

Ciencias sociales, exclusión e interculturalidad

Reflexiones epistemológicas desde la ciencia social¹

por Aldo Ameigeiras
IDH –UNGS/CONICET

Introducción

En el mes de Agosto del 2007, la revista “Viva” traía una nota denominada “El país que duele”² que implicaba una presentación y comentarios acerca de la situación de mujeres y hombres de origen Toba³ que vivían en la zona del llamado “impenetrable chaqueño” (a unos 1500 Km. de Buenos Aires) donde la pobreza y la exclusión generan situaciones de extrema vulnerabilidad e incluso de muerte. El artículo finalizaba con una foto estremecedora, desgarrante, que se sumaba a otras incorporadas en su interior. La foto de un hombre que yacía en su cama en un estado terrible de desnutrición y vulnerabilidad cuyo rostro clamaba silenciosamente, desgarradoramente, su derecho a la vida. Un derecho del que resultaba clara e ineludiblemente excluido. Un rostro de un hombre Toba, que nos recuerda a múltiples rostros de mujeres y hombres ya sea relacionados con los pueblos originarios, pero también con mujeres, con viejos y con niños, aborígenes, mestizos o migrantes, ya sea de las provincias argentinas del país o de los países limítrofes, con mujeres violentadas o jóvenes víctimas del gatillo fácil, con niños desnutridos o con viejos abandonados, con pobres

¹ El presente artículo constituye una nueva versión adaptada del publicado originalmente como A. AMEIGEIRAS, *Sozialwissenschaften und sozialer Ausschluss. Epistemologische Überlegungen aus der Sicht der Sozialwissenschaften*, pp. 376-393, en CONCORDIA. Reihe Monographien. Band 48-2008. Verlagsgruppe Mainz in Aachen.

² Ana Laura PÉREZ, fotos de E. ROSITO, “El país que duele”, Nota -sociedad-VIVA, Revista que acompaña la edición de los domingos del diario “Clarín”, publicada en el No.1633, pp.48-54, Argentina.

³ Los Tobas forman parte de los pueblos aborígenes que se encuentran en el Noreste Argentino.

en sus casas o con pobres en situación de calle... Múltiples rostros de pobres y excluidos. Cambian las caras, permanece esa presencia inquietante, desgarradora, demandante de los "otros", de aquellos cercenados en su dignidad y posibilidades de vida en el marco de una desigualdad social que quiebra la vida de miles de mujeres y hombres. Porque precisamente una parte sustantiva del problema pasa claramente por dicha desigualdad, por la injusticia que implica, por las posibilidades humanas que limita. Como señala A. Moreno "*No se trata solo de distintas condiciones de vida humana sino de unas condiciones en que la vida humana se hace posible y aun en abundancia y condiciones en que la vida humana se dificulta y llega a hacerse imposible*".⁴

Una situación que marca fuertemente a toda Latinoamérica (que se distingue lamentablemente por la importancia de dicha desigualdad) más allá de los esfuerzos realizados por algunos países y particularmente en la Argentina por reducir la pobreza y disminuir dicha desigualdad. Una desigualdad social manifiesta en una exclusión que implica un llamado inexcusable e inescindible a nuestra humanidad en cuanto la misma conforma una afrenta directa a las posibilidades de lo humano, una herida que nos concierne, nos involucra y agudiza enormemente la necesidad de un posicionamiento y un compromiso ante esta situación. Pero una exclusión que nos convoca especialmente en cuanto investigadores e intelectuales en general y profesionales de las ciencias humanas y sociales en particular, a replantearnos las formas y modos en que nos aproximamos, comprendemos, nos representamos y abordamos el conocimiento de esta problemática con la finalidad de contribuir a su transformación. Una finalidad que no debe ser tergiversada, ni adulterada, si no queremos quedar atrapados en argumentaciones que, por el contrario pueden convertirse en instancias que aportan a la consolidación del estado de cosas existentes.

No nos detendremos en esta oportunidad en el análisis del proceso de exclusión ni de desigualdad social sobre el que existen por otro lado numerosos y relevantes estudios, ni en las características del período que, especialmente en nuestro país, marcó el pasaje de una sociedad fuertemente inclusiva a una sociedad marcadamente excluyente,⁵ ni tampoco en el análisis del proceso posterior que implicó un

⁴ A. MORENO, (2000) *Superar la exclusión, conquistar la equidad: Reformas políticas y capacidades en el ámbito social*, p.164. En E. LANDSER CO, p. *La colonialidad del saber; Eurocentrismo y Ciencias sociales. Perspectivas Latinomaericanas*, CLACSO-UNESCO / Cfr. nuestro trabajo A. AMEIGEIRAS, *La construcción de una sociedad más justa*, Ponencia ISER (Inst. Superior de Estudios Religiosos), 10/ 2012.

⁵ Cfr. M. SVAMPA, *La sociedad excluyente. La Argentina bajo el signo del liberalismo*, Taurus, Bs. As, 2005.

marcado distanciamiento de las políticas neoliberales que caracterizaron la década del noventa iniciando un proceso de mejoramiento del trabajo y las condiciones de vida.⁶ Por el contrario intentaremos acercarnos a la problemática buceando en algunas de las concepciones y perspectivas que sobre “lo humano” en un mundo de exclusión y desigualdad son construidas desde la ciencia social.

