundo organizado en cuatro suyos, la unidad básica de la organización andina, equivalente al oykos griego. Ven, los griegos no tienen ningún privilegio, excepto en el sistema occidental de creencias.

2. Diseño extraído de Victor Moscoso, “Una cruz sobre la ciudad” *SciELO Revista Ciencia y Cultura*, 7, 2000. http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2077-3323200000100009

Ilustración 1. Una cruz sobre la ciudad.

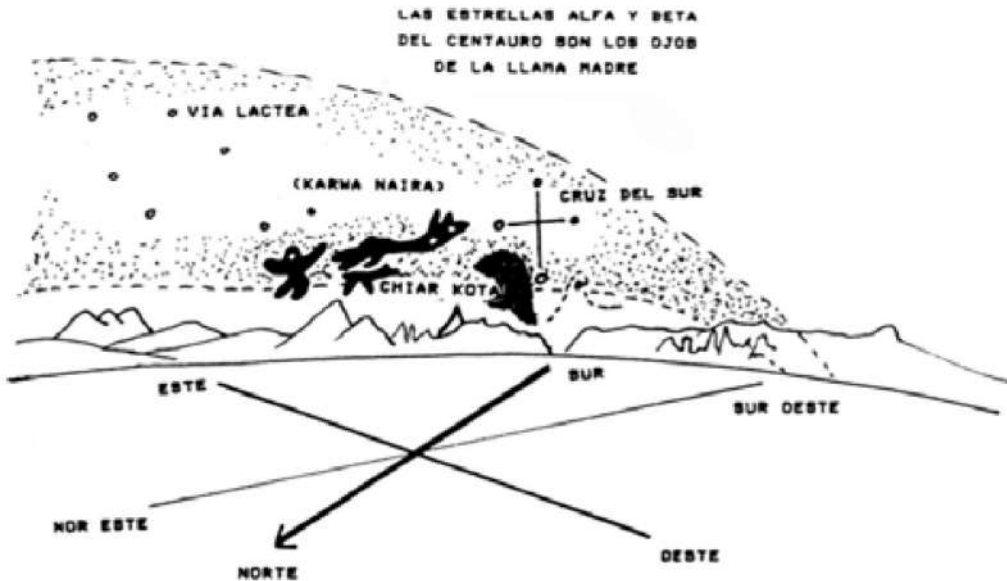
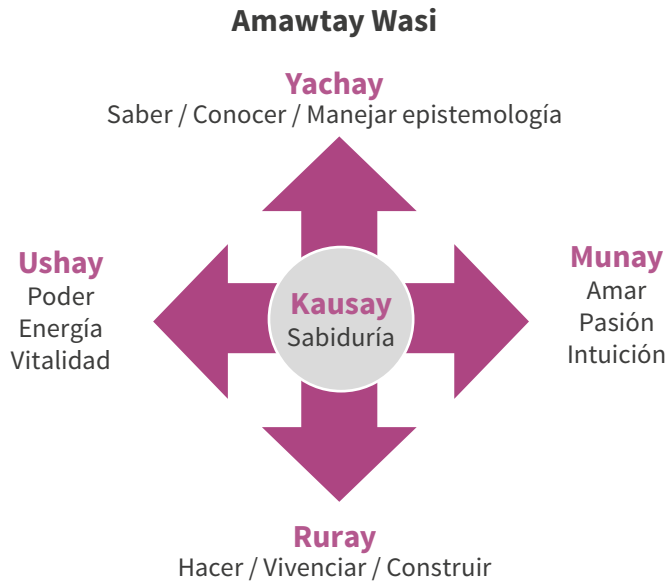


figura 1

Fuente: Moscoso, V. (2000). Una cruz sobre la ciudad. Revista Ciencia y Cultura, (7), 55-61. <http://www.scielo.org.bo/pdf/rcc/n7/a09.pdf>

La estructura curricular fue organizada con base a la propia historia andina, la filosofía de los pueblos indígenas, sus praxis de vida, sus deseos y sus necesidades. (ver ilustración 2) es un esquema básico de la estructura curricular:

Ilustración 2. Currículo de la Universidad Amawtay Wasi.



