



# Para una interculturalidad crítica. Reflexiones desde Raúl Fonet Betancourt e Ignacio Ellacuría

*For a Critical Interculturality. Reflections from Raúl Fonet Betancourt and Ignacio Ellacuría*

Lorena Zuchel, Héctor Samour\*  
Universidad Técnica Federico Santa María,  
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas  
lorena.zuchel@usm.cl, hsamour@uca.edu.sv

DOI: 10.5281/zenodo.1320376

**Resumen:** El presente trabajo pretende contribuir a la discusión sobre la interculturalidad, en perspectiva crítica, desde la filosofía de la praxis histórica de Ignacio Ellacuría, y de la filosofía del reconocimiento de Raúl Fonet Betancourt. Esta propuesta surge como contribución desde la comprensión de una realidad histórica en permanente proceso, dinamismo, respectividad y novedad, y en donde la praxis histórica permite entenderla como apropiación de posibilidades y transformación social

**Abstract:** This paper aims to contribute to the discussion on interculturality, in critical perspective, from the philosophy of the historical practice of Ignacio Ellacuría, and the philosophy of the recognition of Raúl Fonet Betancourt. This proposal arises as a contribution from the understanding of a historical reality in a permanent process, dynamism, respectivity and novelty, and where historical praxis allows understanding it as an appropriation of possibilities and social transformation

**Palabras clave:** interculturalidad; praxis; Raúl Fonet Betancourt; Ignacio Ellacuría; transformación social.

**Keywords:** interculturality; praxis; Raúl Fonet Betancourt; Ignacio Ellacuría; social transformation.

\* Lorena Zuchel Lovera es chilena. Doctora en Filosofía, Universidad de Deusto, Bilbao. Académica de la Universidad Técnica Federico Santa María, Valparaíso, Chile. Investigadora responsable del Proyecto Fondecyt N° 11160332 (CONICYT, Gobierno de Chile).

Héctor Samour es salvadoreño. Doctor en filosofía iberoamericana, Universidad Centroamericana (UCA) de El Salvador. Docente-investigador del Departamento de filosofía de dicha universidad y coordinador en El Salvador de la Cátedra Latinoamericana Ignacio Ellacuría para el análisis político y social.

El presente trabajo es resultado del Proyecto FONDECYT N° 11160332 (CONICYT, Gobierno de Chile), "Consideraciones filosóficas sobre el Reconocimiento. Aportaciones desde los conceptos de "praxis histórica" e "interculturalidad", en Ignacio Ellacuría y Raúl Fonet Betancourt".

## 1. De por qué es preciso revisar los usos del concepto interculturalidad

La interculturalidad es un concepto del que se habla ya bastante (Walsh 2009 1). Es cuestión de hacer un pequeño ejercicio, como escribir interculturalidad y el nombre de nuestros países en un buscador de internet, y veremos que la cantidad de políticas gubernamentales y ciudadanas al respecto ha ido creciendo rápidamente los últimos años. No cabe duda que el fenómeno de la globalización ha acentuado estas esferas de estudio, que vienen a incorporar datos y propuestas sobre las ya difíciles relaciones existentes entre las culturas que conviven al interior de los países; todo esto, reforzado por las migraciones, lo que ha despertado un interés particular en los gobiernos por asumir acuerdos y avances de procesos reivindicativos que por décadas –o siglos– habían estado al alero de promesas y disputas sin reconocimiento.

Pero también, al margen de estos procesos fronterizos, habrá que considerar lo conseguido por activistas indígenas que se han organizado tras la campaña de los “500 años de resistencia”<sup>1</sup>, fomentando lo que estudios internacionales han nombrado como “Cuarta ola de constituciones”<sup>2</sup>; esto es: variados logros constitucionales en materia de reconocimiento de la diversidad cultural, y por otro lado, la ratificación del convenio 169 de la OIT (sobre Pueblo Indígenas y Tribales en Países Independientes<sup>3</sup>).

Como ejemplo, podemos ver los casos de nuestros Estados, El Salvador y Chile. Se trata de países que no se caracterizan por tener gran población indígena<sup>4</sup>, producto de masacres y guerras en distintas épocas, pero aún sostienen un discurso que revela presencia cultural al interior de los mismos. Dentro del

<sup>1</sup> Al conmemorarse los 500 años de la Conquista de América, lo que se ha llamado por mucho tiempo el Descubrimiento.

<sup>2</sup> Hace referencia a otros tres períodos previos que se caracterizaron por tener una intensa producción de constituciones. El primero entre 1789 y 1799; un segundo entre 1914 y 1926, y uno tercero entre 1945 y 1965. (Van Cott: 11).

<sup>3</sup> Firmado en Ginebra el 27 de junio de 1989 y ratificado por muchos países latinoamericano. Disponible en <<http://www.ilo.org/global/topics/indigenous-tribal/lang--en/index.htm>>.

<sup>4</sup> Según censos nacionales, El Salvador no supera el 2% de presencia indígena (junto con Brasil, Argentina, Costa Rica, Paraguay y Venezuela son los con más baja presencia), y Chile el 10%. Véase electrónicamente en página de la UNICEF

contexto de esta cuarta oleada constitucional podemos apreciar que El Salvador, aunque aún no firma el convenio 169 de la OIT, ha dado avances en esta materia a través de la reforma constitucional del año 2012 y su modificación del artículo 63, que agrega un inciso en el que afirma que: “reconoce a los Pueblos Indígenas y adoptará políticas a fin de mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores y espiritualidad” (Transparencia activa). Por otro lado, Chile sí ha firmado dicho convenio, siendo así uno de los veintidós países en ratificar el acuerdo.

Al alero de esto encontramos en El Salvador datos sobre una política nacional de salud intercultural, de acuerdo con los art. 63 y 65 de la Constitución de la República que establecen el reconocimiento de los pueblos indígenas (de la citada reforma de 2012), y de la salud como un bien público, respectivamente. Además, se aprecian programas de intercambios universitarios interculturales, encuentros de “arte urbano mundial” con enfoque intercultural; la creación de una Mesa Indígena de Cambio Climático en el Ministerio de Medio Ambiente y Recursos Naturales; como también la incorporación del término en programas de intercambio universitario o de idioma inglés, para aumento de la participación laboral intercultural. En Chile se puede divisar experiencias similares, como la creación de cursos en universidades; creación de hospitales; incorporación de señaléticas en calles y edificios de Gobierno; y creación de escuelas; todas estas interculturales. No obstante en todas se puede evidenciar el uso del término, la forma de aproximación a esta experiencia parece ser distinta.

En efecto, podemos ver que entre las nombradas algunas son medidas de Estado, otras gubernamentales y otras de instituciones sociales. Pero aun de una y otra manera nos podemos preguntar si tanto empeño se enmarca dentro de alternativas donde se experimentan realmente diálogos interculturales; esto es, donde se puedan ejercer derechos sin discriminación cultural. Donde se incentive la participación de todas las culturas en la formación de la fuerza política y/o en la administración gubernamental, y en la toma de decisiones, en general. Y entonces, donde estas medidas se establezcan con una metodología que no da *a priori* nada por sentado, excepto una cierta *disposición* a ser lo suficientemente abierta para dejarse sorprender por las diferencias que transforman.

