

Buen vivir y colonialidad del saber

Roberto Follari

1. Acerca del Buen Vivir

Inspiración importante de la nueva Constitución ecuatoriana, el Buen vivir conlleva una serie de preguntas relevantes. En reciente propuesta para escribir sobre el tema (1), se dice desde FLACSO/Quito, que quizá el Sumak Kawsay jamás existió entre los indígenas, y que probablemente se trata de –siguiendo la afortunada expresión promovida por Eric Hosbawn- una “tradicción inventada”.

No es raro que así fuera, aunque quizá no es especialmente relevante a la discusión sobre el punto. Es que, de alguna manera, toda tradición es “inventada”, pues aquellas que efectivamente se dieron históricamente, igual tienen que ser reinterpretadas; es decir, lo que nunca existió se inventa “post factum”, pero lo que sí existió es siempre reelaborado y reinventado, de modo tal que no hay fidelidad exacta posible a una condición preexistente, al menos no una fidelidad en el sentido de mimesis o copia.

Por otra parte, tampoco el hecho de que no se hubiera usado expresamente la noción de Buen Vivir en el mundo indígena precolombino nos indica inequívocamente que tal noción no hubiera existido entonces. Como bien se sabe, la nominación se hace siempre *desde fuera*; los modernos son llamados así por los post-modernos, pero no se denominaban así a sí mismos. La nominación –como el psicoanálisis lacaniano bien enfatiza- nos viene dada desde otros, por lo cual si es que la noción de Sumak Kawsay existió en aquellos tiempos, no es algo que quede demostrado o refutado por el hecho de que las poblaciones de entonces no la refirieran expresamente.

Lo cierto es que aún si se aceptara que la noción no estuvo presente (con esa denominación o no, con una categoría que la definiese o sin ella), eso para nada significa que no resulte relevante a la discusión sobre la sociedad actual. Si ha dado lugar a tanta discusión es que sin dudas algo desde ella reclama por ser entendido, al margen de que no resulte fácil superar una especie de *envoltura mítica* que es necesario atravesar conceptualmente para hacer fecunda esta noción.

De la muy sugerente convocatoria realizada para la revista de FLACSO sobre el tema (2) hay un punto que allí se retoma de la discusión académica, y del que queremos tomar distancia: la idea de que el Buen Vivir podría ser la coartada de un neodesarrollismo en curso en los actuales países sudamericanos con regímenes que, por nuestra parte, caracterizamos como neopopulistas (3). Considerar en términos de *desarrollismo* a

(1) Convocatoria para la Revista Iconos enviada por Internet, abril 2013

(2) Ibid.

(3) Ver un desarrollo sistemático al respecto en Follari, R.: **La alternativa neopopulista (el reto latinoamericano al republicanismo liberal)**, Homo Sapiens, Rosario, 2010; y por supuesto, el libro irrenunciable al respecto, Laclau, E.: **La razón populista**, F.C.E., Bs. Aires, 2008

gobiernos como el ecuatoriano, el venezolano, el argentino o el boliviano, es desmerecer sus logros en nombre de un economicismo poco acorde a los desarrollos teóricos actuales de las ciencias sociales, para las cuales el peso de lo simbólico (del espacio de la significación) viene siendo enfatizado desde los ya lejanos tiempos del auge estructuralista en los años sesenta del siglo XX. Si estuviéramos ante procesos reductibles al desarrollismo, poco se explicaría la enérgica, durísima reacción de las derechas del subcontinente en contra de estos procesos. Es que la configuración de nuevos organismos internacionales (UNASUR, CELAC) autónomos respecto de la tutela de Estados Unidos, la redistribución del ingreso (o, cuanto menos, las asignaciones económicas para sectores de bajos recursos), la participación de agrupaciones de la sociedad civil en funciones de Estado, la reasunción de la identidad histórica con las referencias a Alfaro, a Bolívar o a Tupac Katari según el país de que se trate, están bastante lejos de cualquier programa desarrollista, al menos en los términos en que estos se presentaron históricamente en Latinoamérica hacia los años sesenta o setenta del siglo pasado.

