

Año 4
Número 5
Invierno 2017

Revista de Políticas Sociales

Sobre la interculturalidad, la intersubjetividad y las políticas públicas

Carlos Javier García

Docente de la Carrera
de Trabajo Social,

UNM

garciahumanidades@gmail.com

El trabajo que aquí se presenta pretende reflexionar sobre el sentido con que se utilizan términos como interculturalidad e intersubjetividad y las consecuencias que el contenido de estos conceptos pueden producir al elaborar políticas públicas por parte del Estado. Está escrito en primera persona del singular para manifestar más claramente los pasos que va dando el autor en su búsqueda personal, siempre provisoria, sobre este tema.

Interculturalidad no es lo mismo que encuentro de culturas

Al pensar la experiencia de la interculturalidad procuro no caer en el error muy generalizado de que dicho concepto puede asimilarse al de encuentro de culturas. Si acepto dicha asimilación, la deriva de los razonamientos me lleva a preguntarme sobre cómo debería ser este encuentro, cuáles son las reglas de un diálogo respetuoso, cuáles son los puntos en común que acercan a las culturas, y cuáles son las diferencias que las alejan. No niego que estos caminos puedan ser fructíferos, pero corro el riesgo de estar siempre surfeando –para usar un término que impuso Internet– sobre la superficie del problema, nunca en las honduras. Podrá haber entendimientos entre las partes pero no comprensión, se podrán producir conocimientos provechosos, pero no estoy seguro de encontrar sabiduría.

Es que el cotejo de bienes culturales me lleva inexorablemente a la comparación y ésta a pensar la interculturalidad en términos de más y menos, o en parecido y diferente. No afirmo que esto esté mal, simplemente digo que pensar la interculturalidad no es un camino que pueda transitarse analizando sólo los productos culturales –literatura, folklore,

gastronomía, música, instituciones, etcétera. Sospecho que, cuando se pone el *inter* de la interculturalidad entre las culturas, en la comparación de los frutos culturales, se pierde algo enriquecedor para el análisis.

Las ideas centrales que quiero desarrollar en estas líneas son: 1) para que la reflexión sobre la interculturalidad gane en profundidad, primero hay que poner el *inter* dentro de la cultura, es decir convertirlo en *intra*. La interculturalidad se comprende –en el sentido que explicitó Wilhelm Dilthey (1831-1911)– mejor desde la intraculturalidad; 2) los encuentros entre personas sobre este tema sólo serán profundos y enriquecedores cuando permitan compartir la experiencia de vida desde los intersticios de las propias culturas; y 3) el Estado como dispositivo de gobierno al servicio del Bien Común, desarrollando Políticas Públicas adecuadas, puede contribuir en mucho a profundizar las raíces culturales de un pueblo y al consecuente compartir de los frutos.

Considero importante resaltar que no debemos admitir, sin sostener una actitud crítica, la expresión “encuentro de culturas”. Las culturas como elemento abstracto no se encuentran. Las que se encuentran son las personas que encarnan y producen las culturas. Por lo tanto nuestro pensamiento sobre la interculturalidad pierde densidad no sólo si no analizamos primero la intraculturalidad, sino también si no complejizamos este análisis incorporando una reflexión sobre el concepto y la experiencia de ser sujeto.

Una de las razones para hacer este planteo es la experiencia cognoscitiva –que algunos llaman ingenua o acrítica– que nos induce a pensar que, cuando analizamos un objeto de estudio, estamos fuera de él. Si esta sensación, que es engañosa, puede servir aparentemente para algunos ámbitos de las ciencias de la naturaleza, está claro que de ninguna manera puede sostenerse para las ciencias de la cultura. No puedo



salir de mi cultura para analizarla, como no puedo salir del lenguaje para hablar del lenguaje. Es decir, toda pretensión de objetividad para comparar dos culturas, de las que me supongo afuera, se anida en una falacia que dificulta pensar más plenamente este problema.

El biólogo chileno Humberto Maturana (1928-), que propugna la idea de poner “la objetividad entre paréntesis”, explicó esta idea con estas palabras: “Lo que explicamos es nuestra experiencia, y explicamos nuestra experiencia con las coherencias de nuestra experiencia, y al explicar nuestras experiencias, cambia nuestra experiencia. Esto es lo peculiar de nuestra existencia humana como seres que existen en el lenguaje, y es al mismo tiempo que nuestra condición de comprensión de nuestra existencia, las fuentes de nuestra libertad” (Maturana, 1997: 11).