No cabe duda, empero, que la interculturalidad se ha vuelto por lo menos novedosa, y que parece ser requisito mínimo hoy día para cada política o procedimiento en un “mundo globalizado”; pero sabemos que eso no significa que esas metodologías y disposiciones esbozadas estén efectivamente operando, y aun menos, que estén siendo aportes para el reconocimiento de los pueblos, de las mayorías populares, o de las diversas minorías hoy ya visibles.

Entonces, nos podemos preguntar con las palabras del filósofo cubano-alemán Raúl Fonet Betancourt: “¿por qué hablamos tanto del reconocimiento como una gran novedad y de las políticas del reconocimiento como un progreso sustancial en el orden de la convivencia humana en nuestras sociedades actuales?” (2001 12). O, en palabras de la académica ecuatoriana Catherine Walsh, ¿por qué se ha convertido la interculturalidad en un término de moda?

La respuesta a estas preguntas parece no estar lejos de lo que Fonet Betancourt ha señalado en múltiples ocasiones, a saber: que formamos parte de una historia en que la desigualdad y la injusticia se han naturalizado; y entonces cualquier avance en materias de reconocimiento se ve como algo “espectacular” (2001 14); sin embargo, cree que ese calificativo debiera ser más bien:

la patología de una historia cultural y social que ha normalizado teorías y prácticas de negación y de opresión del otro. Esta es la historia a cuya luz deben examinarse las posibilidades y límites de las teorías y las políticas del reconocimiento, para plantear desde esa contextualización histórica la pregunta incómoda de si la respuesta del reconocimiento paga tributo todavía a dicha historia (2001 14).

Entre estas historias narradas que se han vuelto *la* historia de la mayoría de los países de América Latina, Fonet Betancourt nos recuerda las siguientes: (a) La legitimación de una filosofía política que repite con Aristóteles la división del género humano en seres libres y esclavos, esto es en “hombres” -insistiendo incluso en el género (*cf.* Fonet Betancourt 2009 9-14)-, capaces de gobernar y de participar en los “asuntos públicos”, y en otros que, por naturaleza, deben quedar reclusos en la esfera de lo privado, lo que los excluye del ámbito en el que los seres humanos pueden “reconocerse” como iguales. (b) La expansión en la Edad Media de un cristianismo de cristiandad imperial que, traicionando la propia catolicidad ecuménica a la que los obliga su concepción de ser humano

como *imagino Dei*, reduce la humanidad al *ordo christianus*, y reproduce divisiones humanas de orden ontológico. (c) La emergencia y consolidación de una modernidad capitalista que en nombre del dinero y de las mercancías disuelve las relaciones humanas en relaciones sociales, cuyo centro no es el sujeto sino el mercado. (d) La expansión del concepto de “desarrollo humano” como eje vertebral de un paradigma contemporáneo, que viene a establecer nuevos parámetros de igualdad-desigualdad, y justificación de renovados allanamientos; entre otras que ya conocemos.

En efecto, si bien se diagnosticó ya en el siglo XX la muerte de los metarrelatos y, por tanto, la imposibilidad de hablar de *una* historia (*cf.* Samour 2017 13-38) -así como se levantó sospecha sobre la filosofía de *la* historia tras genocidios, depresiones económicas, crisis medioambientales y la persistente pobreza de los sectores del sur del mundo<sup>5</sup>-, parece no haber sido suficiente para frenar alternativas de vida y convivencia empobrecedoras que han puesto en el centro de todo trato al mercado y a sus categorías; alentando el cálculo y la competencia, a través de lo que hoy reconocemos como neoliberalismo.

Tal como nos recuerda Mary Luz Estupiñán en la presentación del libro *El ABC del neoliberalismo*, el neoliberalismo no es un simple programa económico, grupo de medidas o una ideología más, sino, siguiendo al filósofo francés Michel Foucault, una *racionalidad política* (Estupiñán 2016 9), lo que implica la organización de una serie de entramados que conducen prácticas y formulan subjetividades, desde presupuestos, dispositivos y técnicas. Para ello, esta suerte de maquinaria se va adaptando, se va superando, con tal de hacernos sentir cómodas (os) y seguras (os). Una forma de hacerlo, es ocupando conceptos comunes a favor de sus propios objetivos; de manera de ofrecer una suerte de

<sup>5</sup> Con respecto a las teorías del reconocimiento, cuyo inicio podemos encontrar en Hegel y sus textos de 1802 y ss. (“el periodo de Jena”), donde la autoconciencia se concibe en relación a otro “yo” como condición de posibilidad del autorreconocimiento recíproco, Ellacuría y Fornet Betancourt en reiterados escritos muestran la relevancia de esas aportaciones, pero también algunas dificultades que entraña la filosofía tradicional con respecto a la formulación de “una” metafísica de lo universal, que con el nombre de ser, razón, espíritu o conciencia impiden la comprensión de un pluralismo fácticamente existente que pueda fundamentarse desde la propia praxis. Se podría decir, entonces, que la reflexión sobre el reconocimiento, en efecto, aparece en estos autores como momento de comprensión entre diversas versiones de la filosofía, que tienden a estudiarse y a repetirse desde su proposición abstracta, que poco tienden a vincularse a favor de alguna de las partes del conflicto.

*lenguaje común*, que juega a favor de esa forma de *gobierno* en particular que llamamos neoliberalismo. Este lenguaje se va inmiscuyendo en las prácticas cotidianas de manera de reconocer lo cotidiano en el marco de una producción antropológica neoliberal reafirmada día a día. (2016 11).

Así, vocablos refuerzan la imagen de un sujeto neoliberal que se articula en una identidad social que la siente suya, o peor aún, naturalmente suya. En nuestro caso, podemos sostener, con el filósofo esloveno Slavoj Žizek, que “en el capitalismo global de la actualidad opera una lógica multicultural que incorpora la diferencia mientras que la neutraliza y la vacía de su significado efectivo” (1997 29-49). Esto (este vacío de significado) es precisamente lo que aquí nos interesa desde una propuesta intercultural que quiere recuperar la confianza en la crítica y en el trabajo comunitario. Pues podemos insistir en la crítica desde una filosofía de la historia que no sea ya totalizante, sino en cambio lo suficientemente plural como para que cada una de las personas pueda sentirse parte. Un proyecto así es precisamente el que identifica la filosofía de la historia del pensador vasco-salvadoreño Ignacio Ellacuría, filosofía que es trazada claramente en una utopía (profética) que él llamó la Civilización de la Pobreza. Se trata de una utopía, sí, pero como él mismo indica no por eso versa sobre un escapismo (Ellacuría 1990 393), pues es una idealidad situada histórica y geográficamente, queriendo realizarse desde esos lugares no narrados por la historia, empero lugares de esperanza.