Aclarado esto, es cierto que hay una “versión bucólica” del Sumak Kawsay, que se presenta como el retorno a una Arcadia mítica instalada como imaginario origen de los tiempos suramericanos. En este sentido, cabe marcar la necesaria crítica al “mito del eterno retorno”, según lo describiera en su época Mircea Eliade, mostrando por entonces que tal ilusión estaría fundando tanto a las creencias de la mayoría de las culturas ágrafas, como también a las más asumidas cosmovisiones de la cultura occidental.

Eliade mostraba cómo las culturas ágrafas entienden el mundo como la caída desde un momento fundante inicial, perfecto y originario, desde el cual se habría derivado luego hacia el sufrimiento, el mal y la carencia. La historia –aun para pueblos que no la entienden como tal, pues sostienen una noción repetitiva del cosmos- sería la reconquista lenta pero necesaria de aquel momento ideal que estuvo en los inicios. Es decir, hay que retornar al origen, el cual estaría siempre esperándonos también al final, Arké y Telos de lo humano reunidos en indivisible unidad (4). Todo esto pone al final y al comienzo en plena homogeneidad mutua, y por cierto que debemos salir en lo que nos sea posible de estas nociones implícitas, pues de lo contrario estamos imaginando un retorno al pasado tan imposible como ilusorio.

Lo curioso es que no sólo las culturas ágrafas sino también Occidente, participan de la misma noción sobre el sentido de la historia. Esto es menos extraño de lo que parece, si es que asumimos con Levi-Strauss que nuestra cultura está configurada por las mismas estructuras mentales que todas las demás, y que por ello, de ninguna manera puede ser pensada como una excepción sino por el contrario, constituye una confirmación de las reglas generales del parentesco, de la prohibición del incesto y de la significación en general (5). De tal manera, el cristianismo también opera con la idea de Paraíso-Caída-Redención-Paraíso, y repite de tal manera las cosmogonías de las sociedades ágrafas; y el marxismo no está lejos de este mismo esquema, cuando supone que la sociedad comunista sin Estado que nos esperaba al final de los tiempos, se parece a la que habría existido en el

(4)Eliade, M.: **El mito del eterno retorno**, Alianza ed., Madrid, 2000

(5)Levi-Strauss, C.: **Antropología estructural**, Siglo XXI, México, 2006

comunismo primitivo, la cual, por cierto, cabría ver en qué medida existió alguna vez con las características de propiedad en común y armonía intersubjetiva que allí se le han asignado (6).

En todo caso, no sólo la cuestión del origen/telos ha sido trabajada por la ciencia occidental, sino que la filosofía antimetafísica ha dicho mucho en torno de la liquidación de la referencia al origen, desde Foucault a Derrida (7). Por una parte, tal origen en la mayoría de los casos es una imaginería acerca de la completitud inexistente, respecto a una supuesta plenitud perdida y añorada. El origen, si existió como tal (lo cual es muchas veces sólo el nombre puesto a un difuso y prolongado proceso), no fue perfecto ni espléndido como tendemos a suponerlo. Pero además –y sobre todo- tal origen no encierra las claves del presente, no es el espacio de una Verdad que, desplegada en el decurso del tiempo, no tuvo otra posibilidad que venir a dar en el presente en que estamos. Las rupturas en el tiempo, la no-continuidad de los decursos tanto materiales como simbólicos en las sociedades, hacen que la clave del presente no esté en el pasado, y que aquel pasado no pueda ser entendido como una especie de esencia previa que necesariamente debiera haber llevado a la situación que vino a darse posteriormente.

De tal modo, no viene a cuento imaginar el pasado como un pletórico espacio lleno de logros que luego la historia vino a echar por la borda, ni tampoco como la clave de lectura de lo actual como un fruto deformado de aquel imaginario espacio de perfección que solemos creer que existió inicialmente.

De tal manera, tampoco el mundo indígena estuvo despoblado de problemas, conflictos e incluso de formas fuertes de dominación. Por ejemplo en cuanto a quienes poblaron lo que hoy es México, vale la pena visitar el Estado de Tlaxcala cerca de la capital actual. Allí, en grandes murales pintados sobre las paredes de la Casa gubernativa local, cabe ver a los españoles –los villanos de la iconografía hallable en casi todo el México de nuestra época- como los sanos aliados de los indígenas locales en su lucha contra los aztecas. Estos habían dominado a los tlaxcaltecas, y por ello no les fue difícil a los invasores ibéricos conjuntarse con los dominados contra los anteriores dominadores, para configurarse luego en dominadores ellos mismos. Lo cierto es que, además, en las sociedades indígenas había también fuertes jerarquías internas, y castas entre las cuales las de los sacerdotes y los militares solían ser las más encumbradas.