Además, si no me es posible salir de la cultura, de mi cultura, también caduca la ilusión de la distancia entre las culturas. En este sentido: ¿qué quiere decir, realmente, la expresión “cultura lejana”? Intuyo que la llamada “distancia inter-cultural” es sólo un artilugio para no aceptar otras “distancias” dentro de nosotros mismos que, de reconocerlas, nos pondrían ante la evidencia de que muchas certezas y seguridades de nuestra vida no son tales.

La intraculturalidad y sus conflictos

Toda cultura tiene grietas, o bordes de choque, en definitiva zonas de conflicto. Me detengo en este concepto: conflicto. Solemos tener una idea negativa del conflicto, pero afirmo que no es necesariamente así. El concepto proviene del latín (cum-fluere) y hace referencia a dos corrientes de cualquier fluido que se encuentran. El uso más esclarecedor es el de la hidrografía cuando nos habla de la confluencia de dos ríos. Cuando dos corrientes con-fluyen (comienzan a fluir juntas) ambas se alteran y se producen turbulencias y modificaciones en los cursos. Mirando la vida desde esta perspectiva queda claro que nuestra existencia no es más que un conflicto constante, es decir, la confluencia de múltiples circunstancias: nacer es un conflicto, lo mismo que comenzar la escuela, enamorarse, tener hijos, buscar trabajo... La vida misma

comienza –diría un filósofo existencialista– con el conflicto entre el ser y la nada y termina con el conflicto entre la vida y la muerte, o tal vez, entre el tiempo y la eternidad.

La cultura es la construcción que hace el ser humano para protegerse de la conflictividad de la existencia y a la vez, paradójicamente, para enfrentar los conflictos que la cultura encierra. Un ámbito específico de la cultura donde la conflictividad se expresa especialmente es el de la política. Ésta es una actividad de los seres humanos, viviendo en comunidad, que organiza la participación de los ciudadanos en el Bien Común, por dos caminos: uno, el de la construcción de Bien Común; el otro, el del disfrute del mismo. El Bien Común comienza por el cuidado de la vida en todas sus formas –porque sin vida no hay posibilidad posterior alguna– y esta es una verdad que no podemos ocultar: no se protege la vida sin conflicto con la muerte. En un sentido filosófico muy profundo, la política es la lucha contra la muerte en sus múltiples formas: desnutrición y mortalidad infantil, desempleo, violencia institucional, economías saqueadas por personas y Estados poderosos, falta de acceso a la educación, desprotección de las personas mayores, violencia de género, injusticias varias...

El conflicto fundacional de toda existencia humana entre el ser y la nada se expresa de manera multiforme, entrelazado con circunstancias históricas, constituciones psíquicas, deseos, inmanencias y trascendencias. Es en estas grietas de confluencia propias de cada cultura en las que hay que abordar la interculturalidad. Es decir, si quiero entender otra cultura –en la medida que ello me sea posible– debo primero intentar comprender la mía, y esto se produce profundizando en las grietas que la expresan. Una vez más: no llegaré a entender el *inter* de las culturas sin peregrinar primero por el *intra* de las mismas.

Pasando lista a las grietas culturales

Nombremos algunas –sólo algunas– de estas grietas o confluencias: Amor y odio. Varón y mujer. Individuo y persona. Destino y vocación. Conocimiento y sabiduría. Acumular y compartir. Dato y don. Tiempo y

eternidad. Cada par de conceptos está estructurado como una conjunción (letra “y”), porque considero que cada miembro de la conjunción, de alguna manera, forma parte del otro y contribuye a darle sentido. Usando términos lógicos podemos decir que en la vida atravesamos por más conjunciones que disyunciones. Son más frecuentes los “y” que los “o”, porque aún en las disyunciones que excluyen un elemento, éste, el excluido, queda como recuerdo o como negado. Un ejemplo: cuando alguien dice “soy incapaz de odiar”, habría que replicarle “entonces, sos incapaz de amar”. La grieta no se da en odiar o amar, sino en que la misma persona es capaz de amar y odiar. Porque precisamente la grieta es esa sensación y experiencia que tenemos de que somos capaces de las dos cosas. El “somos capaces de”, dicho en términos populares, “nos parte al medio”, nos agrieta.

Esta lista incompleta también tiene el inconveniente que está estructurada en pares, pero no tiene que ser necesariamente así. Todos los elementos mencionados se estructuran de una manera compleja, por lo tanto están a la vez conectados y ocultos unos en los otros. ¿Cómo hablar o reflexionar sobre la grieta entre individuo y persona sin la referencia obligada a varón y mujer, o a destino y vocación? Por lo tanto, la lista de pares nombrados es sólo una forma didáctica de enumerarlos y nunca la construcción de compartimientos estancos.

Hagamos, entonces el ensayo de trabajar la intra-culturalidad a partir de uno de estos pares.

