



El camino antropológico: una necesidad hoy

Nancy Farías¹
Franklin León²

¹Licenciada en Educación, Mención orientación (Universidad de Carabobo; mención Suma Cum Laudem). Tesista de la Maestría en Administración de Empresas, Mención recursos Laborales (Universidad de Carabobo). Directora de Cole Consultores. Conferencista. Investigadora en el campo de la Filosofía Latinoamericana. Profesora ordinaria de la Universidad de Carabobo, Departamento de Filosofía.

²Licenciado en Educación, Mención Filosofía (UCAB, 1999, Mención Cum Laudem). Especialista en Planificación y Evaluación Educativa (USM, 2003, Graduado con Honores). Magíster en Educación, Mención: Enseñanza de las Ciencias Sociales, (UC, 2010, Graduado con Honores). Cursante del Doctorado en Ciencias Sociales, Mención Estudios Culturales (U.C.). Profesor universitario (UC-UAM -Valencia). Jefe del Departamento de Filosofía, Facultad de Ciencias de la Educación. Universidad de Carabobo. franklinleonr@hotmail.com

RESUMEN

Estas reflexiones plantean la necesidad de fundamentar la educación latinoamericana en las bases antropológicas, que permitan comprender la especificidad de nuestras comunidades. La educación venezolana y latinoamericana ha de partir de la reflexión con los seres humanos con quienes se comparte el proceso de vida de enseñar-aprender. Se postula la tesis que la educación ilustrada de siglos pasados, racional y abstracta, ha de ser replanteada desde la reflexión antropológica, lo que permitirá encarnar nuestra educación en los contextos culturales donde se produce. El hombre, como lo afirma toda la filosofía contemporánea, es un ser cultural, desde sus prácticas de vida ejercitadas y posibilitadas desde su grupo humano histórico y social con quien comparte la vida y vive la existencia. De aquí que se plantee en estas reflexiones la necesidad de comprender nuestras culturas desde adentro, compartiendo desde la concreción del vivir los significados emergentes y reales de nuestros mundos de vida. Sólo así podremos forjar lo humano desde nuestras prácticas educativas, comprendiendo nuestras identidades, promoviendo nuestras cosmovisiones, mejorando lo que somos desde dentro, sin intervenir nuestra cultura. De ahí la importancia de la reflexión sobre nuestras prácticas de vida venezolanas, para generar una educación propia, y la apuesta por la interculturalidad crítica que aquí se plantea, para promover un diálogo sincero entre las distintas culturas que co-existen en nuestra Venezuela.

Palabras clave: Antropología; Cultura; Educación; Prácticas de vida; Interculturalidad.

The anthropological way: a need today

ABSTRACT

These reflections suggest the need to support the Latin American education in the anthropological bases, for understanding the specificity of our communities. Venezuelan and Latin American education has to start from the reflection with human beings with whom they share the life process of teaching and learning. The thesis postulated in this study, is that illustrated education of past centuries, rational and abstract, must be rethought from the anthropological reflection, which will allow embodying our education in cultural contexts where it's produced. The human being, as each contemporary philosophy says, is a cultural being, from his life practice of exercised and enable from his historical and social human group with whom he shares life and live the existence. From here these thoughts are proposed, the need to understand our culture from inside, sharing from concreteness of living with emerging and real meanings of our life world. Only in this way, we could build the human from our educational practices, understanding our identities, promoting our worldviews, improving what we are from within, without interfere our culture. Hence the importance of reflection on our practices of Venezuelan life, in order to generate our own education, and intercultural commitment criticism raise here, to promote a sincere dialogue between the different cultures that co-exist in our Venezuela.

Key words: Anthropology; Culture; Education; Practices of life; intercultural.

Introducción. El hombre: un ser cultural

Partimos de algunas ideas de Silva (2009), autor que desarrolla con argumentos sólidos el papel que juega la cultura en los seres humanos, de esta manera podremos entender la cultura que surge en una sociedad donde ha vencido el capitalismo como forma de vida, por ahora, pues los que soñamos con un mundo más humano nos resistimos al triunfo de la mercancía por encima del hombre. Desde sus ideas expondremos el peso de la cultura en la forma de asumir la vida en un grupo humano e histórico.

Partimos de la tesis que el hombre es un ser cultural como dimensión fundamental desde

donde se vive las distintas dimensiones de lo humano. Incluso lo metafísico se vivencia desde los caminos culturales, pues la vivencia sobrenatural adquiere distintas formas de significación desde los distintos contextos; sin que ello reduzca lo trascendente al relativismo histórico.