Abordaremos así algunos aspectos vinculados con el desafío que representa para las ciencias sociales el abordaje, el conocimiento y la comprensión, de “los otros” “excluidos”, “pobres”, marginados, como una instancia “sine qua non” a considerar. Una aproximación que posibilite, en primera instancia, conocer las modalidades propias del pensar y de significativizar las prácticas sociales de los sectores excluidos de la sociedad. Una situación imprescindible de realizar en cuanto muchas de las formas vigentes no solo resultan ser insuficientes, sino que incluso son inadecuadas y constituyen un verdadero obstáculo para dicho conocimiento.

Nos estamos refiriendo a una serie de interrogantes vinculados con la forma en que desde la ciencia social nos acercamos a la comprensión que los sujetos involucrados tienen de la pobreza, de la exclusión o de la gravitación de la desigualdad. Una comprensión que de hecho implica el despliegue de un proceso de conocimiento no disociado sino estrechamente unido a su experiencia como sujetos sociales. Nos preguntamos sobre apreciaciones, creencias, nociones, definiciones y acciones que de una u otra forma terminan encubriendo, invisibilizando, o privando de identidad a los “otros”, precisamente a aquellos otros excluidos que despliega su existencia en la trama social y simbólica en nuestra sociedad actual.

Una multiplicidad de interrogantes sobre los que de alguna manera trataremos de avanzar, no en busca de certezas sino, al menos en el intento de descubrir algunas atisbos de respuestas que nos permitan orientar nuestras búsquedas. De esta manera presentaremos nuestra reflexión sobre la temática considerando dos momentos: en el primero nos detendremos en las implicancias epistemológicas implícitas en la cuestión; en el segundo reflexionaremos especialmente sobre ciertos “desplazamientos” que estrechamente vinculados con el replanteo epistemológico, nos permiten abordar algunos de los interrogantes que nos preocupan.

⁶ Nos referimos al período iniciado a partir del año 2003 que no solo implicó una disminución de la pobreza y la desocupación sino que también avanzó en cuanto a la instalación de la asignación universal por hijo o la relevancia de la política de DDHH entre otros importantes cambios.

1. Perspectivas de la reflexión epistemológica

Reflexionar en torno al pensar humano en Latinoamérica en la perspectiva de la ciencia social nos lleva a considerar la complejidad de un proceso fuertemente marcado por dos aspectos sobre los que reflexionaremos brevemente, por un lado la existencia de una profunda crisis paradigmática y por el otro la emergencia de un nuevo paradigma.

En el primer caso, *la crisis paradigmática* implicó una toma de conciencia sobre las limitaciones teóricas y metodológicas para hacer frente a los nuevos desafíos. La existencia de conceptualizaciones que lejos de brindar una respuesta adecuada a los mismos terminaban constituyendo extensiones forzadas de nociones y categorías frecuentemente insuficientes para abordar y describir las realidades en juego. Más allá de la puja entre la epistemología de las ciencias naturales y la de las ciencias sociales o las discusiones en torno a la cientificidad de esta última y los enfrentamientos entre las modalidades de carácter explicativo o comprensivo, se acrecentaba la presencia de una realidad social también en crisis que generaba nuevos interrogantes y demandas. Cuestionamientos que dejaban al descubierto, no solo la vulnerabilidad de los viejos paradigmas, sino fundamentalmente la pretensión hegemónica de un paradigma modernizante totalmente funcional al estado de cosas existentes. Una crisis de paradigmas en el seno de la cual es posible percibir la profundidad de los interrogantes que no solo ponen en cuestión un problema de conocimiento de la realidad social, sino también y fundamentalmente, un problema que hace a nuestros propios cuestionamientos. Como señalan acertadamente J. Varela y F. Álvarez Uria:

.... nuestros saberes ya no sirven para explicar ni para indagar lo que está sucediendo, en fin a la comprobación de que los códigos sociológicos han sido desbordados por cambios acelerados que están transformando en profundidad nuestro panorama social. Este desajuste entre las teorías sociales y la realidad nos deja sumidos en la incapacidad de comprender lo que está sucediendo ante nuestros ojos y por tanto también en la imposibilidad de comprendernos a nosotros mismos.⁷

En el segundo caso, *la emergencia de un nuevo paradigma* aparece como el resultado lógico de las necesidades planteadas anteriormente. Una emergencia que supone la debilidad de un paradigma en construcción pero que implica también las nuevas posibilidades presentes en el mismo. Un paradigma que en términos generales debe hacer

⁷ J. VARELA y F. ÁLVAREZ URÍA, (1997) *Genealogía y sociología. La crisis de los paradigmas sociológicos*, pag. 8, El cielo por asalto, Bs. As.

frente a tres grandes desafíos; el primero de carácter paradigmático, el segundo teórico metodológico y el tercero claramente epistemológico.

Un desafío de carácter paradigmático, en cuanto replanteo del paradigma hegemónico modernizante. Un replanteo que requiere de una imprescindible “descolonización paradigmática” entendiendo por la misma una instancia tendiente a desmontar tanto el predominio de modelos eurocéntricos, como la relevancia de prejuicios y supuestos etnocéntricos. Una descolonización que desnude la magnitud de la crisis paradigmática en las ciencias sociales, que en el caso Latinoamericano ha hecho evidente una larga tendencia a reproducir esquemas y categorías más que a descubrir y crear otros, a asimilar otras experiencias más que a considerar las propias. Planteos sobre los que han desplegado también su mirada en los últimos años una diversidad de autores identificados con los llamados Estudios Poscoloniales, que enfatizan la gravitación de los “colonialismos” que han penetrado profundamente en imaginarios y esquemas de percepción de la realidad y terminan produciendo distorsiones en el conocimiento de la misma.⁸