Dato y don

Dice Mario Bunge (1919-): “Mientras los animales inferiores sólo están en el mundo, el hombre trata de entenderlo; y sobre la base de su inteligencia imperfecta, pero perfectible, del mundo, el hombre intenta enseñorearse de él para hacerlo más confortable. En este proceso, construye un mundo artificial: ese creciente cuerpo de ideas llamado ciencia. (...) Un mundo le es dado al hombre, su gloria no es soportar o despreciar este mundo, sino enriquecerlo construyendo otros universos. Crea así el mundo de los artefactos y el mundo de la cultura” (Bunge, 1969: 7). Cualquiera que

sea nuestra opinión al respecto, todos tenemos esta experiencia no sólo intelectual, sino también –y fundamentalmente– física, corporal: lo que no somos nos enfrenta. Alguien podría decir, con razón, que en realidad nos rodea. Certo, pero en la medida en que cae en nuestra consideración, corporal, mental o imaginativa, lo ponemos enfrente de nosotros.

Aquí tengo una grieta insoslayable, hay un nosotros y un no-nosotros, y la pregunta que surge ante la mirada es: ¿eso no-nosotros es un dato o un don? Si la respuesta es “dato”, la cadena de interrogantes puede cortarse allí sin mayores inconvenientes. Está allí como podría estar en otro lado, me afecta como podría no afectarme. Sea lo que sea, adquiere la categoría de objeto, no importa que sea una piedra, un perro o un ser humano. Si la respuesta es “don”, aparece la pregunta sobre el “quién” del que hizo la donación. ¿Quién es el donador? Entonces, inmediatamente mi experiencia de sujeto se encuentra con la certeza de otro sujeto, que me ha tenido en consideración –por lo tanto, de alguna manera, me lleva ventaja– pues me ha dado algo. Además, si llego a la convicción de que es un don, también aparece la pregunta sobre si es un don gratuito o debo hacer u ofrecer algo a cambio. La respuesta es evidentemente la segunda, porque si el don fuera gratuito ni siquiera surgiría la pregunta. Lo frente a mí es un don y, me guste o no me guste, soy responsable por él. No importa que sea una piedra, un perro o un ser humano, se me pide una respuesta y la respuesta se manifiesta esencial para que mi vida tenga sentido. Puedo optar por cuidar el don, rechazarlo o ignorarlo. Cualquiera de estas elecciones tendrá consecuencias en mí mismo, abrirá múltiples conflictos y grietas por los que transitará mi existencia. Emmanuel Levinas (1906-1995), haciéndose eco de la tradición bíblica, resalta que el descubrimiento del rostro del otro se convierte en una experiencia crucial en mi vida: “La presencia del rostro significa así una orden irrefutable –un mandamiento– que detiene la disponibilidad de la conciencia. La conciencia es puesta en cuestión por el rostro, (...) el rostro desarma la intencionalidad que lo observa” (Levinas, 2001: 62).

¿Y si el que hizo ese don me pide cuentas de mis acciones? Entonces la grieta, que produjo la presencia del don, comienza a latir bajo el ritmo de la ética. Porque si alguien me pide cuentas, las cuentas éticas no son sobre “más” o “menos”, sino que son sobre el bien y el mal, sobre si actué bien o actué mal.

Si ser humano es el ser responsable –aquel del que se espera la respuesta– surge la pregunta no sólo por el don y el donador, sino también sobre si es el mismo ser el que dona y el que pregunta. En la medida en que mi humanidad corporal está vigente, mi subjetividad y el don frente a mí –aunque nos pese– estamos juntos en el tiempo. ¿Es correcto usar la palabra “estamos”, como si el tiempo fuera un lugar? De todas maneras, siento en mi racionalidad que me urge dar una respuesta, que evidentemente debe ser dada en el tiempo. Ahora bien, no encuentro nada que me impida pensar la unidad del “donador” y del “preguntador”, y al mismo tiempo tengo que admitir que ese ser no está a mi nivel, como dije antes, se me anticipó, es superior a mí. Mi respuesta y yo estamos en el tiempo, entonces la pregunta y quien me interroga surgen desde... ¿la eternidad?

Intento de una fenomenología de la grieta

Una grieta física de cualquier tipo –pensemos en una grieta en la pared, por ejemplo– se caracteriza porque rompe una continuidad. Hablamos de grieta cuando alguna continuidad aparece quebrada. En el tema que nos ocupa, insisto, la grieta o quiebre no hay que ponerla entre las culturas, sino en las culturas. Es más, sin grietas no hay cultura. Más aún: el ser humano es *la grieta* que permite al universo comprenderse como tal.