Fuente: Cortez, David. (2012). Curso “Genealogía del buen vivir / sumak kawsay”, dictado en Flacso Ecuador, julio-septiembre.

Ven ustedes las cuatro áreas del currículum (llamémosle así) modeladas sobre los cuatro suyus del Tawantinsuyu. Y el centro, que en el Tawantinsuyu era Cusco. Aquí es kausay que significa a la vez sabiduría y vida, por la simple razón que no se puede vivir sin saber y no se puede saber sin vivir. Podemos entender el significado de Sumak Kawsay que tanta atención recibió en los últimos años, tanto en la intelectualidad indígena como en la intelectualidad no indígena Latinoamérica y la academia estadounidense y europea. Ya sabemos que la organización cósmico-política binaria de los opuestos es particular de occidente. En todas las demás civilizaciones se trata de dualidad no de binarismo y la dualidad es siempre complementaria, no opuesta. Cada uno de los miembros de la dualidad es la mitad de un todo. Claro, esta idea cabe en las oposiciones binarias de occidente.

Resumiendo, una cuestión compleja: conocer y comprender cada una de las áreas implica conocer su relación con las otras. Nada

está aislado. Segundo, el horizonte de la enseñanza es la sabiduría aprender a desaprender para volver a aprender y aprender a ser. Este enunciado pronunciado en la vivencia indígena tiene un enorme peso: parte que la colonialidad del saber y la colonialidad del ser que los privó de su sabiduría, y de su dignidad como personas y como nación. Así la concepción de Amawtay Wasi opera de dos maneras: intraculturalmente en la regeneración del saber, del vivir, de la memoria, de la dignidad, de la confianza de los pueblos originarios y funciona también interculturalmente en coexistencia con la intraculturalidad de la población criollo-mestiza y con el Estado. Solo que la población criollo-mestiza “no ve” su intraculturalidad, puesto que la supone universal, aunque sea una sucursal de Europa occidental y de Estados Unidos.

Rafael Correa obviamente no pudo, digo bien, “no pudo”, aguantar la coexistencia de saberes ajenos al saber occidental en las universidades nacionales y usó el recurso de la acreditación para clausurar Amawtay Wasi. La coexistencia de saberes hoy y en el futuro es y será inevitable, marcada por el diferencial de poder de la diferencia colonial. En ese conflicto, Correa aprovechó sus privilegios presidenciales y la mano dura del Estado y reafirmó la enseñanza universitaria canónica, mezcla de universidad kantiana-humboldtiana y corporativa. Así fundó cuatro nuevas universidades en cuatro puntos estratégicos del país: en el Norte (Imbabura), en el Sur (Cuenca), en el Este (Amazonía) y en el Oeste (Guayaquil). Es decir, tradujo la cuatripartición del Tawantinsuyu a espacios estratégicos del Estado nacional construido sobre las ruinas del Tawantinsuyu. Más aún, la universidad de Imbabura, la llamo Yachay (que es el área del saber en Amawtay Wasi) y la tituló “ciudad del conocimiento.” Ven aquí el conflicto interinstitucional, intercultural, interepistémico e interpolítico. La ecología de saberes es una idea romántica de lo que podría ser y que pasa por alto la diferencia colonial y el diferencial político, epistémico e histórico de poder.

Cierro el primero de los temas que es el más amplio y que enmarca los dos que me quedan. El segundo punto es la cuestión de “las Américas”, desde la región Mapuche hasta los pueblos originarios de Canadá y el Caribe. Este continente con sus islas se formó con tres

grandes grupos demográficos muy diversos. En primer lugar, la enorme diversidad de los pueblos originarios y de las tres grandes civilizaciones del continente, con todas sus complejidades, y resumidas en incas, mayas y aztecas. Además, culturas fuertes como los iroquíes en el noreste de Estados Unidos y sureste de Canadá, los osages en el sureste de Estados Unidos, etc.³ De esa complejidad, sus cosmologías sobreviven y coexisten con la cosmología cristiana/secular de occidente de quienes la Constitución de Estados Unidos tomó y adaptó el modelo iraquía de estados confederados. De nuevo, la complejidad política de la interculturalidad hoy entre las fuerzas conservadoras para mantener los privilegios del saber y de la institución que los protege, y las fuerzas liberadoras y reconstructivas de saberes destituidos. La decolonialidad es una tarea de reconstitución de saberes destituidos por actores que habitan el presente, la memoria, la lengua y las praxis de vida de saberes destituidos.