Esta posición es relevante igualmente en la filosofía de Raúl Fornet Betancourt, pues se trata de un programa transformativo que no quiere apoyarse solamente en la esfera crítica filosófica, sino en un movimiento reconstructivo *desde* las víctimas<sup>6</sup>, esto es, en palabras de Ignacio Ellacuría, la reconstrucción de la filosofía desde esos “lugares-que-dan-verdad” (1985 45-64). En adelante veremos en qué consisten más precisamente los conceptos de praxis e

<sup>6</sup> Estos autores proponen el concepto de víctima en clave teológica; esto es, en el padecimiento, en la agonía histórica que se devela en la escritura, pero que representa la pasión de unas siempre presente mayorías que sufren las injusticias de unos pocos. El término de víctima puede ser rastreado en numerosa bibliografía propuesta por teólogos de la liberación; pero se recomienda en este caso confrontarla con los textos señalados de Ignacio Ellacuría (1989, 1990a, 1990b) y Raúl Fornet Betancourt (2001 16).

interculturalidad a los que nos hemos referido, para luego poder delinear esos *lugares de verdad* que hemos señalado.

## 2. Praxis histórica e interculturalidad

El problema central que hemos querido plantear hasta aquí trata sobre la insistencia por ofrecer a la interculturalidad en clave neoliberal; esto lo entendemos como un esfuerzo por ocupar el término -acuñado por movimientos sociales y disciplinas en clave de liberación- para fines que fortalecen al propio sistema. Esto se puede corroborar a través de múltiples iniciativas que muestran beneficios para determinadas “culturas desfavorecidas”, desde la medición de ingreso y ocupación, principalmente (*cf.* Filgueira 2000). Sin embargo, ni estos estudios, ni las iniciativas antes señaladas dan cuenta de la realidad histórica que representan estas demandas, como tampoco aquellas praxis históricas que posibilitan que cierta realidad tenga tales o cuales características. Es por esto que creemos fundamental, antes de cualquier discusión sobre identidad y reconocimiento –como la que se da en estudios o propuesta interculturales- se deba conocer la compleja relación que hay entre historia y realidad.

Como se había adelantado, para Raúl Fonet Betancourt es necesario renovar el concepto de reconocimiento por el de “dinámicas del reconocimiento”. Este dinamismo que se agrega, se formula más propiamente con la idea de praxis histórica, que trabaja el mismo autor en *Transformación Intercultural de la filosofía* (2001 16) y en *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica* (2017 122), entre otros. En este último libro –por ejemplo-, el cubano-alemán explica que “una institución es el resultado de la praxis de mucha gente” trabajando en una dirección (2017 122), y que esa institución es una realidad histórica. Desde aquí es que insiste en la importancia del concepto de realidad histórica -que luego detallaremos-, pero también en que esta es una posibilidad condicionada a muchas praxis históricas. Así entendida, se propondrá a la praxis histórica como principio de realidad y de verdad.

### 3. Sobre la realidad histórica y la praxis histórica en Ignacio Ellacuría<sup>7</sup>

En la filosofía del vasco salvadoreño Ignacio Ellacuría se puede hallar una interesante propuesta sobre la relación que existe entre historia y realidad; pero sobre todo una incesante búsqueda por fundamentar a través de estos conceptos una filosofía de la liberación, esto es, una lucha por la justicia social, cuestión que en los años setenta y ochenta propició la muerte de tantos en El Salvador, e incluso terminó con su propia vida.<sup>8</sup> En efecto, para este teólogo y filósofo de la liberación, discípulo de Xavier Zubiri, la radicalidad de los conceptos le hacían ser también radical en sus acusaciones y demandas; por ello creemos que estos mismos términos pueden darnos pistas para una interculturalidad crítica, que sea capaz de avanzar por caminos de justicia social, desde una disposición de reconocimiento, tanto de la historia de las comunidades como de la totalidad de las posibilidades de realidad que se van dando y actualizando en ella.

Pues bien, si lo metafísico para Xavier Zubiri era el todo dinámico de la realidad (cf. Zubiri 1989 327 y Samour 2003 190-203), Ellacuría asumirá básicamente este planteamiento, pero lo radicalizará en la línea de la afirmación de la historia como la envolvente principal de ese todo dinámico en que la realidad consiste (cf. Ellacuría 1981). Precisamente por ello, Ellacuría prefiere hablar de “realidad histórica” y no de “historia” a secas, como el objeto de la filosofía. La realidad histórica es la totalidad de la realidad tal y como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta y en esa forma específica de realidad que es historia, que es donde se da el campo abierto de las máximas virtualidades y posibilidades de lo real. El orden transcendental aboca así en la historia y en la historia tiene el camino de su subsiguiente realización. En la historia la realidad puede ir dando más de sí, se puede ir haciendo más real, y en este realizarse se puede revelar la riqueza y el poder de la realidad, desde donde el ser humano puede hacerse a sí mismo y construir el mismo poder de realizarse a sí mismo. Por esta razón, Ellacuría afirma que la realidad histórica es principio de realidad y principio de verdad.

<sup>7</sup> Una primera versión de este apartado ha sido trabajado en apuntes de la UCA de Héctor Samour

<sup>8</sup> Ignacio Ellacuría fue asesinado un 16 de noviembre de 1989 en la Universidad Centroamericana de San Salvador, por su defensa a los Derechos Humanos.

En la realidad histórica tienen cabida el resto de realidades que la configuran como momentos estructurales suyos, sin perder por ello su autonomía ni su especificidad. En ella están incluidos lo material, lo biológico, lo psicológico, lo personal, lo social, lo político y lo ideológico, y constituye el lugar donde todas estas formas de realidad adquieren concreción real y sentido. Es también el ámbito intramundano donde la totalidad de lo real, incluidas las personas y las sociedades humanas, puede abrirse a la trascendencia.

Estas ideas son el centro de lo que quisiéramos ofrecer como conceptos para una interculturalidad crítica; pues la totalización que aporta la realidad histórica no significa la negación de la pluralidad y la diversidad; más bien la exige, porque de lo contrario no se podría hablar formalmente de estructura. El concepto zubiriano de estructura hace referencia a un constructo de notas cualitativamente distintas que se co-determinan, es decir, una unidad en la que cada una de las notas tiene su constitución propia en orden a la respectividad (*cf.* Ellacuría 1974 117-122). Las notas que constituyen la totalidad son en sí mismas y por sí mismas notas-de. Esta co-determinación no es necesariamente producción ni influjo directo causal. Lo único que significa es que la primariedad le compete a la totalidad como unidad, pero sin que esto niegue las características y las acciones de cada parte. Y como se trata de una realidad procesual y cambiante no siempre las mismas notas son las predominantes y más determinantes, sino que incluso entre las básicas y constitutivas puede haber un modo de determinación distinto. En este sentido, la realidad histórica no es sin más una realidad dialéctica; coincide con la visión dialéctica en la afirmación de una totalidad diferenciada y en el intrínseco carácter dinámico de la realidad, pues no necesariamente la determinación entre las notas es de oposición o de contradicción (*cf.* Ellacuría 1981 973).