El yo, mi yo (para reforzar el estilo de primera persona del singular de estas líneas) como referencia subjetiva, construye continuidades internas y externas con las que procura dar sentido a su existencia. El otro que irrumpre –es decir, rompe dentro o rompe hacia adentro– hace patente a mi conciencia que mis continuidades sólo tendrán sentido a partir de los quiebres que las crucen. Decimos, por ejemplo, “desde que me pasó tal cosa (un quiebre) soy otra persona”.

La continuidad de un determinado sexo se resignifica por el quiebre que produce el otro sexo. La continuidad de la nacionalidad se construye ante el quiebre que produce el extranjero. En definitiva, si afirmo que la continuidad me orienta hacia la identidad, también debo aceptar que no hay identidad auténtica si no reconozco la alteridad. El quiebre de

la continuidad da sentido a la continuidad. La continuidad del yo se construye sobre los quiebres que produce un tú. La continuidad que produce la acumulación de la riqueza se quiebra cuando el pobre irrumpen en ella. Juan Carlos Scannone (1931-) ha escrito especialmente sobre este último quiebre mencionado: “Se habla de irrupción porque se quiere señalar un hecho nuevo, que ‘rompe’ con algo anterior, y que ‘entra’ (in-rumpere) en la conciencia y la historia como de golpe y abruptamente. Tal novedad se da al menos en la conciencia, tanto de la Iglesia latinoamericana, que últimamente se plantea cada vez más explícitamente el problema vital de los pobres, de las causas estructurales de su pobreza (Medellín) y de la opción preferencial por los pobres (Puebla), cuanto en la conciencia de la teología (en especial: la teología de la liberación), las ciencias humanas y sociales y las letras (por ejemplo, la novela) latinoamericanas y aun, de la misma filosofía (filosofía de la liberación), así como de amplios sectores de la sociedad. Aún más, el hecho masivo del descalabro económico en muchos países latinoamericanos, la amenaza que involucra para la vida de los más desprotegidos (que son mayoría) y para la paz social, se ha hecho cada vez más patente hasta para el más desprevenido: está ahí” (Scannone, 1993: 124).

Sin embargo percibo que con esta aceptación no alcanza, está impregnada de la concepción moderna del sujeto, que privilegia la experiencia de individuo sobre la de persona. Sobre esto volveré más adelante.

Puedo concluir, entonces, que entre una cultura y otra hay grietas, que no se podrán atravesar o unir si no hay primero una profundización de las grietas propias instaladas dentro cada cultura. Es más, lo que me lleva a entender a otra cultura es la comprensión de mi cultura, porque la profundización de los quiebres culturales no me encierra en los frutos culturales, sino que me abre a los abismos antropológicos más profundos, es decir a las raíces de la cultura (amor, odio, vida, muerte, pena, dolor, sufrimiento, esperanza, alegría...), precisamente allí donde todos los seres humanos encontramos, para bien o para mal, las raíces que dan sentido a nuestra vida. Esto me lleva a insistir en la idea de que no debemos separar las discusiones sobre la cultura de la concepción que tenemos de sujeto.

Sujeto e intersubjetividad

Detengámonos un momento sobre el sujeto. El sujeto que somos ahora, nos guste o no, es un sujeto moderno. “Moderno” aquí significa hijo de la Modernidad, producido por la Modernidad. La filosofía de la Modernidad ha sido y es, para los que transitan ese camino, una filosofía del sujeto.

El sujeto moderno (y aclaro que lo que sigue es una simplificación de procesos muy complejos) nace como fruto de la introspección sobre sí mismo de un individuo al cual lo externo ya no le garantiza su propia existencia. Los sujetos en la Edad Media, por ejemplo, se constituyan en primer lugar por su pertenencia a una realidad comunitaria con otros sujetos –el nosotros daba sentido al yo– y, en segundo lugar, por su inserción en un mundo natural creado y –como el mismo hombre-reflejo de un Creador que le da sentido a su existencia. Tanto el mundo de los otros como el mundo natural están ante él como una realidad cierta, reflejo de un Dios Creador, y lo obligan a tomar decisiones.

Descartes (1596-1650), el llamado padre de la Filosofía Moderna, construye un sujeto desconfiado del mundo exterior, un sujeto que ha perdido la certeza del afuera: todo resulta engañoso, de tal manera que al final del camino de introspección sólo le queda afirmar que el hecho de ser engañado es una prueba de que existe, purificada luego con la famosa frase “pienso, luego existo”. Dice en la segunda de sus *Meditaciones Metafísicas*: “Así pues, supongo que todo lo que veo es falso; estoy persuadido de que nada de cuanto mi mendaz memoria me representa ha existido jamás; pienso que carezco de sentidos; creo que cuerpo, figura, extensión, movimiento, lugar, no son sino quimeras de mi espíritu. ¿Qué podré, entonces, tener por verdadero? Acaso esto solo: que nada cierto hay en el mundo. (...) Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos, ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy. Ciento que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y, engáñeme cuento quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo

todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: 'yo soy', 'yo existo', es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu" (Descartes, 1980: 223-224).