Por supuesto puede haber tradiciones indígenas más horizontales en su organización social, pero lo que queremos es quitar cualquier consideración imaginaria del mundo del pasado precolombino como a-conflictivo o socialmente conciliado, lo cual pertenece en mucho al imaginario blanco sobre los indígenas más que a la autopercepción que estos pudieran hacer de sí.

(6) Cabe pensar en cuánto los sangrientos sacrificios del juego de pelota maya, tenían igual función redentora que la sangre de Cristo tiene para el cristianismo; y en qué medida el marxismo es hijo de la tradición cristiana –si bien en versión secularizada-, si se tiene en cuenta la “inversión” marxista de Hegel, quien tuvo fuerte formación en teología cristiana, al punto de que 4 de sus primeros cinco libros no fueron de filosofía sino de teología.-

(7) Esto puede verse en Foucault, por ej. en su **Raymond Roussel**, Siglo XXI, Bs.Aires, 1976; y en no pocos textos de J.Derrida, entre ellos su fundacional **De la gramatología**, Siglo XXI, México, 1978.-

Una de las principales ideas ligadas al Sumak Kawsay ha sido la del no-desarrollo. Una noción intransigente y un tanto totalizante, según la cual se debe regresar a un mundo anterior a toda instrumentalización de la naturaleza, según una especie de rotunda revolución civilizatoria por la cual se eliminarían las modalidades de tecnología extractivista y aún industrial, para dar lugar a una relación de plena armonía con el ambiente, y respeto absoluto a una naturaleza no modificada por los seres humanos.

Es importante subrayar la implausibilidad de esta noción; por cierto que la agricultura no responde a ningún ciclo natural, sino que importa una intervención externa sobre la tierra y sobre el ambiente, de manera que no se trataría de “no a la minería pero sí a la agricultura” (como muy a menudo suele pretenderse actualmente, desde una unilateral forma de sostener la necesidad de proteger las reservas planetarias de agua), sino en todo caso de redefinir la forma en que agricultura, ganadería, minería, pesca e industrias operan en relación con la naturaleza, el ambiente y la protección de las especies animales, los materiales del planeta y el cuidado de los recursos no-renovables.

Con esto queremos superar la satanización que se ha hecho de determinadas actividades como es el caso de la minería o de la extracción petrolera, como si cualquier forma de vida de la especie humana (incluso las de las culturas recolectoras) no impusiera, de por sí, modificaciones ambientales al hacer las propias viviendas, o trasladarse buscando frutos para la subsistencia.

No existe, por cierto, el tan mentado *grado cero* de la afectación al ambiente, a la naturaleza y a los recursos naturales. Pero sí existen modos muy diferentes (en modalidad y en intensidad) de hacer tal afectación.

Y es allí donde el Sumak Kausay alcanza presencia. Como una inspiración en formas de vida donde la ética y el cuidado de la naturaleza han tenido un lugar que la civilización industrial tendió a eliminar. Es decir: si se planteara como un no-desarrollo, sería paralizante de casi toda actividad económica, y haría inviable una macroeconomía que compite en un mundo donde nuestros países no fijan unilateralmente (ni mucho menos) las condiciones del juego. Pero se trata de “otro” desarrollo. Se trata de evitar los grandes desequilibrios, se trata de cuidar los recursos para las generaciones venideras, se trata de que la extracción no termine con ciertos minerales, o deteriore el ambiente de manera drástica.

No hay un imaginario “punto medio”, un lugar del *adecuado equilibrio* en todo esto. Lo que para algunos es una racional explotación de un recurso estratégico como es el petróleo para la economía nacional ecuatoriana, para otros puede implicar una depredación ambiental inaceptable. Es en la participación de los diferentes sectores sociales donde debe darse el debate y finalmente la decisión; pero sabiendo esos actores que ninguno es el único, y que por lo tanto sus motivos y razones deben ponerse en contacto con los de todos los demás, buscando posiciones que representen en todo lo posible intereses universales, por encima de los de algún grupo en particular.

