

Pluralidad, diásporas y nomadismos: notas para una estética intercultural

BONILLA, Alcira / UBA, CONICET - alcirabeatriz.bonilla@gmail.com

Eje: Arte y multiculturalidad

Tipo de trabajo: Conferencia

^a *Palabras claves: Conquista – Intercambio cultural – Flexibilidad religiosa.*

Esta conferencia ha sido pensada desde un lugar de enunciación particular: el de una Filosofía Intercultural “Nuestroamericana” Liberadora. Su punto de partida está en el *factum* del pluralismo de las sociedades contemporáneas, que da lugar a relaciones, políticas y teorías multi- e interculturales, y el no menos constatable fenómeno de las diásporas y nomadismos. Por ello se busca, en primer término, la desnaturalización de nociones al uso tales como “multiculturalismo”, “interculturalidad” y “reconocimiento”. En segundo lugar, a través de una referencia a textos de Fernando Aínsa y de Adolfo Albán Achinte, se proponen, más que notas para una estética, algunas notas para una poética intercultural: tensión entre universalidad enraizada (“geopoéticas”) y nomadismo (“nueva cartografía de la pertenencia”), descolonialidad vs. asimetrías de la condición colonial, resistencia, reconocimiento, utopía, poéticas de la re-existencia.

Buenos días a todas y todos.

En primer término deseo expresar mi agradecimiento al Director del Instituto, Dr. Ricardo González, por su amable invitación a dar la primera conferencia en estas Jornadas. Como no provengo del campo de la Historia del Arte, sino del de la Filosofía, esta invitación me honra especialmente, ante todo porque las Jornadas están organizadas por el Instituto “Julio E. Payró”, de reconocida trayectoria, y, además, porque infiero que fueron las conversaciones y las mutuas lecturas sobre multiculturalismo e interculturalidad con el Prof. González las que lo indujeron a hacerme esta propuesta algo riesgosa, que acepté con entusiasmo no exento de temor.

Para crear un clima apropiado al tema que nos convoca, estimo que lo mejor será comenzar con la lectura de un poema muy bello de Fernando Aínsa (1937-2019)¹ que pertenece a su libro *Aprendizajes*

¹ Con posterioridad a la realización de estas Jornadas, el texto de la conferencia ha sido revisado y completado para su publicación después del fallecimiento de Aínsa.

tardíos, de 2007. En su larga errancia de exiliado este colega hispano-uruguayo, además de investigar sobre literaturas y utopías latinoamericanas, escribir ensayos y aforismos, editar revistas y dirigir las publicaciones culturales de la UNESCO en París, comenzó tardíamente a regalarnos poemas, entre otros, el que leo a continuación

¿Qué es esto de las raíces?

Las tienen ellas, plantas y árboles,

fijados al paisaje desde el primer brote

hasta el rayo que los parte o la hoz que las siega.

¿Por qué debo tenerlas yo,

personaje provisorio de tan diversos escenarios?

¿Fueron raíces las que unían a la barra de muchachos

que bajábamos a la playa las noches de verano

y freíamos pescado sobre la arena

de aquel Montevideo ahora evocado?

¿Fueron raíces las que se arrancaron

cuando el aire se hizo irrespirable?

¿Qué fueron de ellas los años en que cambiaste de lengua,

cielo y compañera?

Errabundo trabajador,

cosmopolita, por entonces sin saberlo,

voluble viajero

¿arraigado dónde?

Imaginabas otras vidas posibles

como un juego de piezas intercambiables

—cuentos, destinos alternativos—

cuando te asomaste

a la orilla del Pacífico

en Papudo

y mirabas seducido las vetustas casas de madera

hogares de otras existencias que podrías haber vivido

o novelabas los caserones en Normandía

*con sus persianas bajadas en el invierno interminable,
desde una bicicleta alquilada en la estación.*

¿Raíces?

*Las tienen ellas,
cuya silenciosa vocación botánica
José cuida con esmero.
Arrraigados vegetales
árboles plantados en sus trece
orientados hacia el sur,
callados,
creciendo a su ritmo,
palmo a palmo,
como indican sus secretas leyes.*

*Aunque fuera del viento pasajero encaramado
por tantos años
ahora me digo
—algo más sosegado—
al modo de la autora de “el silencio de las plantas”
(esa poeta de nombre impronunciable)²
que la relación unilateral entre ellas
—las enraizadas—
y yo
no va mal del todo,
aunque la conversación entre nosotros
sea tan necesaria como imposible.*

Después de esta presentación poética del tema y en referencia al título de la conferencia, debo confesar que denomino el lugar de enunciación filosófico desde el que voy a hablar una Filosofía Intercultural “Nuestroamericana” Liberadora y las notas prometidas, más para una poética intercultural que para una

² Referencia a “El silencio de las plantas”, poema de Wisława Szymborska (1923- 2012), Premio Nobel de Literatura en 1996.

estética, las he pensado en diálogo con textos de Fernando Aínsa y de Adolfo Albán Achinte, uno de los maestros del enfoque intercultural y decolonial de los estudios culturales y pintor.