Ahora bien, Descartes hizo tan bien su trabajo de destruir todos los "engaños" del mundo exterior que después no encontró el camino de regreso para construir las certezas. En su *Discurso del Método* afirma: "juzgué que podía admitir esta regla general: que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas" (Descartes, 1976: 63). No encontró el camino de regreso –decía– porque el sujeto cartesiano es continuo y quiere un mundo continuo, sin grietas, y donde no hay grietas no hay misterio, y sin misterio en el mundo externo ni en mi propia subjetividad no hay espacio posible para el encuentro con el otro. Es decir, todo queda tan parejito y prolíjo, tan continuo, que no hay grietas no sólo para encontrarme con el otro, sino que tampoco puedo encontrarme conmigo mismo. No hay sujeto auténtico ni, por lo tanto, cultura auténtica, ni hay posibilidad de intersubjetividad y de interculturalidad simplemente... porque no hay grietas.

Gottfried Leibniz (1646-1716) afirma que los individuos son como mónadas que, además, están "en el mejor mundo posible" (*Monadología*, proposición 53). De esta concepción y experiencia moderna de sujeto surge una herramienta que intenta re-ligar a los sujetos. Pero no me resulta convincente esta propuesta porque esa realidad no es mundo, porque en él no es posible ser sujeto. Esta herramienta es el Estado moderno que organiza el mundo de los hombres –y aquí este término debe entenderse principalmente como sinónimo de "varones"– como un gran contrato. El concepto de Contrato Social de Thomas Hobbes (1588-1679) y de J. J. Rousseau (1712-1778) es hijo dilecto de esta concepción sobre la sociedad, donde prevalece el concepto de individuo sobre el de persona.

Si lo que le da valor a mi relación con el otro frente a mí (al cual nos referimos más adelante) no es el reconocimiento de él como un don –del que además soy responsable– sino un contrato, ocurre un cambio fundamental en la comprensión de la vida misma: el otro se convierte en un dato y, como todo dato, un objeto manipulable, un objeto a la mano para ser usado. Siguiendo la enseñanza del filósofo argentino Carlos Cullen (1943-), digo que el escenario dejó de ser la plaza (el ágora) que crearon los griegos y pasó a ser el mercado. Dice Cullen: "El mercado

es un espacio donde se intercambian 'valores', se vende y se compra. Entonces la segunda escena de este pequeño relato tiene que ver con la desconfiguración política del espacio ético. El primer espacio empieza configurando políticamente el espacio ético, el ágora es una configuración política de la ética. Tiene su crisis con el pórtico y con el jardín. En esa segunda escena, el punto de partida la desconfiguración política del espacio ético, como lo han señalado diversos autores, Habermas entre ellos, el mundo moderno separa la política de la ética. Desvincula la razón del poder de la razón del bien y de la justicia. (...) La política se hace un saber instrumental, deja de ser un saber práctico regido por la ética y pasa a ser un saber instrumental orientado, desde Maquiavelo y Hobbes, a enseñar cómo adquirir el poder y cómo mantenerlo. Esta desvinculación entre ética y política privilegia como nuevo espacio social hegémónico el mercado" (Cullen, 2008).

La acción política que tiene como finalidad última construir el bien común, comienza a ser vista como una transacción comercial. Para que el comercio funcione no debe haber grietas, sino continuidades. Lo que nivela y empareja el mundo como mercado es la capacidad económica de los que participan en él. En un mercado sólo tienen presencia –es decir sólo son sujetos– los que tienen algo que vender y los que tienen con qué comprarlo. Los poderosos –es decir, los ricos– mediatizan su poder a través del dinero, que simboliza el deseo que puede realizarse para garantizar la continuidad de la vida. Los pobres, es decir los que no poseen dinero, sólo pueden ofrecer la inmediatez de sus cuerpos y la fuerza de trabajo de los mismos para evitar que en las confluencias de la existencia la muerte les arrebate la vida.