Apreciaciones tendientes en última instancia a dotar de visibilidad la existencia de nociones, representaciones y construcciones teóricas que no hacen más que reproducir, insertas en un supuesto “discurso científico” la racionalidad implícita en el paradigma modernizante. Como señala E. Lander, si bien la consideración del paradigma modernizante y sus planteos acerca de la modernización, el progreso y el desarrollo, fueron puntualmente cuestionados en el marco descolonizador y tercermundista vigente en su momento, dichos cuestionamientos no alcanzaron a consolidar una perspectiva Latinoamericana de análisis de los procesos, a la vez que no han podido escapar “a los límites de la narrativa eurocéntrica occidental”.⁹ Un replanteo del fundamentalismo paradigmático que posibilite no solo la posibilidad de la coexistencia y el pluralismo paradigmático sino de una imprescindible apertura, que, desde ciertos encerramientos disciplinarios converja hacia planteos inter y transdisciplinarios.

En lo que hace al desafío teórico-metodológico, éste implica no solo una profunda revisión en cuanto a los grandes temas de la teoría social (la relación individuo/sociedad, agente/estructura, procesos macro /micro sociales/el cambio y el conflicto social) sino también y fundamentalmente un replanteo desde la ciencia social Latinoamericana

⁸ Nos referimos especialmente a E. SAID (2004), Gayatri SPIVAK (1985), Ranahit GUHA (1995) y Homi BHRABHA (2002).

⁹ E. LANDER, *Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social Latinoamericano*, pag. 95; en BRICEÑO-LEÓN / H. SONNTAG (edit. 1998) *Pueblo época y desarrollo; La sociología de América Latina*, Edic. Nueva Sociedad, Venezuela.

que asuma en toda su complejidad las potencialidades de lo humano en su situacionalidad, la fecundidad de perspectivas de los otros que, en cuanto resultan estereotipadas y prejuizadas terminan siendo desconocidas e incluso encubiertas, bajo el supuesto de miradas objetivas y racionales. Y es precisamente desde allí, desde la singularidad de las prácticas sociales y simbólicas de mujeres y hombres de este continente, donde es necesario descubrir la potencialidad de un nuevo paradigma. Un replanteo que intente saldar de alguna manera como señalan claramente Briceño L. y H. Sonntag¹⁰ esa “cuenta pendiente que *la ciencia social tiene... con la singularidad de América Latina*”. Una necesidad creciente en una Latinoamérica en donde se agudizan las tensiones entre los “modos de conocer y producir conocimiento”¹¹ frente a la cual es necesario replantear los fundamentos de cómo conocemos y cómo construimos conocimiento acerca de los otros, cuando generalmente esos “otros” no han podido expresar claramente su voz, no han logrado hacer explícita su mirada, ni comunicar su pensamiento.

No solo se trata así de un nuevo paradigma abordando los múltiples problemas de la teoría social sino básicamente se trata de un nuevo paradigma enmarcado en la búsqueda de fundamentos epistemológicos, teóricos y metodológicos que brinden un sustento a nuevas modalidades de conocimiento y de transformación social. Un nuevo paradigma enmarcado en un pensamiento alternativo al paradigma modernizante que se traduce en el desafío de construcción de nuevos saberes en las ciencias sociales como en el reconocimiento de otras racionalidades y lógicas del pensar que se despliegan en la sociedad. Implica básicamente colocar al “ser humano en el centro”, de avanzar, como dice claramente F. Hinkelammer hacia un verdadero antropocentrismo que dé testimonio de la relevancia del ser humano en cuanto tal, superando una centralidad de la sociedad cimentada sobre un claro “capitalocentrismo” y un “mercado-centrismo”,¹² que en el marco de políticas neoliberales ha atravesado y horadado las sociedades Latinoamericanas.

Un planteo que implique el reconocimiento del pensar humano asumiendo precisamente dicho pensar, ya no desde la centralidad del poder sino desde los márgenes de la sociedad, lejos de los ámbitos globalizados de decisión, pero entrañablemente cerca de las periferias en donde a pesar de todo se sigue apostando por la vida. El pensar

¹⁰ BRICEÑO León y H. SONNTAG, *La ciencia social y América Latina; La promesa por cumplir*, pag. 103.

¹¹ P. GONZÁLEZ CASANOVA, (1998), *Reestructuración de las ciencias sociales; Hacia un nuevo paradigma*, UNAM, México.

¹² F. HINKELAMMER, (1999) *El grito del sujeto*. Pág. 283-Edit. DEI- Departamento. EcuMénico de Investigaciones- Costa Rica.

humano desde la exclusión y sobre la exclusión, pero sobre todo el pensar desde la vida, desde la cotidianidad, desde la geografía de territorios desplazados de los grandes centros del poder mundial. Un nuevo planteo sobre lo humano que teniendo en cuenta los procesos históricos y sociales que han consolidado la desigualdad, sea capaz de superar la trampa del “pensamiento único” y las limitaciones que el cientificismo trae aparejadas.

Finalmente nos interesa destacar el desafío epistemológico que supone la realización de una profunda reflexión epistemológica en el seno de la cual consideramos que se encuentra uno de los aspectos centrales a considerar. En primer lugar en cuanto dicha reflexión posibilite el despliegue de una nueva mirada sobre los otros y en segundo lugar en cuanto la misma establece las bases de un nuevo pensar de lo humano en una perspectiva claramente intercultural.