El segundo constituyente demográfico llegó de Europa, sin pasaporte y sin invitación y asentó sus reales en territorios ajenos. Crearon gobiernos virreinales en el Sur y en el Norte, convivieron como visitantes (los pilgrims) o en pequeños centros comerciales de la corona inglesa, hasta la dicha “Revolución americana” que fundó el Estado nacional, subyugaron a las poblaciones indígenas y contribuyeron a la ya asentada y comercializada trata de africanos y africanas esclavizados y esclavizadas. Los pilgrims y sus descendientes se autoconstituyeron, y asentaron su cosmología (la Biblia) y luego la ciencia y la filosofía secular, que conviven en la misma familia hasta hoy. Los conflictos de saberes entre teología cristiana, ciencia y filosofía seculares son conflictos en la misma familia enmarcada por la cosmología greco-cristiana-secular. En el mismo movimiento de constitución de lo que será en el norte de Estados Unidos y Canadá, y en el sur las repúblicas independientes, ocurre la destitución de las cosmogonías y las cosmologías existentes desde miles de años. Ahí ven las dos caras modernidad/colonialidad, mientras la una constituye la otra destituye. La decolonialidad sur-

3. Mapa de las regiones de los pueblos originarios (native americans), <http://s1.thinpic.com/images/1b/M6jmb2RNfrZ4bfRL2JnxGC9F.gif>

ge en la reconstrucción y restitución de lo destituido relevante para el presente de quienes trabajamos en las reconstituciones epistémicas y estéticas.

El tercer gran contingente, ya mencionado, fueron africanos esclavizados, fundamentales varones para trabajar en las plantaciones, millones de africanos poblaron el continente y las islas del Nuevo Mundo desde lo que es hoy Estados Unidos hasta el extremo sur del continente. Al decir de Aníbal Quijano América, la modernidad y el capitalismo nacieron el mismo día.⁴ Dos elementos importantes fueron la masiva expropiación de tierras, la masiva explotación del trabajo y la disponibilidad de la vida humana para garantizar las ganancias.

Las inmigraciones entre forzadas y voluntarias continuaron. A partir del siglo XIX, la declaración ilegal de la esclavitud abrió las puertas para la inmigración asiática, fundamentalmente en el Caribe. En Argentina, la “organización nacional” a partir de 1852 creó las condiciones para la masiva inmigración europea de finales del XIX y primeras décadas del XX. La Revolución Industrial facilitó el transporte y el barco a vapor crearon condiciones favorables para la movilidad masiva de gentes, en la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, hay un aspecto político que importa destacar: hoy en las Américas, la cuestión política se juega entre estos tres grupos. En todas las Américas, interesante para reflexionar en torno a la intraculturalidad, casa adentro, interculturalidad y casa afuera. Claro está, no digo que los proyectos políticos especialicen los grupos, puesto que personas de distinta demografía pueden apoyar y aliarse con proyectos de la otra. Además, no todas las personas de un grupo étnico comparten los proyectos políticos de liberación del grupo al cual pertenecen. Lo que digo porque los proyectos políticos surgen de los grupos étnicos subordinados enfrente de los proyectos políticos del grupo subordinador.

4. Quijano, Aníbal. (1991). La modernidad, el capital y América Latina nacieron en el mismo día. Entrevista de Nora Velarde. *ILLA, Revista del Centro de Educación y Cultura*, 10, 42-57.

Lo cual no significa tampoco que todos quienes pertenecemos al grupo étnico de subordinadores apoyemos la subordinación. Una peculiaridad de la movilidad política es clave: personas de ascendencia europea, por ejemplo, pueden y de hecho ocurre, aliarse con los proyectos indígenas y afro. A la vez que personas de los grupos diversos de los pueblos originarios o a la diáspora africana pueden unirse a los proyectos de las personas e instituciones eurodescendientes. En estos desplazamientos están en juego, por ejemplo, la pérdida de privilegios de quienes sostienen proyectos políticos de los pueblos originarios y de los afrodescendientes, sin pertenecer a tales formaciones étnicas, a la vez que personas de estos grupos étnicos pueden optar por estar del lado del grupo étnico al cual no pertenece, pero que controla los privilegios. Las personas no están políticamente ligadas a su ascendencia, aunque subjetivamente siempre lo estarán, aún en la conversión. La conversión significa eso, que una persona se ha convertido en otra.