El Estado moderno adolece de este pecado original en su concepción: se constituye a partir de sujetos aislados que construyen un nosotros por conveniencia. Prima el cuidado de mí, antes que el ser responsable por el otro. Prima el yo antes que el nosotros. No es casual, por lo tanto, que los filósofos y políticos que fundamentaron esta construcción pusieran como primer derecho el de la propiedad privada y quedara así acuñada en el sentido común moderno "mi derecho termina donde comienza el derecho del otro". La libertad, para ellos, se adquiere como se adquiere una propiedad de uso exclusivo. No soy libre, sino que tengo libertad. Todo es cuestión, entonces, de adquirir la astucia suficiente para correr el alambrado de mi propiedad (mi libertad) en detrimento de la propiedad

del otro (su libertad). Esto es válido tanto para las personas como para las naciones modernas europeas (en esto Estados Unidos es europeo) que han visto justificado así el reparto que han hecho del mundo en beneficio propio. La Modernidad ha sido desde su origen intrínsecamente imperialista, como bien enseña Enrique Dussel (1934-): “1492, según nuestra tesis central, es la fecha del ‘nacimiento’ de la Modernidad; aunque su gestación –como el feto– lleve un tiempo de crecimiento intrauterino. La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero ‘nació’ cuando Europa pudo confrontarse con ‘el Otro’ y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un ‘ego’ descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue ‘des-cubierto’ como Otro, sino que fue ‘en-cubierto’ como ‘lo Mismo’ que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del ‘nacimiento’ de la Modernidad como concepto, el momento concreto del ‘origen’ de un ‘mito’ de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de ‘en-cubrimiento’ de lo no-europeo” (Dussel, 1996: 3).

Esto se nota de manera muy evidente cuando el Estado (nacional y mundial) es conducido por fuerzas conservadoras. Todo circula y marcha de manera ordenada y coordinada en función de preservar y garantizar el fluir ordenado de los bienes transables del mercado y no el Bien Común de la sociedad. Su organización administrativa, su división de poderes, fluyen amablemente para los que tienen poder adquisitivo. Para los pobres la presencia estatal más reconocida suelen ser las fuerzas del orden que los reprimen. Es notable cómo, en estas circunstancias, aumenta la acumulación de cada vez más riquezas en cada vez menos manos. Y los centros de poder nos dicen, como nuevos “Leibniz”: “este es el mejor mundo posible”.

Subjetividad y colonización

Lo dicho hasta aquí me hace comprender el enorme peligro que encierra vivir, y sobre todo aceptar, una cultura colonizada. La penetración cultural –sobre la que tanto nos enseñaron Simón Rodríguez (1769-1854), Albert





Memmi (1920-), Paulo Freire (1921-1997), Aimè Cesaire (1913-2008) o Franz Fannon (1925-1961)– destruye en la persona la capacidad de comprenderse a sí misma desde sus raíces culturales. La colonización establece una continuidad arbitraria que no admite quiebres, ya que éstos pondrían en evidencia que toda continuidad es existencialmente absurda.

Un sujeto colonizado culturalmente queda desarticulado de sus raíces, por lo tanto se convierte en un sujeto estéril de futuro. Parafraseando al poeta uruguayo Mario Benedetti: mira en la vidriera del mundo del colonizador paraíso ajeno a los que no accederá nunca. Por este motivo es que no hay colonización que no sea violenta, porque sólo por la violencia –física, psicológica, política, económica– puede lograrse que la vida se vuelva individualista (sin el quiebre de la alteridad), desesperada (sin el quiebre del futuro), desarraigada (sin el quiebre de la memoria), anestesiada (sin el quiebre de las pasiones), en definitiva una vida monótona donde el tiempo sólo pasa porque no permite el quiebre –tal vez el más profundo– de la eternidad.

Ocurre que a veces trato de darle una vuelta más al asunto, el ser humano se impone esta monotonía a sí mismo. Se coloniza, es decir, se opriime a sí mismo. ¿Por qué hace esto? Creo que la razón más profunda es que tiene miedo. Tal vez haya que decir: me tengo miedo. Tengo miedo a lo

desconocido que habita en mi interioridad. El quiebre intercultural más profundo que soporta mi existencia es la continuidad del yo fisurada, no ya por la alteridad fuera de mí, sino por la alteridad dentro de mí.

El filósofo argentino Rodolfo Kusch (1922-1979) nos habla en su obra *Geocultura del hombre americano* del “miedo a ser nosotros mismos”. Uno de esos miedos es el miedo a la historia, la historia que recibimos en la educación escolar y la que transmiten los centros hegemónicos de saber. Dice Kusch: “No puede ser historia un cúmulo de palabras, con hechos científicamente estudiados que nos sobrepasan y que nos pesan porque nos confirman constantemente nuestra inferioridad ante países míticos que fueron tomados como ejemplos” (Kusch, 2000: 56).