La realidad histórica es una totalidad cualificada por sus elementos o momentos constitutivos, y está configurada y activada por la praxis y no, por ejemplo, por cualquier entidad abstracta, llámese materia, naturaleza, espíritu o ser. Se trata de una totalidad compleja y plural de carácter abierto, cuyos contenidos concretos y sus formas no están fijadas de antemano teleológicamente, sino que, por su mismo formal carácter de praxis, aquellos penden de las opciones humanas y de los dinamismos que estas opciones desaten, una vez que quedan objetivadas en las estructuras históricas. Por ello, dicha totalidad no lleva inscrito

en su seno la llegada a un momento culminante que clausure el proceso de la realidad o que la reduzca a una identidad simple e indiferenciada que absorba su complejidad, anulando así la pluralidad y la especificidad de sus partes constitutivas.

En la visión zubiriana, que asume Ellacuría, el dinamismo histórico es un dinamismo de posibilitación, esto es, la actualización de lo real en su condición de posibilidad. La historia humana no es sino la creación sucesiva de nuevas posibilidades junto con la obturación o marginación de otras. La historia es *transmisión tradente* de posibilidades. Con esta tesis Zubiri y Ellacuría se desmarcan de todos aquellos autores que han formulado una filosofía de la historia prefijada y teleológica. La historia no hay que entenderla desde el futuro como un progreso cuya meta fuese un *topos* ideal. Esto sería ver el sentido de la historia fuera de la propia historia. La historia no se predice, sino que se produce, se crea a partir de la actividad humana sobre la base del sistema de posibilidades ofrecido en cada situación y en cada momento del proceso histórico.

Desde este punto de vista, no se puede diagnosticar a la concepción ellacuriana de la realidad histórica de padecer o de recaer en las aporías de los proyectos modernos de emancipación. La praxis, como dinamismo de la realidad histórica, no es reducible ni a naturaleza ni a razón o a espíritu ni a cualquier instancia fija que la predetermine y le marque apriorísticamente el fin al cual deba tender. “El destino de la historia es algo que la historia se va dando a sí misma: se va dando sus propias capacidades [...] y se va dando o, al menos se puede llegar a dar, su propia figura histórica” (Ellacuría 1990 561). Lo que funda el riesgo constitutivo y permanente del proceso histórico es justamente que no está determinado ni orientado por nada más que por lo que pueda hacer y crear la actividad humana a partir de una determinada apropiación de posibilidades y de acuerdo con unas determinadas capacidades. Y nunca se puede estar seguro de que esa apropiación sea la más adecuada en términos de una real humanización y personalización:

Todo hombre y todo grupo social pertenecen a un preciso momento del despliegue del proceso histórico y cuentan, por tanto, con un determinado sistema de posibilidades; pero tanto como personas cuanto como grupos, tienen

en sus manos el acrecentamiento o la obturación de esas posibilidades. Como la vida humana, la historia carga sobre sí con el inquietante peso de lo que tiene que hacer de sí. (Ellacuría 1976 133).

La praxis histórica no solamente no es liberadora en sí misma, sino que, además, no existe un paradigma único de liberación humana que sea válido para todo tiempo y lugar. Por ello, siempre será necesario discernir a cada momento las formas, los objetivos y los contenidos de una posible praxis liberadora. Y esto es así precisamente porque la liberación y la apertura de la historia es una tarea de la humanidad misma y no de un macrosujeto que, con independencia de la actividad humana, lleve a cabo el proyecto liberador. No hay, para Ellacuría, ni siquiera un “hombre abstracto”, entendido como un sujeto anterior a la historia, que le predetermine, virtual o actualmente, su contenido, la forma de su devenir o su finalidad (cf. 2009 281-320). La especie humana se va configurando históricamente en virtud de las posibilidades que en cada momento recibe y se apropia.

La realidad histórica, por su mismo carácter estructural y abierto, es una realidad ambigua. Puede ser principio de humanización y de personalización, pero también puede ser principio de opresión y alienación; puede ser principio de liberación y de libertad, pero también puede ser principio de dominación y de servidumbre; puede ser principio de revelación de la realidad, pero también principio de error y de oscuridad. (cf. Ellacuría 1993 11). El mal histórico, cuando se da, es definitivo, no es reducible en ningún sentido a pura negatividad en término hegeliano, y está radicado en un determinado sistema de posibilidades de la realidad histórica o del cuerpo social, a través del cual actualiza su poder para configurar maléficamente la vida de los individuos y de los grupos humanos (cf. Ellacuría 1990 590). Ellacuría, como Zubiri, entiende que el mal no es ninguna propiedad de la realidad, sino una condición de la realidad para el ser humano; sólo respecto de la realidad humana hay bien y mal. La nuda realidad no es ni buena ni mala.

En la concepción ellacuriana, el mal que aparece en la historia no queda integrado en una explicación racional teleológica, como ocurre en las concepciones ilustradas de la historia, especialmente en la filosofía hegeliana o en la dialéctica materialista de Engels (Ellacuría 1990 451-460). De ahí que la

superación del mal no vendrá automáticamente, sino únicamente mediante el cambio del sistema de posibilidades en tanto que sistema o, por lo menos, mediante el cambio de figura ante el sistema de posibilidades de que dispone la humanidad en un momento dado (Ellacuría 1990 446). Pero esto sólo puede realizarse a través de la puesta en marcha de una praxis histórica de liberación, entendida como una acción ética que busca, a partir de unas posibilidades reales, la negación superadora del mal histórico (*cf.* Ellacuría 1989).

Para Ellacuría la presencia histórica del mal adquiere mayor gravedad en el momento presente de la historia en el que la humanidad ha ido adquiriendo un cuerpo de alteridad único y se ve inmersa en un proceso histórico cada vez más unitario, en el cual el sistema de posibilidades es el mismo para todos los individuos y grupos humanos (*cf.* Ellacuría 1990 449-465). El proceso histórico ha ido unificando fácticamente a la humanidad hasta desembocar en la universalidad histórica del presente, en la que los individuos y grupos humanos son estrictamente coetáneos. Contrariamente a las visiones ilustradas de la historia, que piensan la universalidad de la historia como producto de la inscripción de todos los pueblos y naciones en una hipotética línea temporal de mayor o menor desarrollo, cuya vanguardia son las naciones occidentales, Ellacuría la ve como resultado de la estructuración de distintas líneas y tiempos históricos, que ha configurado así una verdadera corporeidad o sociedad universal o mundial (Ellacuría 1990 447-448).