Se trata de desplegar una reflexión que posibilite una nueva mirada sobre “los otros” y en relación a los “otros” pero que a su vez emerja legitimada en una diversidad de prácticas sociales y simbólicas, de experiencias sociales y culturales generadoras de conocimiento, sustentadoras de modalidades de pensar y de actuar, alternativas a las dominantes. Como señala Boaventura de Souza Santos:

no hay una única forma de conocimiento válido. Hay muchas formas de conocimiento, tantas cuantas sean las prácticas sociales que las generan y las sostienen...¹³

Un tipo de apreciación que abre la reflexión hacia nuevos enfoques en cuanto está en juego la legitimación de otras formas y modalidades de conocimiento. Sin embargo no concluye allí la reflexión de Boaventura, sino que continúa planteando con suma claridad como

... no reconocer esas formas del conocimiento implica deslegitimar las prácticas sociales que las apoyan y en ese sentido promover la exclusión social de los que las promueven.¹⁴

Un tipo de afirmación sobre la que nos parece necesario detenernos, no solo por lo que significa en relación al proceso de conocimiento sino porque ratifica la profunda vinculación entre las prácticas sociales y el conocimiento emergente de las mismas, a la vez que plantea cómo tras dicho desconocimiento se constituye una acción que

¹³ Boaventura DE SOUZA SANTOS, (1998) *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*, Edic. Uniandes, Bogotá, p.431.

¹⁴ Boaventura DE SOUZA SANTOS, op, cit. Pág. 431.

ratifica la exclusión. Al respecto resulta interesante cómo de la crítica a ciertas tendencias teorísticas que ameritan la acusación de “*epistemocentrismo*” en cuanto llevan a dejar de lado la lógica implícita en las prácticas sociales de los actores y a considerar al objeto de conocimiento como un espectáculo, Boaventura pasa a considerar lo que denomina como un verdadero “*epistemicidio*” *en forma semejante a lo que algunos denominan como violencia epistémica, explicitando cómo el genocidio que se explicita tantas veces en la expansión Europea fue también un epistemicidio* en cuanto se eliminaron también formas de conocimiento extraño.

Una apreciación que traslada a su vez en la consideración de numerosas circunstancias en que se pretendió subalternizar, subordinar, marginalizar o ilegalizar “*otras prácticas y otras alternativas en tanto las mismas, ya sea en el “plano epistemológico como en el plano práctico no eran compatibles con las prácticas hegemónicas”*”.¹⁵

Una grave afirmación que intenta poner sobre la mesa la relevancia de la discusión en cuestión y la gravedad de sus implicancias. No nos referimos a un tema exclusivamente conceptual, nos referimos al reconocimiento del pensar de otros sujetos y al derecho de los otros a dicho pensar como sujetos. Contra el señalado “*epistemicidio*” el nuevo paradigma se propone revalorizar los conocimientos y las prácticas no hegemónicas que a la postre son la inmensa mayoría de las prácticas de vida y de conocimiento en el interior del sistema mundial”.¹⁶

Pero, a su vez es necesario dar otro paso, un paso que contribuya decididamente no solo a “*comprender*” el punto de vista de los “*otros*” sino a asumir ese punto de vista como un elemento inescindible del proceso de construcción de conocimiento. El paso “*fundante*” de una perspectiva dialógica, de una relación inter-cultural. Allí está en juego el desafío de la construcción una nueva “*epistemología*”, una “*epistemología del sur*”.¹⁷

2. Los desplazamientos

De esta manera insistir en la necesidad de un replanteo epistemológico implica a nuestro entender aludir a tres desplazamientos profundamente significativos en relación a los planteos anteriores; el primero que denominaremos como el desplazamiento de las representaciones

¹⁵ Ibidem. Pág. 432.

¹⁶ Boaventura DE SOUSA SANTOS, (2006), *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*, Siglo del Hombre edit. Edic. Uniandes, Argentina. Pág.431 /432.

¹⁷ Boaventura DE SOUZA SANTOS, (2009) *Una Epistemología del Sur*, FLACSO y Siglo XXI, 2009, México.

acerca de los otros, a los otros y sus representaciones, el segundo como el desplazamiento del encubrimiento de las identidades, al reconocimiento de las matrices culturales y el tercero como el desplazamiento del monoculturalismo a la interculturalidad.

2.1. De las representaciones acerca de los otros, a los otros y sus representaciones

Nos interesa especialmente profundizar este punto en cuanto el mismo hace a uno de los aspectos centrales de lo señalado en los párrafos anteriores. Nos referimos a la singularidad de un “discurso científico” cuyo acercamiento a los otros emerge en gran parte vertebrado alrededor del tipo de “representaciones acerca de dichos otros” profundamente insertas en una perspectiva de carácter óntico, epistemológico y metodológico que no solo ha prescindido de ese “otro”, en la construcción de conocimiento sino que ha constituido a las ciencias sociales, en una pieza clave de implementación del proyecto modernizador. Una perspectiva en donde de instancias de eliminación del “otro”, se pasó a otras vinculadas con un tipo de “reconocimiento” explicitado en términos de conocimiento y entendimiento indispensable, pero en cuanto ejercicio de un tipo de “procedimiento para ejercer dominio y someter al otro”.¹⁸ Un tipo de acción acompañada, como señala E. Dussel, por un “encubrimiento” del otro que lejos de quedar circunscripto a la experiencia de la colonización americana se ha trasladado y explicitado en otras modalidades en el tiempo. Una perspectiva vinculada con lo planteado por algunos autores como la tarea de “invención del otro”. Al respecto es interesante precisamente lo planteado por S. Castro Gómez al hacer alusión a la forma y el modo en que se llevó a cabo, en el marco del paradigma modernizante dicha “invención del otro”.