Entendemos cultura como un modo de relacionarse con la realidad, recalcamos con Silva que parte de nuestra interpretación del mundo nos es dada desde la sociedad histórica que vivimos, más allá del determinismo de clases propio del marxismo, que indica que las relaciones de producción definen todo. Porque además de lo económico, intervienen un mundo complejo lleno de experiencias individuales, sociales, espirituales, familiares, axiológicas, que conforman y van marcando pautas en

nuestra dinámica cultural-social siempre cambiante.

El hombre es un ser simbólico, no vive como el animal, simboliza, valora, representa, da significado al mundo donde vive. Silva (2009) plantea el asunto de la cultura desde los sistemas políticos-económicos: el capitalismo no tiene cultura, tiene contracultura. Y no tiene cultura porque desde una lectura marxista plantea que ésta se basa en los valores de uso de las cosas, y la sociedad capitalista da significados desde los valores de cambio.

Planteamos, a diferencia de Silva, que los valores capitalistas conforman una cultura, un entenderse y significar la realidad, ciertamente mercantilista, utilitarista, deshumanizante; pero cultura al fin. Expresión de un modo de vida altamente criticable, por poner la mercancía por encima de lo humano.

Para el autor, contracultura sería la denuncia contra ese modo de vida mercantil, es la cultura que se opone al capitalismo, propia del pueblo. Es hacer posible el sueño por otro mundo más humano. Es decir, lo socio-económico define lo cultural, en la concepción de nuestro autor. Para nosotros esta sería otra forma de cultura, más auténtica y necesaria, más humana. Pero que el capitalismo tenga sus valores, aquello a lo que le da valor, aunque no nos construya como sociedad, no le niega la posibilidad de una cultura, entendida ésta última como forma de entender la vida.

Entonces, todo hombre, más allá de la clase social o del modelo político, es un ser cultural, a nuestro entender, pues estamos en el mundo dando significados, simbolizando para poder actuar. La discusión sería qué cultura nos humaniza más.

Para Silva (Op.Cit.), los cultores (ideólogos) están al servicio del poder, pues desarrollan cultura para mantener un orden establecido por las clases dominantes; hemos de decir que

cultura es también un modo de vida, la expresión de una episteme o cosmovisión, de una forma de entender el mundo, de habérselas (relacionarse) con la realidad. Y esto es cultura popular, la que está lejos de las élites, ya que pertenece al pueblo en sus prácticas de vida cotidiana. La cultura es la forma de entender la vida, de representarse el mundo, no sólo la manifestación artística o simbólica de un pueblo en determinados momentos. La cultura es expresión de una espiritualidad, de un espíritu encarnado en la historia, no al estilo hegeliano (espíritu etéreo, absoluto, impersonal), sino como lo plantea el personalismo filosófico del siglo pasado. Como espíritu que se nos muestra en una relación personal.

Creemos en la contracultura no sólo como reacción anti-ideológica, como producción social, sino como un camino reflexivo-espiritual, de procesamiento de vivencias de manera crítica. Es necesario trascender el materialismo de nuestra sociedad capitalista, y esto será posible desde el cultivo del mundo interior de cada quien, pero no de manera aislada, sino también como camino grupal o social compartido de reflexión-acción. No se trata de asumir una posición de izquierda, pues creemos que este sistema filosófico también queda atrapado en el mismo materialismo.

De ahí que afirmemos que si la cultura es reflejo y producción de un mundo espiritual, una sociedad tan materialista como la nuestra sólo puede tener una cultura no espiritual, sino mercantilista, al servicio del mercado, de la acumulación del capital.

La utilidad es distinta a la belleza, porque ésta última nos hace trascender el mundo fenoménico y nos pone cara a cara con el absoluto, con las realidades sobrenaturales. Una cultura que quiera ser contracultura de un mundo capitalista ha de cultivar el espíritu, la admiración, el amor por el otro, la compasión, la solidaridad, y otros elementos claves de la vida interior.