Desde esta perspectiva global, Ellacuría constata la realidad histórica del mal en el actual orden mundial. Realiza esta constatación desde la realidad histórica latinoamericana y, en general, desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares del planeta. Al margen de cualquier teoría, para Ellacuría el hecho evidente es que la mayor parte de naciones y la mayor parte de seres humanos viven no sólo en condiciones muy desiguales respecto a minorías ricas, sino en condiciones absolutamente inhumanas. Y es este hecho lo que, a juicio de Ellacuría, denuncia el mal común que promueve la actual civilización mundial a través de sus estructuras y procesos (Ellacuría 1989 1076). El resultado es la ruptura de la solidaridad del género humano que lleva a la absolutización del individuo, de la clase social, de la nación o del bloque económico por encima de todo lo demás y de la humanidad misma (*cf.* Ellacuría 1992 5-6). Esta ruptura de la solidaridad humana, que supone en el fondo una ruptura del fundamento

mismo de los derechos humanos (la unidad filética e histórica del género humano), lleva consigo una permanente violación de esos derechos, que se manifiesta en la situación dramática de los pueblos oprimidos y de las mayorías populares (cf. Ellacuría 1990 590). De este modo Ellacuría ve la libertad humana en su real concreción histórica así como en sus implicaciones éticas y políticas mundiales. La libertad debe verse desde su historización en las mayorías populares y de los pueblos oprimidos. Es la humanidad la que debe ser libre, como sujeto de la historia, y no unos cuantos privilegiados de la humanidad, sean individuos, clases sociales o naciones (cf. Ellacuría 1990 595).

A partir de esto último es menester preguntarnos cómo es posible que el ser humano en la historia sea sujeto de su propia historia; o dicho de otra forma, cuáles son las condiciones de posibilidad que permitirían que los seres humanos puedan ser reconocidos como sujetos de una misma realidad histórica.

#### 4. Sujetos de la historia

Para Ellacuría, “sólo los sujetos históricos pueden ser sujetos de la historia” (2009 321), y el sujeto histórico es para este filósofo quien se afecta históricamente por la historia. Aunque suene redundante, este autor añade esta observación al entender la afección histórica no como una mera acumulación de acciones humanas, sino como la actualización de aquellas acciones como posibilidades (cf. Zuchel 2014 9).

Es menester resaltar el término posibilidades que aquí se anota, pues parece esencial en el marco de lo que nos proponemos: dar luces para una apertura hacia el reconocimiento de los sujetos. Pues, si bien es cierto que no existe ni existirá un sujeto de la historia -y el propio Ellacuría era enfático en eso- habrá que poner atención en dos cuestiones que esto pueda significar: (1) que ante la imposibilidad de asignar un sujeto se diagnostique su muerte, y (2) que esa imposibilidad de asignar un sujeto a la historia arruine la capacidad de asumirnos como sujetos *ante* la historia, a partir de historias concretas (cf. Ellacuría 2009 325).

Raúl Fonet Betancourt trata en su escrito “Para una crítica a la crítica del sujeto de los años 60 y 70s” (2001) la famosa tesis de “la muerte del hombre”, no sin encontrar varias objeciones al respecto. Pues, se pregunta, ¿qué tipo de sujetos “reconocemos” cuando lanzamos las más fatales conclusiones sobre el ser humano?, ¿cuáles son las verdaderas razones que las justifican? Sin duda, se trata para Fonet de aquel “yo” trascendental que mencionábamos, alejado del sujeto histórico ellacuriano. Pues para éste el sujeto es quien es en su existencia y práctica cotidiana de sujeto. De ahí que no necesite que le digan quién es, pues está de tal modo implicado con la realidad desde una vivencia biológica y social que sabe que existe porque en ella está *siendo* sujeto a través de sus ocupaciones y preocupaciones y, por lo tanto, aunque quiera, no puede alejarse de la materialidad y de la contingencia (*cf.* Fonet Betancourt 2001 365).

Desde aquí, será interesante diferenciar al sujeto de la modernidad y su proceso de subjetividad, con el sujeto vivo concreto. ¿Por qué? Porque no es lo mismo proponer una tesis sobre el reconocimiento entre seres humanos “enfermos” o muertos, que otra entre vivos y capaces (*cf.* Zuchel 2017 41-42). Estos últimos son sin duda los sujetos de Fonet Betancourt y Ellacuría, y tienen la esperanza puesta en ellos. Por lo tanto, que se le haya diagnosticado muerte o enfermedad, en el sentido de “quitarle firmeza” -en la versión etimológica de la palabra enfermedad- al “yo”, no ha sido sino para sembrar desconfianza y construirle como empresario de su propia vida, en la más famosa versión de *emprendimiento* solipsista que caracterizaría nuestros sistemas. Así pues, el sujeto que les interesa a nuestros autores es el ser humano capaz de escribir su biografía en comunidad y en solidaridad, pese a todas las dificultades de la vida. El sujeto vivo es un sujeto cotidiano, que no lucha por su supervivencia, en palabras de Fonet Betancourt, “porque está preocupado por su vida como con-vivencia de todos” (2001 368). Es así como este sujeto es el primer acto de fundación ética, de una ética comunitaria para el reconocimiento<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Para poder entender con mayor riqueza el pensamiento sobre la praxis histórica, recomendamos ver los siguientes textos sobre la filosofía de Ellacuría (González 1996, Mora Galiana 2004, Oviedo García 2006).

## 5. El desafío de la interculturalidad.

Ya lo hemos dicho, para estos autores es importante subrayar el concepto de praxis histórica como momento fundamental de las dinámicas del reconocimiento. Porque no hay reconocimiento sobre ideas cerradas u ontologizadas, sino sobre sujetos vivos, y sobre comunidades vivas que van escribiendo sus contextos contextualmente, dentro del ejercicio de la praxis. En este sentido, la interculturalidad que será analizada desde la filosofía de Raúl Fernet Betancourt se vuelve imprescindible, pues si el reconocimiento, como acabamos de decir, es necesario para que estos sujetos y comunidades puedan escribirse con otros, ¿de qué manera esta relación se convierte no en una dinámica de opresión sino de justicia?

En el mismo texto que hemos estado recorriendo, Fernet Betancourt nos comenta que hay un mínimo al que los gobiernos neoliberales permiten acceder: la tolerancia. Esta tolerancia se aprecia en formulaciones sobre multiculturalidad, donde se espera que los diversos sujetos puedan coexistir más o menos pacíficamente. Sin embargo, nos presenta un máximo al que sí podemos volcar la mirada para encaminar nuestras prácticas, a saber: “una humanidad reconciliada en la convivencia intercultural” (Fernet Betancourt 2009 22).

Para pensar la interculturalidad, habrá que entenderla en primer lugar como una teoría de la *disposición* (cf. Fernet Betancourt 2009 9). Esto nos esboza por lo menos la idea de una actitud antes de toda experiencia, y un principio para enfrentar cualquier argumentación crítica. En *Transformación intercultural de la filosofía*, Fernet Betancourt nos muestra que hablar de disposición es hablar también de interpelación, lo que nos desafía a repensar las ideas a las que acostumbrábamos, nuestras lógicas y modos. Y, por tanto, que es menester respectivizar nuestra propia perspectiva, lo que se logra a través de una “disposición a aceptarlo como aquel ámbito indefinido, más exactamente, indefinible desde mi posición originaria, desde el que se levanta un nuevo horizonte de comprensión u orden del saber” (Fernet Betancourt 2009 41). En definitiva, se trata de una teoría que no se cierra a su tradición, sino que es abierta y autocrítica, en cuanto es capaz de reconocer sus propias discordancias, y fecundarse en esa misma *praxis crítica* de modo que se pueda “transfigurar” lo

propio con lo ajeno y lo ajeno con lo propio en vistas a crear un espacio compartido y determinado por la con-vivencia (*cf.* Fonet Betancourt 2009 47).