¿Qué quiero decir con Filosofía Intercultural “Nuestroamericana” Liberadora? Hago un paréntesis para aclarar este rótulo y luego intentaré justificar la aptitud de ese locus *enuntiationis* para el tratamiento de los asuntos que nos convocan. Si bien la denominación es reciente, los antecedentes de la Filosofía Intercultural pueden rastrearse a lo largo de toda la historia de la humanidad, sobre todo en aquellos momentos cuando el encuentro con “otros” culturales decantó en producciones de pensamiento que pueden considerarse filosóficas de pleno derecho. La aparición explícita de la Filosofía Intercultural como modo de hacer filosofía y campo de trabajo específico se remonta a los años ochenta del siglo pasado, presentándose como crítica a la ideología de la globalización y, a la vez, como búsqueda de respuestas a los desafíos que la mundialización de los mercados y de la comunicación entrañaban para la filosofía. En 1991 se fundó la Asociación Internacional para la Filosofía Intercultural, la cual, en palabras del primer Presidente de la AIFI, el académico de origen indio Ram Adhar Mall, más que un sistema particular o concreto de filosofía, consiste en una actitud mental amplia al admitir que el espíritu de la filosofía puede realizarse en contextos culturales diferentes (Mall, 2014). Desde la celebración del Primer Congreso Internacional de Filosofía Intercultural en México D.F. en 1995 hasta el presente, se fueron incorporando a esta corriente pensadoras y pensadores latinoamericanos y caribeños que le imprimieron un sesgo propio, debido sus vinculaciones previas con la Filosofía de la Liberación o con otras propuestas latinoamericanas de pensamiento crítico. Tomando en cuenta estas derivas latinoamericanas, añado los adjetivos “Nuestroamericana” y Liberadora. El primero está inspirado por el título “Nuestra América”, artículo que José Martí publicara en 1981 donde alude a un “nosotros” (“nuestroamericano”) constituido por quienes se reconocen entre sí en tanto sujetos conscientes de la propia dignidad y, a la vez, de la dominación colonial de la que han sido y son objeto. El adjetivo “Liberadora” señala el carácter eminentemente práctico (ético-político y estético) que tiene esta variante de la Filosofía Intercultural, sin desmedro de la necesidad de investigaciones teóricas.

Si el punto de partida de toda Filosofía Intercultural está en el *factum* del pluralismo de las sociedades contemporáneas, que da lugar a relaciones, políticas y teorías multi- e interculturales, y el no menos constatable fenómeno de las diásporas y nomadismos, el afianzamiento de este modo nuevo de hacer filosofía y una ampliación de su temática en la región resultó favorecido por cierta coyuntura epocal, caracterizada, entre otros rasgos, por los avances de la mundialización neoliberal, la emergencia combativa de los pueblos originarios en torno a 1992 y la de otros grupos minorizados que luchan por el reconocimiento de sus derechos e identidades, la conciencia creciente de la “condición (neo)colonial”, el incremento de constantes y pauperizados flujos migratorios —“el fenómeno biopolítico mayor de nuestro tiempo” (Bonilla 2013)—, la ampliación del deterioro ambiental y de la crisis de los ecosistemas, el

surgimiento de formas democráticas novedosas y la constitución de bloques regionales antisistémicos (cuestionados y debilitados en los últimos años).