Desarrollo más allá de la antropología moderna: comprendernos desde adentro

Los estudios antropológicos están de moda, “en el imaginario social y académico los antropólogos aparecen como expertos de la alteridad cultural” (Restrepo, 2007: 289). Se asocia a la antropología con el estudio de las comunidades indígenas. Las críticas anteriores al colonialismo se centraban en los aspectos económicos e ideológicos, como la que brevemente hemos analizado en Silva (2009). El postcolonialismo (movimiento reflexivo desde la academia que analiza las relaciones con las colonias después de las independencias de las naciones) aportó la crítica epistemológica que defiende el pluralismo, que no había sido tomada en cuenta, haciendo ver cómo lo epistémico y lo colonial se constituyen mutuamente, pues desde una postura que defiende sólo una forma de conocer y hacer ciencia sólo puede esperarse la defensa de un mundo de vida por encima de otros. Pero no estamos en un mundo postcolonial, la colonización continúa; de ahí la importancia de la decolonización del pensamiento.

Es importante observar que en los discursos filosóficos y antropológicos desde hace unas décadas para acá se viene hablando del otro, o de lo Otro. Pero no existe el otro, sino una multitud de otros. Habrá que superar las trampas del pensamiento colonial actual, abriéndonos a pensamientos que pluralizan, descentran y comprenden a los otros desde su positividad y diversidad. No se trata de rechazar la universalidad, la modernidad, la ciencia, la razón, plantea Restrepo (2007; 294), argumentando que son productos europeos; se trata de desplazar a Europa de un centro que no debe existir cuando el diálogo simétrico entre culturas y epistemes se hace realidad. No se trata de ver en otras culturas modernidades alternativas, como las ve Restrepo (Op. Cit),

sino de comprender desde los propios significados de cada cultura cómo cada una de ellas vive y filtra la modernidad globalizante.

La antropología nace después del Renacimiento a través de mitos como la utopía y el buen salvaje, y fue destinada al estudio de ese salvaje, el indio. De allí que la antropología nace en una estrecha relación con el colonialismo, fruto de lo que es la modernidad europea. Reproducía y expresaba las relaciones de dominación propias de la colonia (Restrepo; Op. Cit.; 296). La antropología naciente normalizaba el imaginario occidental del primitivo, buscando la domesticación del salvaje a través de la educación racional. De allí que este discurso antropológico no accede a los otros, reduce la otredad a sí mismo. Se produce así lo que Restrepo llama la indilogización de la antropología. Un indígena producido por el estudio antropológico que parte de otro lugar de comprensión, externo a ese otro que estudia.

De allí que otras poblaciones no ciudadanas, como las rurales, campesinas o negras, fueran “colonizadas por una mirada antropológica indianizada” (Restrepo; Op. Cit.; 297). Y este riesgo sigue latente en los estudios culturales hoy día, pues se puede generalizar a partir de una categoría o de una población y tratar de entender al venezolano o al latinoamericano desde categorías apriorísticas y academicistas como excluido, desposeído, oprimido; o desde la realidad de un barrio, un caserío, una etnia, un pueblo en particular. Diversas son las realidades, habrá que abrirse a esas distintas realidades para comprender a nuestros hombres, a nosotros mismos, desde los códigos de significados que nos hacen posible la vida concreta, desde nuestras prácticas y significaciones cotidianas.

Desde esta comprensión antropológica –plantea Restrepo (Op. Cit)-, se entiende la cultura como isla, se toma un grupo étnico o pueblo y se generalizan las descripciones e interpretaciones. Se mira como algo exótico a esas comunidades

aisladas, desconociendo los múltiples procesos de relación del mundo actual, que implican, además, conflictos, inserción, re-interpretación de códigos y productos a través de dinámicas locales, regionales, nacionales, mundiales. Y resulta que la cultura no es una entidad fija, estable, invariable. Hay que superar esa visión dicotómica culturalista de puro/contaminado; auténtico/impuesto.

De allí que hoy en día se hable de culturas híbridas, coexistencia de mundos, conflicto de representaciones, desencuentro cultural, entre otros términos. Las experiencias culturales actuales se dan en un proceso de interrelación.

De ahí la necesidad de repensar la antropología y los estudios culturales, revisando nuestra concepción de cultura, para no seguir reproduciendo formas actuales de colonialidad del saber, donde los otros son reducidos al lenguaje de la academia/modernidad. Otros mundos serán posibles si nos abrimos a la escucha y comprensión de otras culturas desde sus propios significados y no desde los nuestros.