Las políticas públicas sobre las grietas, algunos ejemplos

Estoy proponiendo a la conciencia del lector o la lectora las siguientes proposiciones: a) toda reflexión sobre la interculturalidad comienza reflexionando sobre las continuidades y quiebres de la propia cultura,

es decir la intraculturalidad; b) toda reflexión sobre la intersubjetividad comienza reflexionando sobre las continuidades y quiebres del mismo sujeto, es decir la intrasubjetividad; b) toda acción, personal o comunitaria, que intente poner en diálogo –por lo tanto en conflicto– las continuidades y quiebres de las culturas y de los sujetos es una acción política que se expresa, debe expresarse –en caso del Estado– en políticas públicas. Es decir, el yo y el tú sólo adquieren dimensión plena de sí mismos insertos en el nosotros.

Cuando una fuerza política que busca una renovación social y pretende distribuir más equitativamente la riqueza –tanto monetaria como simbólica– asume el gobierno de un país, se encuentra con que el aparato estatal, es decir el Estado como herramienta, es una traba y no una ayuda. Todo cruce, y las personas “serias” de los países “serios” comienzan a hablar de populismo. Aunque lo digan de manera descalificadora, dicen una verdad: el populismo, con sus errores y aciertos, es el intento de poner una herramienta política como el Estado moderno, pensado para los poderosos y los ricos, pensado para el mercado, al servicio de los débiles, de los pobres, es decir, volver a pensar el Estado para la plaza. No la plaza de Atenas, donde sólo algunos varones eran pueblo (*demos*) sino las plazas de los que reclaman derechos, de los que afirman que la educación, la salud o la alegría no pueden ser objetos regulados por el mercado. En la Argentina es la plaza de las mujeres que dan vuelta sin cesar alrededor de la grieta de la historia, para rescatar de ese abismo a sus seres queridos. Es la plaza de los que no quieren continuidades ficticias, sino que lo que quieren es gritar las grietas, sus grietas, las grietas de todos. Es la intersubjetividad en serio, son los sujetos expuestos, salidos de sí, para compartir el “inter” de la inter-subjetividad. Señalo, al pasar, que “grieta” y “grito” tienen la misma raíz. Un grito es una grieta en el silencio, porque grito no es lo mismo que ruido. Un grito de rebeldía del oprimido es una grieta en la continuidad del discurso “parejito y educado” del opresor. Un grito de una mujer que sufre violencia de género es una grieta en la continuidad de una sociedad ganada por el machismo. Por eso a las dictaduras les fascina el silencio, y vale como ejemplo que uno de los lemas más conocido de la dictadura cívico-militar argentina (1976-1983) fue “el silencio es salud”.

Si nos ponemos a enumerar los “intra” de los sujetos argentinos podemos mencionar, entre otros: la pobreza, el hambre, la deuda externa fraudulenta, los desaparecidos por la violencia institucional de la dictadura cívico-militar, pero también los desaparecidos por el gatillo fácil, el desempleo, la falta de atención sanitaria... Todas grietas dolorosas. Pero también la continuidad de estas grietas es quebrada por grietas gozosas como la solidaridad, el compañerismo, la alegría a pesar de todo, la esperanza inauditable, la religiosidad popular...

Una política pública es un instrumento de intervención sobre las grietas, para repararlas (que no es lo mismo que taparlas). La creación y la puesta en práctica de esta política pública debe ser popular, es decir debe tener al pueblo –recordemos que el corazón del pueblo son los pobres– no sólo como destinatario, sino también como protagonista. Para ello los profesionales en políticas públicas deberían purificarse del sujeto moderno que todos llevamos dentro y tener el coraje de salir de sí para adentrarse en las grietas por donde fluye la vida del pueblo. Por donde fluye el nosotros del proyecto comunitario de Patria.

Esta es una decisión política, por lo tanto fundamentalmente ética. Para un gobierno conservador que, además, hoy se emparenta con el neoliberalismo, el Estado es una herramienta para administrar variables. El otro es sólo un dato de la realidad que le permite decir a un funcionario del gobierno, por ejemplo, “estamos pensando para el resto del año una desocupación de más del 15% para reducir la demanda y así bajar la inflación”. Para un gobierno popular el Estado es una herramienta para facilitar el encuentro entre sujetos y sus culturas. De ninguna manera son datos, son dones por los que debemos dar cuenta.