Al hablar de invención no nos referimos solamente al modo en que un cierto grupo de personas se representa mentalmente a otras, sino que apuntamos más bien hacia los dispositivos de saber/poder a partir de los cuales esas representaciones son construidas. Antes que como el ocultamiento de una identidad cultural preexistente el problema del otro debe ser abordado desde la perspectiva del proceso de producción material y simbólica en el que se vieron involucradas las sociedades occidentales a partir del siglo XVI.¹⁹

¹⁸ WULF C. (1996), *El otro. Perspectivas de la educación intercultural*, Pág. 224, en U. KLESING-REMPEL (comp) “Lo propio y lo ajeno”, Plaza y Valdés edit., México.

¹⁹ S. CASTRO GÓMEZ, (2000) *Ciencias sociales como violencia epistémica y el problema de la invención del otro*, pp.148 en E. LANDER (comp.) *La colonialidad*

Un tipo de reflexión que lo lleva a coincidir con los planteos que aluden a la manera cómo la colonización se tradujo a su vez en una verdadera “violencia epistémica” en cuanto implicó sostener la imposición que acompañó la conquista en todas sus dimensiones. Un planteo en donde el autor deja de lado la expresión vertida por E. Dussel respecto al llamado “encubrimiento del otro” para enfatizar la noción de “invención del otro” para desde allí reafirmar que las ciencias sociales en América Latina “no efectuaron jamás una ruptura epistemológica” especialmente en lo que implica la vigencia del “imaginario colonial”. Una perspectiva sumamente fuerte e importante a tener en cuenta en relación a la gravitación indudable del mismo pero que requiere ser analizada desplegando una mirada amplia desde el pensamiento latinoamericanista en general que permita relevar y destacar los aportes y contribuciones que sin embargo han advertido, cuestionado y planteado la necesidad de un pensar desde Latinoamérica con su correspondiente crítica a un pensar eurocentrico.

De esta manera no solo están en juego las representaciones que construimos acerca de los otros sino también la forma en que construimos las mismas. Respecto a dichas representaciones resulta interesante lo planteado por I. Vasilachis analizando específicamente investigaciones referidas a sujetos en condición de pobreza.²⁰ Alude así a la forma y el modo en que en las ciencias sociales se aborda el conocimiento de los pobres. No está haciendo alusión ni desconociendo las causas estructurales fundamentales del problema sino básicamente poniendo en cuestión un tipo de conocimiento que supone hablar de los pobres, explicar la situación de los pobres en donde los mismos no son considerados como sujetos protagónicos y actores fundamentales del proceso de conocimiento, y donde, acorde a sus planteos, se les desconoce el principio de igualdad esencial.²¹ Es que para Vasilachis nuestras formas de conocer a las personas en condiciones de pobreza no hacen más que imponer representaciones sobre las mismas que no solo obstaculizan nuestro conocimiento, sino que a su vez contribuyen al mantenimiento de dicha situación de pobreza. A través de investigaciones empíricas llevadas a cabo con una minuciosa rigurosidad metodológica desde una perspectiva cualitativa (que involucró más de cien entrevistas a personas en situaciones de pobreza en condición de calle) la autora descubre no solo la presencia de planteos y apreciaciones discriminatorias

del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas-CLACSO.

²⁰ I. VASILACHIS, (2003), *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*, Gedisa, Barcelona, España.

²¹ *Ibidem*. Pág. 91.

presentes en distintos tipos de apreciaciones acerca de los pobres, sino a su vez modalidades de conocimiento legitimadas que sustentan las mismas. De esa forma plantea la necesidad de cuestionar “todas las formas, los métodos, los códigos, las estrategias, los mecanismos, las argucias a través de los cuales se naturaliza la desigualdad, la diferencia, la subordinación, el sometimiento, el olvido y la indiferencia”.²²

Desarrolla así la necesidad de un profundo replanteo epistemológico explicitado en términos de una metaepistemología, donde sustenta su enfoque acerca de lo que denomina la epistemología del sujeto conocido; una instancia imprescindible a tener en cuenta junto a la epistemología del sujeto cognoscente, predominante en la actualidad. Una epistemología que implica reconocer al otro como un igual, no solo en su capacidad de pensar y conocer sino a su vez en cuanto al reconocimiento de distintas formas del pensar y conocer implícita en sus planteos. No se sostiene la superioridad de una forma sobre otra, sino la imprescindible necesidad de legitimación de ambas en cuanto el predominio de una epistemología del sujeto cognoscente solo legitima su forma de conocer marginando y encubriendo a la otra. Desconocer esa capacidad se constituye en los hechos en una acción de “privación de identidad” en cuanto termina “esencializando” características existenciales de las personas pobres.²³ Una instancia abordada y profundizada en las investigaciones y planteos de I. Vasilachis, en donde se desnuda sin contemplaciones la fragilidad de un conocimiento que en última instancia no hace más que reproducir, naturalizando, las relaciones sociales que consolidan la situación de pobreza y exclusión. Para la autora no solo es necesario analizar la pobreza, como un “entramado de relaciones de privación de múltiples bienes”... sino a su vez considerar a los pobres ni como una clase, ni como una categoría, ni como un grupo sino como “personas sometidas a múltiples relaciones de privación”.²⁴

Un planteo que implica el reconocimiento del protagonismo del sujeto conocido en cuanto el mismo es asumido no como un objeto, sino por el contrario, como un sujeto capaz no solo de conocer, sino de conocer de una manera particular los fenómenos sociales. Una epistemología que asume en todas sus consecuencias las profundas implicancias de las representaciones sociales en la “consolidación de las desigualdades sociales y en la manipulación del consenso posible”. De esta forma es posible analizar con minuciosidad, la no neutralidad de las representaciones que normalmente hacemos de los otros, a la vez que la imprescindible necesidad de asumir las representaciones

²² I. VASILACHIS –op. cit. Pag. 258.