Forjar lo humano desde la educación

Para crear cultura y conocernos desde dentro hace falta una antropología de la educación hecha desde las prácticas de vida de cada pueblo, decolonizando el saber antropológico producido, para entendernos desde otros lugares de comprensión distintos a los nuestros. Con Bernal Martínez (2008) afirmamos que “la consideración profunda del ser humano como persona abre la vía para superar los dualismos modernos (...): naturaleza-cultura, naturaleza-libertad, individuo-sociedad, cuerpo-espíritu (...), como si se tratara de entidades con vida propia paralelas a la realidad de cada persona” (p. 132). Lejos de toda abstracción occidental, cuando planteamos la necesidad de una

antropología de la educación que brinde las herramientas a cada quien y a cada grupo de pensarse desde sus cosmovisiones y tomar conciencia de su diversidad e identidad, se recalca la necesidad de hacer otras antropologías: múltiples, diversas, desde la pluralidad cultural de nuestro mundo.

El ser humano necesita que otros le enseñen: “la educación es un elemento imprescindible en el proceso de crecimiento humano, al crecimiento humano le acompaña el desarrollo espiritual” (p. 134). Educarse es reforzar y desarrollar la condición humana desde los caminos culturales propios de cada grupo humano e histórico.

Un punto clave a comprender en la antropología de la educación es la relación entre naturaleza y cultura. Algunas antropologías creen que la cultura se añade a la naturaleza. Otra tendencia afirma una continuidad entre naturaleza y cultura, sin reducir a ésta última a un plano material o físico. En estas reflexiones hemos asumido esta segunda tendencia: el ser humano es un ser cultural, así se ha dado inicio a estas disertaciones.

La cultura es algo que el ser humano hace, construye en sociedad. No son nuestros instintos biológicos, solamente, los que nos hacen construir cultura; hay todo un mundo metafísico que nos hace crear, producto de nuestro espíritu, de realidades interiores no observables. “La relación entre cultura y naturaleza supone entre ambas un compromiso metafísico, casi una correspondencia esencial” (p. 135). La naturaleza es universal, pero lo universal no significa lo común en todos, lo idéntico, sino lo que se puede decir de muchas personas que presentan lo universal con diferencias. Por eso, aunque se habla de dimensiones esenciales del ser humano, se entiende que tales dimensiones se concretizan y existen desde una diversidad interminable en que cada cultura las hace reales desde sus cosmovisiones particulares y sus propias prácticas de vida.

Desde el análisis del comportamiento humano nos damos cuenta que no sólo nos dedicamos a subsistir, sino a satisfacer nuestra vida con bienes superiores a los materiales. Si no nos culturizamos, nos parecemos más a un animal, sin que dejemos de ser un humano. Por eso no hay oposición entre naturaleza y cultura, porque la misma naturaleza nos llama a culturizarnos, a trascender lo biológico. Puede suceder que una cultura no se ordene a la naturaleza, porque “no toda realización cultural logra cultivar la naturaleza” (p. 136). Ninguna cultura realiza por completo el fin de la naturaleza humana, de ahí la riqueza del intercambio y contacto cultural, siempre y cuando sea respetuoso y simétrico. Ningún individuo logra todas las potencialidades de una cultura, ni de la humanidad. Ninguna cultura es estática.

Otro elemento clave a promover en la educación es la comprensión de la persona. Se trata de la promoción de lo humano, entendiendo que compartimos una condición común a través de realizaciones y concreciones individuales diferentes, que se expresan desde nuestra episteme social compartida, es decir, de nuestras representaciones mentales heredadas en la sociedad de origen y crianza. La buena educación potencia a la persona y a los grupos históricos conformado por personas. Se trata de comprendernos como personas situadas desde y en una cultura propia.

Hemos de promover la búsqueda de identidad personal: quiénes somos; identidad natural: qué somos; e identidad cultural: cómo somos. Y es necesario comprender a otros para saber cómo soy y quién soy. La educación ha de permitir que la persona logre esa autonomía y se aprecie como distinto a los demás, entendiendo lo universal como aquello que reúne lo diverso desde el diálogo reconocedor del otro. De ahí la importancia de la educación intercultural que trataremos más adelante “como fenómeno de convivencia y comunicación entre personas de diversas culturas” (p. 140).

En la educación lo más importante es el crecimiento de la persona, de allí que la cultura, la sociedad, están al servicio de la persona, y no al revés. Se estudia la propia cultura y la condición situada de cada quien para ser mejor persona, para comprenderse a sí mismo desde el contexto cultural que posibilita ser quien soy. “La cultura es una realidad en las personas que la adquieren, que la reinterpretan, que la viven. No es una cosa fija, estable, determinante de las personas, sino dinámica, dependiendo del uso de las personas” (p. 142).