Lo cierto es que en esa discusión, el Buen Vivir debe estar necesariamente presente, si bien en todos los casos debe ser puesto en relación a una noción de desarrollo que permita

una economía saludable para el país. Una dupla –Buen vivir y desarrollo- que incluye fuertes tensiones y dificultades, pero que no puede plantearse unilateralmente en pro de uno de los dos polos sin tener en cuenta al otro, para que el desarrollo no arrase con cuidados necesarios e imprescriptibles de ambiente y naturaleza, mientras a la vez estos cuidados no imposibiliten cualquier macroeconomía viable para un país en su conjunto, y para su Estado cuando adquiere un punto de vista activo en relación a la economía y la sociedad.

2.Colonialidad del saber

Este segundo punto a analizar tiene ciertos aspectos en común con el primero. Los saberes tradicionales y ancestrales no debieran ser mitificados como inferiores, tal cual se pudo hacer históricamente durante siglos en que se los ignoró y rechazó, ni tampoco como superiores, tal cual a menudo ha venido a hacerse en las últimas décadas, en un gesto que no es otra cosa que una inversión simple del mismo movimiento anterior (8).

Que la asunción que hagamos de los saberes ancestrales como valiosos y como equivalentes en dignidad a los occidentales, no se entienda como que en todos los planos entendemos que se trata de conocimientos *equivalentes en validez*. Esto puede depender de qué tipo de saberes se trate: en los religiosos, obviamente que le equivalencia es plena; en los referidos a costumbres, a modalidades de cultura, a comidas, es notorio que en cada caso habrá que ver de qué se trate para hacer las valoraciones, sin duda que a veces favorables a las culturas indígenas y en otras a la occidental. En tecnologías simples, como son las que hacen al trabajo agrario en pequeña escala, también a menudo las tradiciones indígenas tienen ventajas, o compiten en pie de igualdad. En tecnologías de alta complejidad, digamos cirugía o tecnología espacial, es obvio que los conocimientos occidentales son aquellos a que podemos apelar; así como sucede en ciertos planos de la ciencia (por ej., la biología molecular, los estudios genéticos o la física de partículas).

Hago esta precisión porque en nombre de la democracia radical en cuanto a la producción, distribución y uso de conocimientos, no cabe –al menos desde mi posición epistemológica- renunciar a la discusión acerca de la validez que se adscriba a los conocimientos en cada caso. Lo contrario conllevaría aceptar que la ciencia occidental es equivalente a la *opinión* en Occidente; y si hay algo que casi todos admitimos, con Bachelard, es que la ciencia occidental no es una simple extensión del sentido común (9). Así como también resulta evidente que la mayoría de quienes abogan por una democracia radical del conocimiento no dejan de usar el avión –propio sólo de la tecnología occidental-, ni deciden que, en aras de la democracia en el uso de los saberes, durante un vuelo tomen los comandos un rato cada uno de los pasajeros, a los fines de eliminar cualquier jerarquía en cuanto a los conocimientos implicados.

(8)Desde Heidegger, bien se ha dicho que la inversión de una posición metafísica resulta tan metafísica como lo que se pretendió invertir, pues se mantiene la misma problemática de aquello que se buscaba superar. Por ello, la sobrecompensación idealizada de los saberes ancestrales no ayuda a dejar de lado la monumental operación de ignorarlos y suprimirlos que se vivió durante siglos a partir de la colonización hispánica.

(9)Como bien se sabe, el epistemólogo francés insistió en el sentido común como principal obstáculo al pensamiento científico.

De tal manera, hemos instalados en una posición de apertura a los saberes no occidentales, pero en búsqueda de no idealizar a los mismos, pues ello hace una especie de caricatura por la cual los que nos hemos formado en la cultura predominante en Occidente rechazamos a cuanto nos ha caracterizado y pasamos a depreciarlo, cuando en los hechos no renunciamos a usar las tecnologías derivadas de ese saber occidental, las que están intrínsecamente ligadas al mismo, tal como el primer Habermas supo advertir con sutileza (10).

A su vez, en los últimos tiempos ha habido una saludable apelación a la recuperación de una episteme indígena o negra para los países latinoamericanos (11), si bien no siempre pensada a partir de éstos. Pensadores que en algunos casos habitan nuestros países pero en otros trabajan en la alta academia de los Estados Unidos, abogan por lo que suelen llamar una *epistemología otra*, que sería capaz de salir de los marcos de la filosofía occidental del conocimiento, para abrirse a los modos de entender el mundo y la cultura que surgen desde los saberes de los sectores sempiternamente subalternizados en nuestro continente.