²³ I. VASILACHIS –op. cit. Pág. 253.

²⁴ I. VASILACHIS –op. cit. Pag. 94.

que dichos otros hacen de ellos mismos y de nosotros en el marco de un pensar que los singulariza y desde el que inscriben su proceso de conocimiento. Un punto a partir del cual comienza a ser posible una construcción conjunta pero básicamente cooperativa del conocimiento social. Un nuevo camino a transitar para hacer realidad una polifonía de voces hasta ahora encubiertas.

2.2. Del encubrimiento de las identidades al reconocimiento de las matrices culturales

Hacíamos alusión en el punto anterior a una de las frases de Castro Gómez donde señalaba entre otros aspectos vinculados con el problema del “otro” “*el ocultamiento de una identidad cultural preexistente...*”. Nos interesa ahora referirnos brevemente a esta instancia vinculada con el “encubrimiento del otro” pero desplegada especialmente en relación a la trama de significados compartidos por los sectores subalternos, marginados, excluidos de la sociedad. No hacemos alusión solo a sus representaciones, sino a la presencia de una racionalidad y una lógica vinculada con la emergencia de un pensar como a la explicitación de creencias y valores que los singularizan. Creencias, valores y significados que también han sido, no solo encubiertos sino permanentemente “descalificados”.

Un tipo de apreciación acerca de los otros en la ciencia social que se complejiza aún más cuando esos otros aparecen claramente considerados como los “pobres y excluidos” de la sociedad. Una instancia donde nos encontramos con distintas formas de abordaje que, de una u otra forma no hacen más que explicitar modalidades de encubrimiento de las identidades de los otros. Modalidades que desconocen las tramas de significado o abiertamente avanzan por el camino de su descalificación. Nos referimos por un lado a la llamada teoría del déficit que traslada la misma apreciación respecto a la carencia de bienes materiales, a todos los restantes tipos de bienes. De esa manera el “pobre” en cuanto carente o privado de bienes es también pobre en cuanto sujeto, en su capacidad de conocimiento y de construcción de cultura. Por el otro nos referimos a su vez a una apreciación vinculada con la llamada “cultura de la pobreza”, o sea un tipo de apreciación que alude a una trama significativa, propia del mundo y la vida de los pobres, que es considerada como el verdadero obstáculo, la manifiesta incapacidad que marca los límites que tiene para poder desarrollarse. La cultura de la pobreza no solo habla de una cultura pobre sino de una cultura en gran parte responsable de esa misma pobreza. Una apreciación perversa en sí misma que se constituye así en una de los factores explicativos, para sus sostenedores, de la condición de pobreza y subdesarrollo.

Sin embargo, frente a una mirada de la temática restrictiva que desconoce las singularidades culturales nos encontramos con la existencia de matrices culturales consideradas precisamente como tramas de significados compartidos, desplegadas históricamente en situaciones espacio-temporales en las cuales es posible reconocer señales de identidades. Matrices culturales desde donde se despliega la peculiaridad de un pensar que hace a la forma y el modo en que los sujetos interpretan, reflexionan y actúan sobre su propia realidad existencial. Una perspectiva de análisis y discernimiento generada sobre el sentido común, enmarcada en la experiencia colectiva y definida desde el aquí y el ahora de lo cotidiano en una ponderación permanente de la vida sobre la muerte. Instancias estrechamente relacionadas con la memoria popular y el imaginario colectivo.

Una trama en donde emerge la presencia de un tipo de pensamiento fuertemente sincrético que lejos de absolutizar un discurso sobre la realidad o una apreciación ideológica sobre la misma, se afirma en una integración selectiva, en una capacidad de resemantización, que aún en sus limitaciones y carácter reproductivo, es capaz de plantear alternativas, de aprovechar intersticios, de generar una apertura hacia lo posible. Un tipo de síntesis que supone incorporar lo emocional e intuitivo, no como un elemento determinante, sino como una instancia inescindible de la realidad. Como señala R. Kusch, en su aproximación desde la antropología filosófica, al replantear la división que generalmente se hace al referirse al pensamiento popular, entre el conocimiento fundado y la opinión considerando así la existencia de una “opinión” fundada en una “intuición emocional y vital”. Un pensamiento donde a su vez emerge para el autor una constante presencia de la “negación” como afirmación de otro sentido y otra lógica.²⁵

De esta forma “recuperar el contenido del pensar popular” requiere no dejar de lado lo referente “al sujeto, a lo humano”.²⁶ Una actitud agravada por la incapacidad de reconocimiento del otro como diferente, de la negativa a “descubrir” la complejidad y diversidad de los distintos posicionamientos culturales, desde perspectivas que impiden la comprensión adecuada de las complejidades presentes en la cultura popular. Y es que dicho pensar surge desde matrices culturales singularizadas en su conformación histórica con matrices de aprendizaje desplegadas desde la

²⁵ R. KUSCH (1975), *La negación en el pensamiento popular*, Cimarrón. Ver Enrique MAREQUE (1989), *Líneas fundamentales del pensamiento de Rodolfo Kusch*, Pág. 58-59 en A. HABER/G. MATURO, otros (1989) *Kusch y el pensar desde América*, F. García Cambeiro.