De allí la importancia de educar desde la propia cultura, dando respuesta a las demandas de los grupos humanos e históricos poseedores y renovadores constantes de la misma, formando a las personas que son las que hacen posible y renuevan desde la cotidianidad de sus prácticas de vida dicha cultura. Se forma a las personas en su singularidad, entendiendo que cada uno asume de manera creativa y libre los elementos de la cultura –y quizás no todos, sino algunos- a la que se pertenece.

Esta promoción de la práctica educativa iluminada y orientada por la antropología ha de permitir e impulsar una formación más humana y contextualizada, con menos acento en el hombre recurso para la mercantilización del mundo y apropiación personal y egoísta de los bienes materiales sin conciencia social. Nuestra educación y nuestra sociedad globalizada necesitan de la antropología, de visiones distintas del mundo producto de las distintas culturas, no para asimilarlas a una misma lógica occidental, sino para reconocerlas y promoverlas desde el diálogo simétrico.

En búsqueda de nuestra identidad cultural

“Se es, se existe, comprendiéndose” (Altez, 2003; 83). La vida es posible en actitud comprensiva que permita asimilarla en el

descubrimiento de quién soy y quiénes somos. Es necesario indagar cómo nos pensamos a nosotros mismos, cómo nos representamos al mundo, a los demás. De ahí la frase tan contundente de Altez (Op. Cit; 84): “nadie es sin identidad”.

La identidad por tanto está ahí, no se pierde, sí puede cambiarse por otra, y entonces no podrá rescatarse. La cultura muere cuando deja de existir, y si ya no existe no podrá rescatarse, pero sí podrá prevenirse que se le olvide, se le cambie o se le dé muerte desde la no existencia en la concretez de la vida. Nuestra identidad surge desde un horizonte de sentido que es anterior a nosotros mismos y al cual pertenecemos. Así lo afirman varios autores: “Dilthey nos habla de vivencia, Husserl del mundo social de la vida, Heidegger de pre-comprensión y Gadamer de tradición” (Idem). La identidad se produce desde y en una comunidad, desde un universo simbólico llamado cultura.

De aquí la importancia de la hermenéutica como herramienta que nos permite examinar la producción de representaciones de nuestra identidad cultural. Vivir abiertos al significado es la condición de la hermenéutica.

Cuando nos preguntamos por el ser somos lanzados a la búsqueda de nuestra identidad cultural, porque somos desde nuestra cultura. Desentrañar ese sentido es una labor hermenéutica para la cual se ha de formarnos, pues la herramienta de comprensión de la propia identidad se adquiere, por eso hemos señalado la necesidad de promover una educación antropologizada, que se plantee qué tipo de hombre quiere promover, tomando conciencia de la diversidad de hombres según la pluralidad de culturas existentes. No escapamos nunca de la historia. Hemos de comprendernos y de descubrirnos como pertenecientes a un mundo de significados históricos y socialmente compartidos.

Altez (2003) afirma que “la producción de representaciones de identidad se ve enmarcada en una tradición/cultura que le da significación, pero también esa misma tradición/cultura opera imponiendo unas representaciones y no otras” (p. 87). De esta forma, le pertenecemos a la historia, a nuestra cultura, al grupo humano con el que compartimos la vida y las representaciones.

Y es que la tradición le asigna sentido a las representaciones que hacemos sobre nosotros mismos. La identidad se produce desde la tradición/cultura y desde allí se producen las representaciones que hacen posible pensarnos en el mundo concreto e histórico que vivimos con otros. Estamos llamados a buscar y comprender quiénes y cómo somos desde esa labor hermenéutica cotidiana hecha de la mano con los otros con quienes compartimos la vida. Nada está hecho, todo está por hacerse, pues la comprensión antropológica que hemos heredado no es nuestra, pertenece a otros mundos de significados (occidentales), así, se habla de definiciones de hombre que no pertenecen a nuestras prácticas de vida, ni a nuestras cosmovisiones latinoamericanas. El mundo de vida venezolano, valenciano, o de cualquier otra comunidad, espera por ser apalabrado desde esta importante búsqueda de sentidos y significados culturales.