La conquista desmontó el aparato de gobierno de las dos civilizaciones activas en el momento de las invasiones: los aztecas e incas. Los estados mayas, independientes uno de otros, estaban ya en proceso de decadencia. El resultado fue que al caer los gobiernos, las gentes agrupadas en torno a una u otra organización cultural, económica y política, quedó sin cabeza por así decirlo. Pero no quedó sin su cosmogonía (relatos de creación) ni su cosmología (formas de vida y conceptualizaciones de sus formas de vida, conocimiento y sensibilidad). Hoy todo eso que nunca se extinguió está resurgiendo con fuerza política desafiando la hegemonía “Latino americana”, por eso el nombre de Aby Yala fue restituido para nombrar los territorios de los pueblos originarios y la Gran Comarca fue inventado para nombrar los territorios afrodescendientes. En América del Sur y Central habitan en América “Latina” los y las eurodescendientes. En Aby Yala los pueblos originarios, y en la Gran Comarca las personas afrodescendientes. ¿Cómo es posible esto?, simple, “América Latina” no es una entidad sino una construcción político cultural con impacto económico. Igual para las comunidades afrodescendientes en Ecuador, Colombia y Brasil al menos que habitan la Gran Comarca.⁵

Por otro lado, ligado a la territorialidad y la memoria, los afrodescendientes además de los palanques y quilombos (Brasil) crearon la santería (América y Caribe hispánico) el vudú en Haití (francés), el candomblé en Brasil (portugués) y rastafaris en Jamaica (inglés). En cada orden imperial surgieron distintas pero concomitantes prácticas espirituales que se mantienen hasta hoy. La interculturalidad no funciona muy bien en América “Latina” porque la población de ascendencia europea mantiene todavía el sentir, consciente o inconsciente, de la marginalidad (por no decir racismo) de las poblaciones de las primeras naciones y afrodescendientes. Mientras que las poblaciones no latinas, que saben esto, están hoy resurgiendo con una fuerza política que nunca se perdió, desde la colonia, pero que hoy por variadas razones ha logrado un ímpetu y un momento del que ya no hay regreso. El zapatismo es un caso ejemplar, las y los zapatistas están restituyendo lo destituido, y para ello están también en plena reconstitución epistemológica y estética. Es decir, saliendo de la epistemología y abriendo la gnoseología a la reflexión sobre todas las formas del conocer, saliendo de la estética y abriendo la estésis y todas las huellas del sentir.

El tercero y último punto que voy a tocar, hay muchos más, pero lo he elegido para los tres o cuatro minutos de exposición que me quedan. De lo que voy a decir, ya se habló mucho, no voy a decir nada nuevo, simplemente voy a echar unos elementos más. Muy importante en mi experiencia, es la distinción entre lo comunal de lo social. Cuando yo hablo de lo comunal me dicen: “ah, pero cómo, el capitalismo, la tecnología, los medios... ¿Cómo vas a convencer al Estado a que sea comunal?” No, no voy a convencer al Estado que sea comunal. Pensar de esta manera es aceptar que el Estado lo controla todo y que la desobediencia civil y epistémica tiene que ser necesariamente ilegal y condenable por el Estado. Sin duda, el Estado tiene la posibilidad de criminalizar todo intento de desobediencia. Pero hay lugar para desobediencias que, aunque las criminalice el Estado se sostienen por sí mismas y con el apoyo de gran

5. Walte D. Mignolo. (2006). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Editorial Gedisa.

parte de la sociedad civil nacional e internacional. El zapatismo, de nuevo, es un caso para notar.