²⁶ R. KUSCH (1989), *El pensamiento popular desde el punto de vista filosófico*, en *Kusch y el pensar desde América*, A. HABER/G. MATURO, otros, CEL-No.36- Pág. 164.

experiencia individual y colectiva. Un pensar que, como señala adecuadamente D. Picotti “se configura interculturalmente a partir del horizonte simbólico que trazan las diferentes matrices culturales y su historia de relaciones e interrelaciones y en respuesta a las exigencias vitales que enfrenta”.²⁷ Un pensar que podemos caracterizar como *situado*, en cuanto tiene que ver con un posicionamiento determinado. Un pensamiento que emerge “desde” un lugar en particular en donde se explicita la gravitación de dicha situacionalidad, que no implica encerramientos sino reconocimientos, un pensamiento abierto, pero situado.

Así podemos observar cómo detrás del desconocimiento de las matrices culturales de los sectores populares y el encubrimiento de sus identidades, subyace un planteo claramente etnocéntrico que nuevamente escamotea, niega, desconoce, el posicionamiento de los otros como sujetos. Resulta interesante al respecto lo señalado por P. Semán al enfatizar la dificultad que genera el llamado “modernocentrismo” como “obstáculo epistemológico” respecto al abordaje y el conocimiento de la cultura de los sectores populares. Una dificultad que sin embargo para el autor no debe impedir considerar que “la capacidad de los grupos populares de elaborar formas culturales propias no significa escisión de la totalidad ni la aparición de un caos de apropiaciones propias sin tradiciones de apoyo”.²⁸ Una perspectiva que le permite profundizar especialmente en lo que denomina las singularidades de una matriz cultural “otra”;

ese epicentro de elaboraciones diferenciales se renueva y cambia, pero no deja de ser una estructura de acogida que “distorciona” lo que viene de otros polos de la sociedad: como la ostra mítica que pertinazmente transforma en perlas los mas diversos elementos, esa matriz procesa según sus reglas las más diversas interpelaciones...

2.3. De la culturalización a la interculturalidad

Nos encontramos finalmente en la necesidad de abordar un tercer desplazamiento que a nuestro entender constituye una instancia clave a considerar en relación a la problemática que nos ocupa. Nos referimos fundamentalmente a una consideración de la diversidad cultural, de la existencia de la diferencia y de la apreciación de la fecundidad del pensar humano, no escindida de las condiciones estructurales e históricas en la sociedad actual. En otras palabras nos parece fundamental

²⁷ D. PICOTTI (2004), *Voces interculturales en el pensamiento Latinoamericano*, Pág. 307 en STROMATA No 60. ¾, San Miguel, Argentina.

²⁸ P. SEMÁN (2006), *Bajo Continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*, Edit. Gorla. pag. 41.

aludir a uno de los aspectos centrales sobre los que ha debatido la ciencia social especialmente desde una perspectiva paradigmática vinculada al pensamiento crítico. Nos referimos a la “desigualdad social” y sus implicancias en la consolidación y expansión de la exclusión en la sociedad actual. Al respecto señala N. García Canclini la necesidad de tener en cuenta que una teoría consistente de la interculturalidad debe encontrar la forma de trabajar conjuntamente los tres procesos en que ésta se trama; las diferencias, las desigualdades y la desconexión.²⁹ Un planteo que se traduce en un esfuerzo por analizar distintas posiciones y casos en los cuales están en juego precisamente las relaciones y prácticas interculturales que implican un resguardo de la diferencia pero también un rechazo a “la desigualdad”, o como explicita el autor la aspiración a “ser ciudadanos en sentido intercultural”. Resulta interesante el análisis que realiza el autor respecto a un cierto “debilitamiento” o “giro” en la utilización de los términos de “diferencia” y “desigualdad” y su “reemplazo por los de “exclusión /inclusión, “en tanto la preocupación por ésta última lleva muchas veces a “más que transformar órdenes injustos, reinsertar a los excluidos”.³⁰ Una situación en donde tampoco puede dejarse de lado la impronta de la “conexión” y el papel que desempeñan en las mismas las redes comunicacionales y las industrias culturales sin que ello implique dejar de tener en cuenta tanto los procesos de “invisibilidad” de nuevas formas de explotación como las “fracturas y heridas de la desigualdad”.³¹

A su vez es necesario considerar una perspectiva que se ha acrecentado en lo últimos tiempos tendiente a señalar la relevancia de la “diversidad cultural”, pero a partir de enfoques que no tienen en cuenta adecuadamente los procesos de construcción social de las diferencias. Se trata de un tipo de mirada extendida, que coloca el énfasis en la relevancia de los fenómenos culturales pero disociados de los procesos históricos y las prácticas sociales y simbólicas cotidianas. Un tipo de apreciación que consolida un abordaje “culturalista” en donde la temática de la diversidad y el contacto entre culturas se traduce en términos del “reconocimiento” de la variedad y pluralidad de culturas pero desencarnadas de los procesos históricos y la lucha de los pueblos por su afirmación identitaria y social.³² Un planteo que se distingue del monoculturalismo

²⁹ N. GARCÍA CANCLINI (2004), *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Pág. 45, Edit. Gedisa.

³⁰ Idem- Pág. 74.

³¹ N. GARCÍA CANCLINI. op. cit. Pág. 79.