Tras esta primera aproximación es que nos queda hallar aquellos ejes vertebradores que nos permitan avanzar por ese proceso respectivo hacia la consolidación de un espacio intercultural. La filósofa Diana de Vallescar nos ofrece tres ejes-principios filosóficos que nos permitirían elaborar una teoría intercultural, que no quede en una “explicación para nosotros”, sino “que ajuste lo extraño o al otro a los conceptos que nos son comprensibles y que en gran parte componen precisamente el campo de lo que, para nosotros, ‘va de suyo’, estos son: el pluralismo y la pluralidad de la filosofía; el diálogo; y la razón contextual (*cf.* De Vallescar 2001 399).

Con pluralismo y pluralidad de la filosofía se quiere insistir en la necesidad de una filosofía que pueda contribuir a la posibilidad de abrirse a un espacio multicultural que hoy ya es dato experiencial. Por tanto, se presenta el requerimiento de liberar a la filosofía y dirigirla hacia filosofías contextuales, donde puedan incorporarse nuevas experiencias existenciales como las del inmigrante o el indígena, entre tantas otras; todas ellas “distantes, ajenas, excéntricas, fronterizas y extrañas” (De Vallescar 2001 401), figuras contemporáneamente ya visibles, sorpresivas y, por tanto, con un impacto que *pilla* a las teorías, de tal modo que hoy representan un claro conflicto para la sociedad. En esto, coincide Fonet Betancourt, refiriéndose a la necesidad de eliminar el “dominio exclusivo de los conceptos [y de] abarcar formas históricas-concretas de trato con la vida, desde el comercio hasta el culto” (Fonet Betancourt 2001 50).

Con diálogo, se refiere al eje articulador de las propias certezas, dentro de una dinámica relacional que involucra nuestras convicciones y las que otros tienen sobre nosotros (y viceversa). Desde aquí se entiende la necesidad filosófica de pensar el acceso al otro, de conocerlo, y en última instancia, de preguntarnos por la naturaleza del conocimiento, y por tanto, por nuevas herramientas hermenéuticas (*cf.* De Vallescar 2001 402). Se trataría –según De Vallescar, y siguiendo al filósofo Raimond Panikkar- de una hermenéutica *diaptópica*, que enfatice la importancia y peso de cada cultura, de los contextos, con todas las características que subyacen en las narraciones de unos y otros. Esta idea viene a

presentar el diálogo como un momento del *inter*, en el que se pueden dar de dos modalidades: un diálogo dialógico o un diálogo dialéctico. El diálogo dialógico es el más apto para una interculturalidad, pues se trata de la interacción entre participantes que se interesan por el otro: valoran al otro como digno de conocer, y por él, de autocomprenderse.

Es interesante ver que en este tipo de diálogo debe existir una disposición previa a conocer aquellos procesos históricos que le llevaron a cierta autocomprensión. Y, entonces, se puede concluir que para que esto ocurra debe existir un lugar “afuera de”, donde se forja el pensamiento. De Vallescar cree que eso externo tiene que existir por sobre las cuestiones que comparten las partes. Se trataría de una estructura interna que han de reconocer y respetar. El otro tipo de diálogo, el diálogo dialéctico, pone el foco en los objetos que interesan a los interlocutores, y por lo tanto que los sumergen racionalmente en una argumentación, en la que se quiere persuadir con los distintos puntos de vistas al otro, so pena de caer derrotado. Para explicar este tipo de diálogo Diana escribe razón con erre mayúscula (Razón), con tal de acentuar que esta es motivo de dictamen entre competencias de los interlocutores. Además agrega que “si alguno de los interlocutores no aceptara entrar en este diálogo, solemos atribuirlo, aunque no lo expresemos abiertamente, a su incompetencia para participar en el justo juego de la dialéctica, temor a la derrota, o hasta pensar que es un débil mental” (De Vallescar 2001 404). De ambos diálogos, este segundo es el más común, lo que muestra que precisamente el reconocimiento no es necesariamente conducente de una aproximación racional.

En el tercer eje encontramos la *razón contextual*, donde se viene a explicitar que no hay ideas neutras; que todo lo que se teje sobre un determinado suelo es precisamente fruto de esa determinación del suelo. Y, entonces, que las preguntas-problemas que orientan nuestro saber surgen de contextos y por supuesto las respuestas, las ideas que nos hacen avanzar en conocimiento, también. De la historia, nos diría Ellacuría. Contextos, escrito en plural, dada la crítica a la universalización que subraya la interculturalidad. Es decir, una crítica a la universalidad (occidental) universalizada, esto es: “como resultado de una autoproclamación y extensión monocultural” (Fornet Betancourt 1990 406). En efecto, cuando se habla de globalización no se suele hacer referencia al reconocimiento de una pluralidad de razones o contextos. Lo más común ha

sido la inclusión de lo “extraño” como opuesto, entendido muchas veces como no-racional, (*cf.* Fernet Betancourt 1990 54). Desde esta constatación, que evidenciaría una cierta crisis de *la razón*, es menester hablar de una trans-racionalidad, en el sentido de una decisión procesual: que está decidiéndose siempre en el mismo proceso. Desde aquí, la filosofía intercultural “asume como premisa básica que el pensamiento siempre se ve condicionado y mediado por tradiciones de pensamiento y de acción. Esto significa la imposibilidad de pensar sin una tradición que medie” (Fernet Betancourt 1990 408), sin una realidad histórica.

Así bien, volvemos a lo sugerido al comienzo: la filosofía intercultural sería aquella *disposición* a “ensanchar las racionalidades”, esto es, a multiplicar las voces de la razón. Sabemos que esta cuestión es complicada de anotar en un trabajo filosófico, precisamente porque nos hemos acostumbrado a situar lo que es o no filosofía, o cualquier tipo de pensamiento, bajo unas mismas formas de razón. Así es como hemos determinado una fecha de inicio y lugar para la filosofía (¡hasta una lengua! —se quiso—), y hemos desechado teorías fronterizas. Con esto se está poniendo en juego toda una concepción de verdad, como objeto central en la que ha perseverado el filósofo y la filósofa. Y desde aquí se dificultan los planteamientos, puesto que habrá que reconocer que hay racionalidades por conocer.

Para esto, Fernet Betancourt propone incentivar encuentros dialógicamente, encuentros donde nos permitamos una traducción; esto es: aprendernos rompiendo nuestros esquemas memorizados, naturalizados, que nunca serán las únicas maneras de comprender la vida y el mundo. Encuentros donde se ponga sobre la mesa la realidad histórica, de modo de comprender quienes somos, por qué, y lo complejo que es entonces decir “yo”, decir “Chile” o “El Salvador”. Para el investigador argentino Carlos Skliar se trata de posibilitar encuentros donde se permita:

una pedagogía discontinua que provoque el pensamiento, que retire del espacio y del tiempo todo saber ya disponible; que obligue a recomenzar de cero, que haga de la mismidad un pensamiento insuficiente para decir, sentir, comprender aquello que ha acontecido; que enmudezca la mismidad. Y que desordene el orden, la coherencia, toda pretensión de significados. Y que posibilite la vaguedad, la multiplicación de todas las palabras, la pluralidad de todo lo otro. Y que desmienta el pasado únicamente nostálgico, solamente utópico, absurdamente elegiaco (2002 117-118).