Sin embargo, estos autores *poscoloniales*, *subalternistas* o *decoloniales* (según versiones diversas que ellos mismos han ofrecido de su obra) son mayoritariamente blancos, y se han formado en las instituciones occidentales del pensar. No sólo eso: se mantienen dentro de tales instituciones, y pretenden retarlas sin más modificación que la remanida referencia a la interdisciplina o –más confusamente- a la no-disciplina en el conocimiento (12), como si la escalera que se subió para lograr los saberes disciplinares que profesan quienes allí escriben, pudiera (olvidando a Wittgenstein, que enfatizó lo contrario) tirarse alegremente, sin que ya pudieran usarla quienes aún no lo hicieron. De tal modo, lo antidisciplinar resulta una atracción para quienes pasaron por lo disciplinar y pueden “superarlo”, pero no para quienes no han pasado por allí, a quienes se invita a una supresión a-dialéctica de lo disciplinar, por la cual hay que dar por superado aquello por lo que nunca se atravesó.

Lo cierto es que estos pensadores supuestamente anti-occidentales son occidentales; escriben en inglés o –en el mejor de los casos- en idioma castellano, visten como occidentales, trabajan en instituciones universitarias regidas por las normas del conocimiento occidental, cobran y consumen como el resto de los investigadores occidentales. De tal manera, su *supresión imaginaria* del pensamiento occidental no pasa de eso. Las apelaciones que estos autores han hecho a Derrida serían útiles para una necesaria reflexión acerca de cómo lo metafísico no se elimina sino se bordea, de modo que lo que se estaría haciendo con las nuevas formas del pensamiento que se intenta convocar no es una episteme “fuera” de la occidental, sino en todo caso una que busca asediarse desde su mismo interior y en búsqueda de un exterior que, simplemente, *no puede ser dicho* en la voz de los pensadores de origen universitario occidental que pretenden tematizarlo. En alguna ocasión, Rivera Cusicanqui fue clara al respecto, reclamando que la palabra del indio no necesita traductores y menos aún co-protagonistas; corresponde a los indígenas como tales, y no puede ni debe ser reemplazada por quienes quieran acompañarlos.

(10)Cf. la relación de consecuencia inmediata entre ciencia físico-natural, posición positivista y avance de la tecnología planteada por J.Habermas en su **Conocimiento e interés**, Taurus, Madrid, 1982

(11)Una de las mejores versiones es la ofrecida por Lander, E. (comp.): **La colonialidad del saber (eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas)**, CLACSO, Bs.Aires, 1993

(12)Castro-Gómez, A y Mendieta, E. (comps.): **Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)**, ed. Porrúa, México, 1998

A su vez, la palabra misma de quienes detentan los saberes ancestrales ha acaecido al ámbito público del conocimiento en nuestros países latinoamericanos en los últimos años (y, por cierto, desplazando con ello –al menos en parte- la palabra de los autores *decoloniales*). Se trata de la emergencia múltiple y pluriforme de instituciones de educación superior en varios países (México, Bolivia y Ecuador como algunos de los más visibles) que han llevado a lo que suele llamarse “universidades multiculturales”, aunque más concretamente correspondería “universidades indígenas”, ya que no son pluriculturales en general (no recogen los saberes occidentales, que ya tienen infinidad de instituciones donde son enseñados y reproducidos), ni tampoco asumen una pluralidad respecto de los conocimientos de grupos étnicos subalternos, en tanto rara vez los conocimientos de las etnias negras están presentes.

Por supuesto, es de celebrar sin ambages la aparición de estas instituciones, que pluralizan la voz pública, que dan espacio de reconocimiento, enseñanza e intervención a los conocimientos que, hasta hace poco tiempo, no eran tenidos en cuenta como tales y estaban presentes sólo por vía de tradiciones orales, o por las reconstrucciones antropológicas que la ciencia occidental planteaba a su respecto.

Sin embargo, incluso en este caso, donde los protagonistas de la recuperación del conocimiento indígena son quienes deben ser (es decir, los indígenas), no dejan de aparecer opacidades dignas de tener en cuenta.