³² Cfr. E. ACHILLI (2006), *Escuela e Interculturalidad. Notas sobre la antropologización escolar* en pag. 47 en A. AMEIGEIRAS –E. JURE, *Diversidad cultural Interculturalidad*, Prometeo-UNGS. Ver también M. NEUFELD y J. THISTED (comps) *Los usos de la diversidad socio-cultural en la escuela*, Eudeba, 1999.

pero en donde las consideraciones no superan los planteos de carácter multiculturalista, ya sea en su vertiente “conservadora como liberal”.³³ Al respecto resulta sumamente pertinente lo observado por R. Ortiz al señalar que “la diversidad cultural no puede verse solo como una *diferencia*; o sea algo que se define en relación a otra cosa nos remite a alguna otra cosa; toda 'diferencia' es producida socialmente, es portadora de sentido simbólico y de sentido histórico”.³⁴

Y aquí es donde es necesario remarcar la necesidad del desplazamiento que posibilite una consolidación de una perspectiva intercultural, no solo como reafirmación de prácticas y experiencias socio-culturales existentes en los pueblos latinoamericanos sino también como marco indispensable para la comprensión de una diversidad de “escenarios interculturales” presentes en la cotidianeidad de nuestra sociedad. Una interculturalidad que en cuanto tal supone no solo un “contacto” sino una interacción, no solo un “intercambio” sino un diálogo. Una interculturalidad que en cuanto se despliega en contextos marcados por la desigualdad social implica a su vez la “afirmación de identidades en conflicto”.³⁵

Una perspectiva que nos habla de la complejidad de la comunicación intercultural que requiere imprescindiblemente del “reconocimiento del otro como sujeto” pero una comunicación que implica de hecho como bien señala R. Salas una “disputa de reconocimientos”.³⁶

A manera de conclusión final

La consideración del “pensar humano” desde la ciencia social, en contextos como el Latinoamericano convoca a la realización de un “replanteo epistemológico” donde están en juego tanto las formas y modalidades del conocer como la necesidad de un profundo cuestionamiento paradigmático. Una situación que en Latinoamérica se agudizó notablemente como resultado tanto de la vigencia del paradigma modernizante como del predominio de un modelo eurocéntrico que ha vertebrado una perspectiva tanto de “encubrimiento” del pensar de los otros como de “invisibilidad” de sus matrices culturales. Un replanteo

³³ McLAREN P. (1997), *Pedagogía crítica y cultura depredadora. Políticas de oposición en la era posmoderna*, Paidós, Madrid.

³⁴ R. ORTIZ. (2000), *Diversidad cultural y cosmopolitismo*, pag. 49, en M. MORAÑA, (edit) *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina*, Edit. Cuarto propio, Chile.

³⁵ C. PARKER GUMUCIO (2006), *Identidades e interculturalidad en América Latina*, en *Identidades abiertas*, V Coloquio Interdisciplinar del Inst. P. de Córdoba. Pág. 81.

³⁶ R. SALAS, (2003) *Ética Intercultural, (Re) Lecturas del pensamiento Latinoamericano*, Pág., 43. Santiago de Chile.

epistemológico abierto a diversos aportes y perspectivas pero posicionado desde la “América profunda”. Es en dicho marco donde emerge la relevancia de la interculturalidad como perspectiva fundamental desde donde desplegar un diálogo no sujeto a prejuicios ni a esquemas descalificantes, ni a supuestos convalidados por los paradigmas consolidados y por el contrario dispuesto a un diálogo abierto con la fecundidad y diversidad de lo humano en sus múltiples expresiones.

Una perspectiva intercultural que contribuya no solo a la superación de una modalidad de pensamiento hegemónico, claramente excluyente, sino también a despegarse de encerramientos, sea a nivel de las ciencias sociales como humanas en general; en tanto más que un problema del pensar filosófico se trata del problema del pensar humano, que hace a todo el hombre y a todos los hombres, al saber sobre el hombre y a todos los saberes. Así no solo hace falta profundizar los planteos de la filosofía intercultural sino también interculturalizar la filosofía, no solo considerar una ciencia social más intercultural sino que la interculturalidad atraviese en profundidad los planteos de la ciencia social, en una tarea que puede contribuir enormemente al replanteo crítico y dialógico a emprender con todas las ciencias, porque lo que nos hace falta fundamentalmente tiene que ver con una perspectiva intercultural de lo humano. Una perspectiva que contribuya a legitimar el pensar humano, no vinculado a la cumbre del poder hegemónico, sino a la permanente construcción cotidiana de los pueblos excluidos.

Resumen:

Se trata de llevar a cabo una aproximación desde la perspectiva de las ciencias sociales al conocimiento del “pensar humano” en contextos de exclusión social y de pobreza. Una aproximación que exige un replanteo paradigmático que permita reconocer a “los otros” como sujetos, condición ineludible y necesaria de una nueva construcción de conocimiento. Sujetos capaces de generar un pensar y un conocer que se constituye en una instancia imprescindible de considerar en un debate serio y profundo “sobre lo humano” en el mundo actual. Una aproximación que en esta oportunidad nos enfrenta especialmente tanto con el desafío epistemológico implícito en el encuentro con “los otros” y su capacidad de conocer, como con el reconocimiento de una diversidad de matrices culturales presentes en la trama social. Un tipo de aproximación que genera interrogantes y replanteos y que intenta poner en el tapete de la discusión, sobre el amplio espectro de la “pluralidad de horizontes”, la persistente propuesta de que “otro mundo es posible” desde el reconocimiento de lo humano en su fecunda multiplicidad y en la búsqueda de una vida digna superadora de desigualdades e injusticias sociales.