Nuestras prácticas de vida venezolanas: posibilidad a otro mundo

Muchas veces quienes estudian a las distintas culturas e identidades las catalogan como marginales, excluidas, y otros adjetivos que denotan pre-concepciones de nuestras realidades, que lejos de palpar lo distinto de nuestras culturas las encasillan en teorías y esquemas occidentales, promoviendo la colonialidad del saber, sin acercarse a las

posibilidades presentes en nuestros pueblos para generar otros saberes, otros mundos. Por eso Moreno (2000) invita a ver las comunidades desde dentro de ellas mismas, afirmando desde su vivencia que estas comunidades se perciben como convivientes, funcionando con autonomía (Op. Cit.; 170).

En el caso venezolano, la práctica primera que le da sentido a toda práctica de vida popular, es la relación convivida, no siendo comprensible - el venezolano popular- como individuo aislado con un yo que se autoconcibe en soledad, sino como relación que acaece, a pesar que la cosmovisión globalizadora occidental le insiste en un autopercepción desde el yo individual, estructurando su mundo desde afuera de los sentidos de vida asumidos en la propia cultura (Op. Cit.; 171)

A pesar de esta pretensión de dominación, afirma Moreno, en el pueblo se da un sistema de relaciones propias, que está fuera de las reglas del sistema moderno; la particularidad del mundo de vida popular permite otra vivencia de las relaciones económicas, donde -por ejemplo- circula el dinero de un modo totalmente distinto al sistema bancario, todo un sistema de préstamos que funciona de persona a persona, y que se sostiene sobre la relación personal en las relaciones concretas, y no sobre relaciones abstractas como las del mercado; se basa en la confianza, dándole al que lo necesita, confianza que viene por pertenencia a la trama de relaciones ya establecidas, conociendo sus intenciones de querer pagar (Op. Cit.; 172)

Se invierte dinero en la relación, se puede ser deudor pero en otras ocasiones se puede ser acreedor, de esta manera el dinero circula y beneficia directamente a quienes los necesitan, dando origen a una acumulación comunitaria y no individual, donde los bienes materiales se ponen al servicio de la convivencia comunitaria. Es una economía que no está hecha sobre la base de la ganancia y la pérdida, porque pierden todos y ganan todos, comenta el autor, y si a

veces el dinero no puede recobrase, la relación se fortalece. Es una economía estructuralmente solidaria, que devela que todas las acciones humanas en el mundo de vida popular venezolano, no solo las económicas, son relacionales y no individuales (Op. Cit.; 173).

Estas acciones relacionales que plantean formas de intercambio fuera de la modernidad, proclaman otro mundo distinto a ella. De ahí que nuestro pueblo venezolano, según Moreno, debe ser considerado externo, otro, desde la cotidianidad de su mundo de vida. Externalidad no significa aislamiento, entramos constantemente en contacto con el sistema-mercado, pero no nos dejamos eliminar por él. Entramos al mundo de vida del mercado, nos sometemos a sus reglas, pero al regresar a nuestras comunidades nos salimos de ese mundo moderno-occidental. La mayoría de los recursos vienen de ese mundo de vida moderno, lo que no indica que el mundo de vida popular está incapacitado para producir y subsistir (Op. Cit.; 174). De ahí la necesidad de concebir la gobernabilidad desde la diversidad de mundos de vida, como se apunta aquí con la interculturalidad, y no desde la imposición de una cultura que pretende globalizar y aniquilar.

Nuestra cultura se resiste, no por decisión consciente, apunta Moreno, sino porque la estructura de su mundo de vida resiste por sí misma, ejerciendo la vida desde otros modos de comprensión distintos a los occidentales. Considera el autor que en Venezuela la sociedad está dividida, entre el pueblo y las élites, ambos viviendo desde distintos mundos de vida: el popular y el moderno-occidental (Op. Cit.; 175).

El pueblo vive desde su propio mundo de vida y así resiste a la globalización, conservando su cultura y su identidad, así lo reflejan los estudios de Moreno (2005) y el C.I.P.; pero ello no significa que debemos dejarlo solo, “hay que promover su propio desarrollo desde dentro de su sentido, y que el mercado no avasalle, sino que aporte su contribución sin querer

imponerse” (Op. Cit.; 175). Habrá que poner al mercado al servicio del pueblo, sólo que esto es posible desde el mismo pueblo que resiste, porque este mercado no piensa en otra cosa que no sea dominio y exterminio.