La más evidente es la denominación de estas instituciones, que se llaman igual que las occidentales, “universidades”. La universidad no existía en las tradiciones indígenas; asumir el ropaje institucional universitario es poner el saber ancestral en vasijas que no son las propias, en aras –seguramente- de obtener un reconocimiento que no sea menor que el que se asigna al conocimiento occidental.

Sin dudas que es una condición difícil la que se dio en torno de la discusión de si se debía llamar o no “universidades” a estos espacios de difusión, discusión y enseñanza de los saberes tradicionales indígenas. Si no se tomaba la noción de universidad, seguramente se corría el riesgo de seguir siendo considerados *saberes inferiores*, a priori y en cualquier área o contenido de referencia. Pero la solución alternativa, la que ha prevalecido, no deja de ser problemática: ¿no hay una renuncia al considerar al saber ancestral como *equivalente* al occidental, promoviendo una reivindicación de la igualdad de dignidad por sobre una de respeto a la diferencia? ¿No es poner el nuevo vino en viejos odres, es decir, un conocimiento que para los occidentales es nuevo –aunque no lo sea en sí mismo- en las ya conocidas fórmulas de la ciencia occidental? ¿Acaso el saber occidental no ha renunciado a la *sabiduría*, a la conexión intrínseca entre conocimiento, valores y vida práctica que caracteriza a muchos saberes ancestrales, como para que sus modalidades de organización académica sean buen continente de conocimientos que proponen otra relación con los valores y con la vida cotidiana?

Dejamos aquí estas cuestiones, pues finalmente no somos quienes tenemos acceso a definir cómo se planteen institucionalmente este tipo de conocimientos. Por nuestra parte no dejamos de formularnos algunos interrogantes, en la medida en que el despliegue de estas universidades empieza a hacerse fuerte, y se dan dificultades inevitables, como es el

modo en que estas nuevas instituciones de enseñanza y –a su propia manera- de producción de conocimientos acordes a su respectiva tradición, se encuentran enfrentadas a evaluaciones por parte de las autoridades respectivas de los gobiernos, que deben someter a toda universidad a una serie de parámetros y *standards* que nada tienen que ver con la consideración de las especificidades que hacen a conocimientos como los de los pueblos indígenas.

Importa, entonces, sostener la singularidad de estos saberes no-occidentales, y sustentar su no alineamiento homogéneo con el conocimiento que nosotros hemos atesorado y sostenido desde la tradición eurocéntrica. Ello no significa, desde luego, ningún complejo por el cual todo el conocimiento occidental sería *sospechoso* apriorísticamente, pues es desde él mismo que la dialéctica superadora de Marx o la antimetafísica radical de Nietzsche se establecieron; y, como dijimos, el espacio de las culturas subalternas no ha estado exento de formas de dominación internas o planteadas hacia etnias diferentes. De tal modo, el conocimiento no está nunca exento de la sombra que siempre lo acompaña, y que llevó a Benjamin a sostener esclarecidamente que “todo documento de cultura lo es a la vez de barbarie.”

Además, la sociedad actual en nuestros países latinoamericanos no es solamente de indígenas, también lo es de negros, blancos, mestizos, criollos...de tal modo, descolonizar el saber no es reemplazar la hegemonía blanca por otra nueva, sino sostener la *radical pluralidad* intercultural, acompañada entonces por una radical pluralidad de modalidades de conocimiento. Lo cual, como dijimos, no exime del análisis relativo de la validez de cada uno acorde a aquel propósito para el cual se dirija (por ej. es de alto cuidado el conocimiento respecto de la salud, donde hay mucho que aprender de los saberes ancestrales sobre prevención y de qué se entienda por vida buena y saludable; pero que en casos de enfermedad, debe acudir a parámetros objetivables de capacidad de cura y recuperación de pacientes).

En todo caso, se trata de advertir que esta pluralidad en ningún caso es armoniosa o a-conflictiva. Por más pluralismo que cada uno de nosotros busque asumir en sus ideas y comportamientos, es obvio que respondemos a tradiciones definidas, y en caso de decisiones apelaremos a las que nos son más familiares, y consideramos buenas. Diferentes tradiciones apelarán a diferentes conocimientos, al menos en algunas áreas (una que se ha hecho muy conocida es la judicial, donde el castigo por un delito puede ser muy diferente para culturas indias que para la versión dominante en el Estado occidentalizado). Hay que estar preparados, entonces, para el conflicto de interpretaciones y –en todo caso- cuando es necesario, proponer ciertas reglas del juego para decidir a cuál tradición se apela.