Para reflexionar eficazmente sobre estas cuestiones complejas, la Filosofía Intercultural comienza con la desnaturalización de nociones al uso, tales como “cultura(s)” “multiculturalismo”, “interculturalidad” y “reconocimiento”. En lugar de una “teoría de la cultura”, la Filosofía Intercultural plantea un modo de entender las culturas o “configuraciones culturales” (Grimson, 2011) que impugna todo esencialismo tradicionalista, porque éste considera las culturas como entidades cerradas, así como critica la idea de la inconmensurabilidad e incomunicabilidad de las culturas que defienden las posiciones posmodernas. Para la Filosofía Intercultural las culturas están temporal y espacialmente situadas, y, en consecuencia, en constante dinamismo de cambios, negociaciones y desaparición. La mayor parte de los autores, así como también de las constituciones, normativas y políticas multiculturalistas, parecen más apegados a formas tradicionales estáticas de concebir la diferencia cultural. De allí que su metáfora política preferida sea la del “mosaico” (en lenguaje técnico, una unidad constituida por teselas que se diferencian unas de otras) y que conciben la tolerancia como virtud política mayor, tal como se observa en países que adoptaron una forma constitucional liberal multicultural, como Canadá, por ejemplo (Bonilla, 2015). A diferencia de este multiculturalismo, que enfatiza el hecho de la diversidad, la filosofía y las ciencias sociales interculturales, si bien no niegan ni la existencia de espacios multiculturales donde de forma respetuosa o violenta conviven grupos humanos de pertenencia cultural variada, ni la existencia de países integrados por grupos humanos étnicamente diversos (“naciones”), ponen el acento en la posibilidad de juegos constantes de intercambios e interacciones, tanto positivos como negativos, sin perder de vista que, en ellos, una de las variables más importantes es la del poder.

Para la perspectiva intercultural, el reconocimiento intercultural posibilita diálogos, o, mejor, “polílogos” de hermenéutica mutua entre personas y grupos que se identifican con culturas o grupos culturales diferentes (Estermann, 2007: 28-36). Para el caso de los países de Nuestra América y de otras regiones que han estado largamente sometidos a la “condición colonial”, tal reconocimiento y diálogo intercultural ha de hacerse cargo de la tal condición colonial, que ha signado también la práctica de las artes, de la filosofía y de las ciencias, y de sus consecuencias, como las violencias y daños físicos, culturales, epistemológicos y morales causados al “otro cultural” por los procesos de conquista, colonización, evangelización e imperialismo (que se prolongaron en guerras de exterminio y diversas formas de dominación especialmente sobre poblaciones indígenas y afro-descendientes hasta culminar en los terrorismos de Estado y las violencias actuales). Este tipo de reconocimiento conlleva un ejercicio de “reparación histórica” mediante el cual se vaya concediendo lugar epistémico a la pluralidad de las voces y de las memorias de los pueblos y se asuma la responsabilidad de colaborar para la obtención de

condiciones de simetría real, reaseguro de la posibilidad de intercambios interculturales fecundos (Fornet-Betancourt, 2011: 32).

En el contexto de esta conferencia me parece igualmente importante destacar que en el discurso de la Filosofía y de las Ciencias Sociales Interculturales, los intercambios interculturales son representados con frecuencia mediante la metáfora de la “traducción”. Para la Filosofía Intercultural esta metáfora señala plenamente la puesta en juego de una “hermeneusis” mutua, posibilitante de polílogos racionales que, partiendo de la explicitación de condiciones de dominación y sometimiento, pueda aspirar a realizarse en condiciones de simetría. Desde el punto de vista ético-político, la Filosofía Intercultural considera que tal traducción intercultural habilita el lugar epistémico a la pluralidad de las voces y las memorias de nuestros pueblos, sobre todo a las del sufrimiento, la dominación, la resistencia y la liberación (Fornet-Betancourt, 2009). Con estas prácticas, además, no sólo se ofrece una salida alternativa a la violencia secular, sino que, en la recuperación de las memorias y de los saberes, el reconocimiento deriva en un enriquecimiento exponencial del pensamiento y da cabida a la posibilidad auténtica de generar “filosofías de la re-existencia”, como señala Albán Achinte (2008: 14).

Después de estas aclaraciones, paso a dialogar con algunos textos de Aínsa y del colega colombiano citado. Ambos creadores y estudiosos del arte, Aínsa y Albán Achinte han reflexionado con lucidez sobre su campo de acción desde dos formas originales de concebir la interculturalidad en nuestro tiempo y proporcionan indicaciones valiosas para la tarea de pensar algunas notas para una poética intercultural nuestroamericana. El modo de concebir la interculturalidad que cada uno de ellos sostiene y practica no es ajeno a sus respectivas biografías y a los ámbitos geográficos donde actuaron. Si en la obra de Aínsa opera constantemente la pertenencia a los dos *terruños* (Uruguay y Aragón) que signaron su existencia de doblemente exiliado, en los textos y pinturas de Albán se refleja la policromía cultural tensada por los conflictos seculares sociorraciales de Colombia. De este modo, en el primero puede observarse la deriva fecunda y la tensión entre una “geopoética” y el nomadismo, que nutre su permanente discusión sobre las “raíces”, en tanto Albán se instala en un “estar siendo” afrocolombiano que matiza de modo decisivo sus opciones estéticas, pedagógicas y políticas.