Como ya dijo Rita, el Estado en el planeta hoy y por cierto en América del Sur, Central y Caribe, es masculino, patriarcal, blanco, o cuasi blanco de piel, pero blanco de mentalidad. Sin embargo, en estados patriarcales pueden emprender políticas públicas que muestran los signos de un Estado materno, como también dijo Rita, materno. Esta caracterización es complicada y controvertida. El problema es la palabra misma, materno, que provoca en quien escucha la idea de matriarcado y la del fundamentalismo biológico que signa a la “mujer” (pongo comillas porque “mujer” es una construcción cultural que denota y connota un determinado tipo de cuerpos, aunque ningún cuerpo es esencialmente y por naturaleza mujer sin la cultura que determina los roles y los reparte entre “hombre” y “mujer.”)

Es decir, cuando Rita refirió al gobierno liderado por Alberto Fernández en Argentina apuntó intuitivamente, puesto que eran los primeros meses y todo estaba revuelto con la pandemia, la deuda y la oposición apoyando la pandemia y la deuda, intuí que aparecía en su decir un signo de lo que podría ser un Estado (mejor formas de gobierno) y culturas matrízicas, con “z”.⁶ Maturana relaciona la cultura matrízica con la voluntad de convivir, lo cual para él es el camino de la democracia. Para mí es el camino hacia lo comunal, puesto que democracia es una palabra ligada al Estado nación y a la sociedad. El concepto de sociedad, la idea de sociedad la debemos a Saint-Simon y a Auguste Comte. La idea de sociedad trasladada a las colonias destituyó lo comunal y garantizó la agrupación de seres humanos compitiendo entre ellos y separados de la “naturaleza.” La reconstitución hoy de lo comunal solo puede hacerse en la convivencia con la sociedad y el Estado (de nuevo el zapatismo es un caso) y en lo comunal no hay lugar para el patriarcado, puesto que en el patriarcado la convivencia es difícil sino imposible, y aún más en la situación actual como vemos en la opo-

6. Me refiero a la escuela de Santiago de Chile, fundada por Humberto Maturana y Ximena Dávila, <https://www.youtube.com/watch?v=3kRvZRTpN0Q>

.....

sición en Argentina y en el gobierno de Estados Unidos y Brasil. Hoy el patriarcado propicia la cultura del odiar, de ahí la necesidad de reconstruir y restituir culturas del amar en la restitución de lo comunal. Lo matríztico por lo tanto no debe confundirse con lo femenino, ni tampoco lo patriarcal con lo masculino; de modo que son necesarias y posibles las culturas matrízticas, puesto que hoy los estados monárquicos o estados nación patriarcales se sostienen en culturas patriarcales. Cuando pronuncio esta palabra muchos de mis interlocutores, casi todos, reaccionan como si matríztico fuera matriarcal, de la misma manera que mucha gente confunde colonialismo con colonialidad.

Todo esto para decir que lo comunal es un horizonte de convivencia, de respeto, en la cultura del amar. Y eso hay que construirlo, pero cuando comenzamos a hablar y ya se está haciendo, las cosas comienzan a suceder, lo comunal a diferencia de lo social en cualquiera de sus versiones, comprende la vincularidad con todo lo viviente de lo cual la especie humana es una minúscula parte. Es así como viven y piensan millones de pueblos originarios en las Américas, Asia, Oceanía y África.

Sin embargo, la hegemonía de lo social, la droga del consumismo, la acumulación, vivir para trabajar y poseer oscurecen el trabajar para vivir, compartir, respetar, y convivir. No es posible ya convivir en la sociedad, la competencia y el odio están ya arraigados, lo vemos en Argentina y en Estados Unidos, en Alemania y en la promoción occidental de la violencia que vivió Hong Kong por largo tiempo antes del Covid-19. No estoy hablando de la violencia interestatal, sino de la cultura del odiar en la sociedad civil (así es la nomenclatura liberal) fomentada por la derecha y en Estados Unidos y Brasil fomentadas por sus respectivos estados. Muy distinta a la cultural de la **digna rabia** que motiva las protestas ante las injusticias, el racismo, como lo es en Estados Unidos a causa del asesinato de George Floyd.

En fin, todo lo dicho subraya factores a tener en cuenta en las reflexiones y conductas “interculturales: quién, para qué, cuándo, dónde”.