Promover y mostrar los caminos alternativos que ofrecen las distintas culturas es la opción de los que creemos en la diversidad cultural y discrepamos del mundo único que pretende imponer la globalización neoliberal.

Conclusión. La apuesta por la interculturalidad crítica

El camino antropológico aquí sugerido, partiendo de la reflexión de las prácticas de vida de los venezolanos y latinoamericanos, para reconocer nuestra identidad y promover una propuesta educativa que parta de nuestras cosmovisiones, nos servirá para formar personas conscientes de la diferencias y capaces de trabajar por el bien común en la construcción de una sociedad más justa.

Apostamos con Walsh (2013) por una interculturalidad crítica, entendiendo que el contacto e intercambio entre culturas siempre ha existido en América Latina. Pero estas relaciones han estado marcadas muchas veces por el conflicto y estructuras de poder poco humanizantes. Se ha dado una relación entre culturas en términos de superioridad e inferioridad, de ahí la importancia de asumir la interculturalidad no sólo como el contacto espontáneo e ingenuo entre culturas.

Ha de analizarse, también, las causas de la asimetría y desigualdad social, sin caer en la nueva trampa del multiculturalismo como lógica del capitalismo global, que reconoce la diferencia en pro de conservar y desarrollar el mercado, evitando los conflictos culturales, controlando que las distintas culturas no salgan

de la lógica y la vida que se les quiere imponer. Surge el reconocimiento de la diversidad, entonces, como estrategia de dominación. De allí la propuesta de la interculturalidad, que reconoce la pluralidad cultural no para ver lo distinto como exótico u objeto de mercado, sino como otras formas de existencia.

Habrá que reconocer que “la diferencia se construye dentro de una estructura y matriz colonial de poder radicalizado y jerarquizado” (Op. Cit.; 91). Estas relaciones entre culturas se dan en estructuras de poder que suben unas culturas a la cúspide y a otras las dejan en el abismo de la exclusión y la periferia. Otros mundos hacen falta para poder hacer realidad la interculturalidad desde un diálogo reconocedor de los otros, rehaciendo las relaciones desde otros ámbitos de comprensión.

Ha de ser un proceso que se construye desde y con la gente. No es posible otro mundo que pretenda hacerse desde arriba. Se trata de crear un proceso político, social, ético y epistémico, que busca “cambiar no sólo las relaciones, sino las estructuras, condiciones y dispositivos de poder” (Op. Cit.; 92).

Y esto es necesario para poder plantear un camino antropológico liberador, porque mientras entendamos al hombre como una abstracción y lo definamos como uno solo, igual en todas partes, no habrá cabida a esos hombres concretos, que son realidad desde las distintas culturas desde donde existen y se relacionan con el mundo.

Se trata de partir críticamente del problema del poder para hacer viable un mundo más humano. Se trata de “implosionar desde las diferencias en las estructuras coloniales de poder” (Idem). Habrá que refundar y crear nuevas estructuras sociales, epistémicas y de existencia con la gente, desde esa labor de hermenéutica cotidiana que permita descubrir quiénes somos y cómo somos, para producir modelos y

estructuras que respondan a nuestras prácticas de vida, a nuestras representaciones e imaginarios sociales. La interculturalidad no se trata sólo de reconocer a algunos grupos (indígenas, afrodescendientes), sino a todos los sectores de la sociedad, donde todos estamos incluidos y reconocidos desde las múltiples identidades.

El camino antropológico de reconocimiento y comprensión de nuestras identidades se hace necesario hoy en día para hacer un mundo más humano.

Referencias Bibliográficas

Altez, Y. (2003). Apuntes para un nuevo debate sobre identidad cultural. (en Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización). Caracas, Venezuela: FACES - UCV, Pp: 79 - 95.

Bernal Martínez, A. (2008). Temas centrales de la antropología de la educación contemporánea. En Educación y educadores, Vol. 11. N. 1. Universidad de La Sabana, Colombia.

Moreno, A. (2000). Superar la exclusión, conquistar la equidad. (en La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales). Buenos Aires, Argentina: Clacso.

Restrepo, E. (2007). Antropología y Colonialidad. (en El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global). Bogotá, Colombia: Siglo del hombre editores.

Silva, L. (2009), Contracultura y Humanismo. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.

Walsh, C. (2013). Interculturalidad crítica y (de) colonialidad. Ensayos desde Abya Yala. Quito, Ecuador: Abya-Yala.