## 6. A modo de conclusión: Desde esos *lugares que dan verdad*

Como habíamos dicho, no hay interculturalidad sin el movimiento reconstructivo desde las víctimas. Dicho en palabras de Ignacio Ellacuría: no hay esperanza sin el protagonismo activo de las mayorías populares (*cf.* Ellacuría 1990c 281), lo que significa una situacionalidad activa, que vivifica la transformación con su participación comunitaria.

Como se adelantó en la primera parte de este escrito, hoy varias de las propuestas que han logrado instalar modificaciones constitucionales o políticas de desarrollo social, en diferentes países latinoamericanos, han sido producto del trabajo comunitario de diversos movimientos indígenas. No obstante, una característica que se puede destacar de estos avances, al margen de los resultados, es el carácter conflictivo o disidente de la participación de estos movimientos. Pues, en efecto, así como en otros escenarios podríamos destacar la capacidad de organización, de diálogo, o incluso de negociación -si utilizamos un lenguaje más neoliberal-, en estas disposiciones sociales encontramos sobre todo presión y conflicto. Negatividad. Precisamente esa problematización que presiona la realidad determinada es la que mueve en juego de teoría y praxis la realidad hacia otras posibilidades, hacia otros escenarios. Ellacuría sobre esto nos comenta que precisamente esa posibilidad que emerge de las *fuerzas* sociales son las que hacen que se trabaje sobre un contexto más verdadero, pues de esa forma se devela las dificultades experienciales que se quiere superar. Como dice Ignacio Ellacuría: “la historia así entendida no es que sea maestra de la vida, sino que es maestra de la verdad” (Flores 1997 219).

Pero como se ha introducido en este escrito, sabemos que no es tarea fácil, pues las direcciones esbozadas son más bien disposiciones que decálogos o reglas de actuación, por una parte. Y, por otra, porque las cuestiones que aquí interesan son efectivamente conflictivas; y ya de suyo sabemos entonces que no habrá una recepción fácil a la exposición de problemas y evidente crisis. El tipo de diálogo que se ha propuesto no es el más conveniente tampoco, por las mismas razones. Y entonces pasa lo que esbozábamos en la introducción: que se aceptan nuevos conceptos y se integran como novedad al manual procedimental de actuaciones permitidas. Pero ya sabemos, vacías de significados. Sobre esto podemos entonces encontrar también procedimientos que cumplen el mismo efecto:

neutralizar las dificultades que conllevan las personas, distintas. Silvia Rivera Cusicanqui ha expuesto en varios trabajos la forma en que esa neutralización se experimenta en Bolivia de manera eficiente. Se certifica al indio –dice Rivera Cusicanqui- y entonces se le neutraliza (Rivera Cusicanqui 2015 58).

En el mismo texto citado sobre violencia e interculturalidad, podemos hallar además una crítica en el tenor que aquí también presentamos: no es posible hablar del indio, de las relaciones con éste, o con el otro y otra en general, sin él ni ella; sin su voz en primera persona. Pero incluso en Bolivia ha pasado a ser una moda la interculturalidad, y entonces arma de doble filo. Dice Rivera Cusicanqui:

En Bolivia puede verse esta suerte de travestismo de las élites, que parecen recoger de buen grado el desafío de la insurgencia indígena, pero que al cabo de un tiempo acaban expropiando y deformando sus demandas, hasta convertirlas en dispositivos de una nueva ingeniería estatal (Rivera Cusicanqui 2015 52).

Y esa ingeniería neoliberal, que comenta más adelante, intenta traducirlo sin traducirse a sí misma, dejando de lado lo que proponíamos: la disposición de apertura que interpela y conflictúa. Sobre esto la misma activista recalca:

Alguna vez les planteé a estos “amigos de los indios” que ya no deberían hablar de los indios, sino con los indios y en su idioma, porque el detalle está en la asimetría lingüística. Si el que se tiene que traducir para hacerse entender es el indígena, entonces nunca va a haber realmente un diálogo entre iguales. También debería el mestizo criollo traducirse al aymara o al qhichwa para los indios, o al menos tendría que existir en los foros públicos un servicio permanente de traducción simultánea. (Rivera Cusicanqui 2015 53).

Pero más grave aún es lo que se dice sobre cierta identidad o ser del indígena. Silvia Rivera destaca en este mismo texto la conveniencia que tiene presentarle bajo esquemas de una etnicidad esencialista –de esas a la que se oponía Ellacuría-. Desde allí arman sus discursos y le visten de una imagen que esperan ellos ni nadie pueda derribar. Sobre esto, Fidel Tubino distingue entre aspectos de una interculturalidad crítica, como la que aquí se propone, y una interculturalidad funcional (o neoliberal), que destaca cierta identidad de grupo que garantiza la estabilidad de la praxis vigente más que la reorganización de sus estructuras. A su vez, Silvia Rivera Cusicanqui insiste en la dificultad que tiene

no considerar al indígena como parte de la modernidad; esto es, como parte de un proyecto que se mueve en muchas direcciones, retroalimentando el pasado con el futuro, y entonces posibilitando y no reprimiendo una praxis de liberación que sea capaz de tejer una realidad cada vez más abierta y más suya. Así lo indicó en su visita a Chile en el coloquio “La cuestión de la ideología”, organizado por la Universidad de Chile el año 2012: “Lo indio es parte de la modernidad, que no es una tradición estancada, estática y petrificada, sino que es una dinámica de interacciones conflictivas contenciosas con poderes coloniales de diversa escala” (2012).

Estas dinámicas se mueven entre tiempos históricos que dan esperanza. Pues, nuestros países no son sólo presente y futuro, son también pasado; y desconocer nuestra memoria historia va haciendo de las realidades lugares de opresión y no de liberación. Pero tampoco son sólo pasado, sino también presente y futuro, en el sentido que tiene la praxis histórica de asumir su transformación liberadora de cara a una utopía de liberación.

Hay ciertos lugares *que dan verdad*, en el sentido de permitir una reflexión crítica de la historia desde los campos de subordinación, dominación y violencia estructural que caracterizan su pasado y nuestro presente (Samour 2017 37). Desde allí, la interculturalidad permitiría abrirse a ciertas “semillas de futuro”, en palabras de Silvia Rivera, que comprometen el presente –*aka pacha*–, brotan del pasado –*qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*– y revuelven y renuevan el mundo –*pachakuti*– (Rivera Cusicanqui 2010 55).