Veamos algunos ejemplos de políticas públicas que quiebran continuidades, porque reconocen la alteridad que da sentido a la identidad, tanto de las personas como de la Patria: las leyes migratorias que ven al inmigrante como un hermano que llega y no como un intruso; las leyes educativas que incluyen a niñas y niños con capacidades diferentes en el sistema, reconociéndoles su alteridad de sujetos de derecho a la educación, en medio de la continuidad de las personas denominadas “normales”; las leyes contra la violencia de género, que reconocen la alteridad de la mujer frente a la continuidad del machismo; las leyes económicas que dan impulso a las PyMES, reconociendo su alteridad

en una continuidad económica que sólo considera en sus análisis “ortodoxos” a los grandes capitales financieros; las leyes que apoyan a las economías regionales –sobre todo las que producen alimentos–, porque reconocen la alteridad de estos productores frente a la continuidad de los que impulsan el monocultivo apoyado en agroquímicos; las leyes que crean universidades en zonas marginales, porque reconocen la alteridad de los más humildes y su derecho a estudiar, rompiendo la continuidad de la educación universitaria elitista. Dejo al lector que complete con otras leyes e, incluso, que repase políticas públicas que oculten las grietas, oculten la alteridad. Por ejemplo, la denominada “Campaña al desierto” de Roca fue base de la Argentina Moderna que fundó la Generación de 1880. O la “Ley de Residencia”, cuyo autor fue Miguel Cané (sí, el mismo de *Juvenilia*), ocultó la alteridad de miles de inmigrantes que fueron deportados por sus ideas políticas y su búsqueda de justicia social.

Cuando un conjunto de habitantes delimitan un territorio y establecen leyes para comportarse dentro del mismo y se proponen objetivos en común, decimos que nace una Nación y los habitantes devienen ciudadanos. Cuando estos ciudadanos comprenden que no alcanza con escribir en papeles las reglas, que hay que encarnarlas en la comunidad, reconociendo que no soy libre si el otro no es libre, que la economía no debe medirse sólo por la cantidad de dinero que se acumula, sino por la cantidad de pan (y aquí pan significa: alimento, educación, salud, justicia...) que es capaz de hacer llegar a la mesa de cada familia, que por las grietas de mi propio ser se “cuela” el otro frente a mí, cuando comprenden que lo que le da sentido al pan es que nos hace compañeros, cuando se empiezan a dar estas realidades, además de tener una Nación, somos Patria. La Nación puede cumplir con el destino que le han propuesto sus fundadores, y la historia nos enseña que las naciones pueden desaparecer si ese destino fue pensado con mezquindad. Pero sólo la Patria nos convoca a cumplir con la vocación de cuidar la vida, que es propia de cada ser humano como persona y propia de los que se identifican como pueblo. Las políticas públicas deberían ser analizadas, además de por los parámetros institucionales propios de la Nación, por los criterios raigales de los pueblos, donde la Patria siempre está por hacerse, no porque nunca se llega a la justicia social, sino porque ésta siempre busca alcanzar mayor extensión (a más personas) y mayor intensidad (a lo más profundo de las personas y de la comunidad). ¿Será

por eso que algunos mandatarios que no cumplen con los mandatos del pueblo, sino con los del neoliberalismo, en un rasgo de sinceridad, no se animan a jurar por la Patria?

Bibliografía

- Rodríguez, Simón (2004): *Inventamos o erramos*. Caracas, Monte Ávila.
- Scannone, JC, S.J. y M. Periné, compiladores (1993): *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. Buenos Aires, Bonum.
- Buber, Martin (2002): *Yo y Tú*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Bunge, Mario (1969): *La ciencia. Su método y su filosofía*. Buenos Aires, Siglo XX.
- Cesaire, Aimé (2006): *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid, Akal.
- Cullen, Carlos (2008): "Entre desarrollo y educación. Ética ¿dónde habitas?" Conferencia de agosto del 2008, en revista *Educarnos*, Organización de Estados Iberoamericanos.
- Descartes, René (1976): *Discurso del Método*. Madrid, Espasa-Calpe.
- Descartes, René (1980): "Meditaciones Metafísicas". En *Obras Escogidas*. Buenos Aires, Chacras.
- Dussel, Enrique (1996): *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. Conferencias de Frankfurt, 1992. La Paz, Plural.
- Fannon, Franz (1973): *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires, Abraxas.
- Freire, Paulo (1971): *Pedagogía del oprimido*. Montevideo, Tierra Nueva.
- Kusch, Rodolfo (2000): *Geocultura del hombre americano*. En *Obras completas*, Tomo III. Rosario, Fundación Ross.
- Levinas, Emmanuel (2001): *La huella del otro*. México DF, Taurus.
- Maturana, Humberto (1997): *La objetividad. Un argumento para obligar*. Santiago de Chile, Dolmen.
- Memmi, Albert (2011): *Retrato del colonizado, precedido del retrato del colonizador*. Temuco, Wallmapuwen.