Por cierto cada comunidad mantiene sus costumbres y saberes, y los sostiene a su interior. El problema es que toda subcultura es porosa, y por ello tiene relaciones con otras, y hay espacios institucionales comunes donde se debe tomar decisiones que afecten a miembros de dos comunidades –o más de dos- que asumen parámetros culturales diferenciados. En algunos casos se decidirá acorde a cuestiones legales, a la institucionalidad devenida del gobierno del Estado central, o de las potestades otorgadas a gobiernos locales. Pero en otros casos la discusión se dará y, si bien no tenemos la ilusión transparentista de que gana siempre el mejor argumento dado que existen factores de poder y extrarracionales en juego,

la expectativa es que el reconocimiento cada vez mayor de la multiplicidad de saberes conlleve mayor escucha a posiciones diversas de la propia, y a soluciones transicionales donde se pueda establecer acuerdos de compromiso donde ninguna de las partes se imponga de manera total sobre la otra.

Lo cierto es que –y esto dicho en diferencia con Boaventura de Sousa (13)- no asumimos la noción de *traducción* entre culturas diferentes. Creemos que los conflictos entre saberes no responden a problemas para entender cada uno a los otros, sino más bien a la dificultad para imponer el propio saber a los demás o, al menos, para impedir que los otros nos impongan el suyo. Es un problema que no se supera con entender al otro; mis diferencias de intereses con ellos no se resuelven en términos ideales de buena inteligibilidad mutua. A su vez, incluso en este limitado sentido, la comunicación es siempre problemática; si en la ciencia hay *inconmensurabilidad*, tal cual Kuhn la sostuvo para científicos que practican la misma disciplina (14), ésta será mucho mayor entre científicos de ciencias diferentes y –obviamente- más marcada aún para quienes no son científicos en relación a quienes lo son. De tal manera, la diferencia entre saberes científicos occidentales y otro tipo de saberes es irreductible, y se mantendrá como criterios diferenciados de veracidad, de legitimación y de buena aplicación práctica, con las consecuencias de conflicto entre interpretaciones diversas que necesariamente se siguen, y que no pueden ser imaginariamente disueltos.

Esto último nos ubica, si no queremos vivir dislocados entre solipsismos mutuamente incomunicados, en la necesidad de esforzarnos en cada caso por llegar a posturas lo más universales de que seamos capaces. Si bien lo universal será diferencialmente entendido por cada cultura específica, en todo caso la exigencia de buscarlo obliga a tener en cuenta a los que piensan diferente, y a darles un explícito lugar en la consideración que cada uno haga desde su específico punto cultural de mira.

Esto significa, para quienes nos ubicamos en las modalidades de la ciencia occidental, asumir la necesaria condición de re-situar esas modalidades en las condiciones de nuestro sitio latinoamericano y nuestro propio momento histórico. Contra cualquier provincialismo del pensamiento, seguro que podemos aprender de los autores más lejanos y remotos, si los hacemos rendir en relación con nuestro presente y realidad social.

Pero hay que subrayar que esos autores vendrán a cuento sólo en la medida en que seamos capaces de convocarlos desde una explícita re-adequación a nuestras propias problematizaciones y necesidades. Universales pero situados, *glocalizados* como un poco antiestéticamente se ha dicho, desde lo planetario pero con los pies situados en nuestras raíces, en nuestras necesidades sociales y las de nuestros pueblos, estaremos en condiciones de asumir nuestra singularidad cultural a plenitud, sabida como parte de una diáspora cultural que nos excede y nos acompaña en la construcción del presente de nuestros Estados pluriétnicos.-

(13)Ver B. de Sousa Santos, “Hablamos del socialismo del Buen Vivir”, en Rev. **América Latina en movimiento** núm. 452, Quito, 2010

(14)Ver la primer versión, la más radicalizada, de Kuhn sobre inconmensurabilidad en Kuhn, T.: **La estructura de las revoluciones científicas**, F.C.E., México, 1980, cap. 10. La segunda versión, como inconmensurabilidad *local*, en Kuhn, T.: “Commensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad”, dentro de Kuhn, T.: **Qué son las revoluciones científicas y otros ensayos**, ICE-Paidós, Barcelona, 1989