## Bibliografía

- De Vallescar, D. "Coordenadas de la Interculturalidad". *Diálogo Filosófico*, 51 (2001): 386-410.
- Ellacuría, I. "La idea de estructura en la filosofía de Zubiri". *Realitas I*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1974. 117-122.
- Ellacuría, I. "Introducción crítica a la antropología de Zubiri". En *Realitas II*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976, pp. 49-137.
- Ellacuría, I. "Fundamentación biológica de la ética". *Revista Estudios Centroamericanos* 369, (1979): 419-428.
- Ellacuría, I. "El objeto de la filosofía". *Revista Estudios Centroamericanos* 396-397 (1981): 963-980.
- Ellacuría, I. "Función liberadora de la filosofía". *Revista Estudios Centroamericano* (1985): 45-64.
- Ellacuría, I. "El desafío de las mayorías pobres". *Revista Estudios Centroamericanos* 493-494 (1989a): 1076-1078.
- Ellacuría, I. "El mal común y los Derechos Humanos". *UCA* (1989b). <<http://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wpcontent/uploads/2015/03/C05-c24-.pdf>
- Ellacuría, I. *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores, 1990a.
- Ellacuría, I. "La historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares". *Estudios Centroamericanos* 502 (1990b): 590-595.
- Ellacuría, I. "Quinto Centenario de América Latina ¿descubrimiento o encubrimiento?". *Revista Latinoamericana de Teología* 21 (1990c): 271-282.
- Ellacuría, I. "Utopía y profetismo desde América Latina; un ensayo concreto de soteriología histórica". *Mysterium Liberationis I*. Madrid: Editorial Trotta - Fundación Xavier Zubiri, 1990d. 393-442.
- Ellacuría, I. "Subdesarrollo y derechos humanos". *Revista latinoamericana de teología* 25 (1992): 5-26.
- Ellacuría, I. "Historia de la salvación", *Revista latinoamericana de teología* 28 (1993): 3-25.
- Ellacuría, I. "El sujeto de la historia". En *Cursos Universitarios*. San Salvador: UCA Editores, 2009. 281-320.
- Estupiñán, M. L. *El ABC del neoliberalismo*. Viña del Mar: Communes, 2016.
- Filgueira, C. *La actualidad de viejas temáticas: sobre los estudios de clase, estratificación y movilidad social en América Latina*. Santiago: CEPAL, 2000.

Flores García, V. *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*. México: Universidad Iberoamericana, 1997.

Fornet Betancourt, R. "Filosofía Latinoamericana ¿Posibilidad o realidad?". *Logos* 54 (1990): 47-68.

Fornet Betancourt, R. *Transformación intercultural de la filosofía*. Barcelona: Desclée de Brouwer, 2001.

Fornet Betancourt, R. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*. Barcelona: Anthropos, 2009a.

Fornet-Betancourt, R. *Tareas y Propuestas de la filosofía Intercultural*. Concordia, serie Monografías 49, Aachen: 2009b.

Fornet-Betancourt, R. *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*. Concordia, serie Monografías 71, Aachen: 2017.

González, A. "Hacia una filosofía primera de la praxis". *Mundialización y liberación*. Alvarado, J., Gandarias, J. (eds.). Managua: UCA, 1996. 327-358.

Mora Galiana, J. *Ignacio Ellacuría, filósofo de la liberación*. Madrid: Nueva Utopía, 2004.

Oviedo García, A. "Raúl Fornet-Betancourt, La fecundidad de la filosofía latinoamericana". *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo, 11, 34 (2006): 125-136.

Rivera Cusicanqui, S. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

Rivera Cusicanqui, S. "La Cuestión de la Ideología: Seminario organizado por el Doctorado en Ciencias Sociales". Santiago de Chile, 2012. <http://www.facso.uchile.cl/noticias/85824/lo-indio-es-parte-de-la-modernidad-no-es-una-tradicion-estancada>

Rivera Cusicanqui, S. "Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad de la Bolivia de hoy". *Revista Telar* 15 (2015).

Samour, H. "La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría". UCA, San Salvador. <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/La%20propuesta%20filosofica%20de%20Ignacio%20Ellacuria.pdf>

Samour, H. "Zubiri y la filosofía de la liberación". *Revista Anthropos*. "Xavier Zubiri. Un pensamiento metafísico que arraiga en lo real", 201 (2003): 190-203.

Samour, H. "Reflexiones para pensar una filosofía crítica de la historia hoy". *Revista Estudios Centroamericanos* 748, 72 (2017): 13-39.

Sartre, J.P. "La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique". *Recherches Philosophiques* 6 (1936-1937): 85-124.

ZUCHEL, Lorena Zuchel ; SAMOUR, Héctor. «Para una interculturalidad crítica. Reflexiones desde Raúl Fornet Betancourt e Ignacio Ellacuría». HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 9 N° Especial: *Debates contemporáneos sobre Justicia Social*. ISSN 0718-8382, Julio 2018, pp. 75-98

Skliar, C. *¿Y si el otro no estuviera ahí? Notas para una pedagogía (improbable) de la diferencia*, Madrid: Miño y Dávila/CTERA/Escuela Marina Vilte, 2002.

Tubino, F. “Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico”. [http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/inter\\_funcional.pdf](http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/inter_funcional.pdf)

Van Cott, D. *The friendly liquidation of the past. The politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburg Press, 2000.

Walsh, C. “Interculturalidad y Educación Intercultural” (2009). [http://www.uchile.cl/documentos/interculturalidad-critica-y-educacionintercultural\\_110597\\_0\\_2405.pdf](http://www.uchile.cl/documentos/interculturalidad-critica-y-educacionintercultural_110597_0_2405.pdf).

Zizek, S. “Multiculturalism, or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism”. *New Left Review* 225 (1997) 29-49.

Zubiri, X. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza-Fundación Xavier Zubiri, 1989.

Zuchel, L. “Ignacio Ellacuría, filósofo cristiano. Reflexión filosófica teológica sobre la inexorable acción de cargar con la realidad”. *Revista Teología y Vida* 55,4 (2014): 631-651.

Zuchel, L. “Teología e interculturalidad, un kairós”. *Si estos callan, las piedras gritarán (Lucas 19,40) Ensayos de teología práctica interdisciplinar*. Achondo, P y Álvarez, P. (editores). Santiago de Chile: LOM, 2017.

#### Otros recursos bibliográficos

OIT. “Pueblos indígenas y tribales”. <http://www.ilo.org/global/topics/indigenous-tribal/lang--es/index.htm>.

OIT. “Pueblos indígenas y tribales”. <http://www.ilo.org/global/topics/indigenous-tribal/lang--en/index.htm>.

Transparencia activa del Gobierno de El Salvador. “Asamblea legislativa ratifica reforma constitucional que garantiza derechos a pueblos originarios”. <http://www.transparenciaactiva.gob.sv/asamblea-legislativa-ratifica-reforma-constitucional-que-garantiza-derechos-a-pueblos-originarios>.

UNICEF: “Los pueblos indígenas en América Latina”. [https://www.unicef.org/lac/pueblos\\_indigenas.pdf](https://www.unicef.org/lac/pueblos_indigenas.pdf).