Aragónés, aunque nacido en Palma de Mallorca en 1937 por los avatares de la Guerra Civil Española, llevado al Uruguay por sus padres en 1951, la experiencia de *empatriamiento* total en Uruguay sirvió a Aínsa para elaborar la idea de una universalidad enraizada, “lugar de la palabra” (para retomar una expresión de su admirada María Zambrano), opuesta a todo nacionalismo, porque mantiene el derecho a lo peculiar con fronteras abiertas y así supera dialécticamente el conflicto entre lo universal y lo particular. A partir de la última dictadura cívico militar uruguaya de 1973, según cuenta, “los ‘niños de la guerra’ española empezamos a vivir en carne propia el destino de nuestros padres” (2010, 33). Exiliado

nuevamente en París, retornó finalmente en 1999 a Aragón, la tierra de sus ancestros, donde residió hasta su muerte.

En varios textos Aínsa elabora una “poética del exilio” o “de la extranjería”, cuyos rasgos principales muestra bajo la forma de una autobiografía poética de extranjero eterno, “(...) hecha de exilio, errancia, forzado cosmopolitismo, pertenencias múltiples” (Aínsa 2010: 25). Esta poética del exilio no está libre de dificultades, la mayor de las cuales aparece en la apuesta permanente por un universalismo que busca liberarse de la tensión planteada por las metáforas botánicas del enraizamiento y el desarraigo (Aínsa 2002: 15-16). Tal vez sus desarrollos de *geopoética* sean la exposición más elaborada de estas dificultades, pues allí trata las diversas formas en las que se funda el espacio en la narrativa latinoamericana. Si, según Aínsa, construir y habitar concretan el lugar, el topos, éste resulta trascendido en logos cuando se lo representa de alguna manera (2006: 11). Ahora bien, si la relación entre el topos (o el cronotopos, pensando la unidad inescindible de las coordenadas espaciales y temporales) y el logos fuera tan estrecha, una poética del exilio resultaría una empresa inútil. En múltiples ocasiones Aínsa ha mostrado las estrategias topológicas y literarias por las que la escritura del exilio no se convierte en literatura apátrida, sino en una ampliación del horizonte. Un hito importante para la solución de estas dificultades se encuentra en la valorización que hace Aínsa de la cultura de la diáspora de los escritores latinoamericanos del setenta, sobre todo de los que exiliados en París como él terminaron reconociéndose como latinoamericanos y redimensionaron la nacionalidad de origen “en la *vasta spes* latinoamericana” (2002: 36).

Homo viator por excelencia, Aínsa, como tantos escritores y escritoras iberoamericanos de los últimos años, que, como el clavel del aire, quedaron con sus raíces expuestas, ha hecho del nomadismo virtud, formando parte de “una geografía alternativa de la pertenencia” (2010: 40), que hace su aparición temprana en “El ser del sur” con sus especulaciones sobre la relatividad geográfica y una apuesta fuerte basada en las posibilidades lingüísticas del idioma: “Solamente destruyendo el espacio y las falsas alternativas que conlleva, permitirá al hombre del hemisferio de ‘abajo’ ser realmente, porque da lo mismo estar en ésta que en aquella orilla, en el Sur o en el Norte” (2000: 89). Volviendo a *Aprendizajes tardíos*, obra a la que pertenece el poema inaugural de la conferencia, Antonella Cancellier, señala que la *geopoética* del hispano uruguayo allí desplegada ayuda a aprender cómo habitar y vivir poéticamente la tierra y morir en ella, en una escucha creadora, que es también escucha de la naturaleza (Cancellier 2010: 721-730). Su último libro de ensayos, *Palabras nómadas. Nueva cartografía de la pertenencia* de 2012, Aínsa precisamente aborda el tema de la literatura transnacional en referencia a más de cien autores latinoamericanos de los últimos treinta años. Esta escritura “(...) refleja la importancia de las figuras del éxodo y del exilio, la exaltación de la condición *nomádica*, las nociones de desarraigo y del ‘artista migratorio’, como componentes de la identidad plural y de ‘lealtades múltiples’ en el marco de los

procesos de globalización” (2012: 11). En definitiva, como para Zambrano, el escritor debe intentar extraer desde su corazón y los *ínferos* de su ser *la música callada*, esa música “(...) que suena en el interior de todo ser humano, viva en ésta o en la otra orilla, o a caballo entre ‘las dos’” (2010: 43). Con la aclaración de que esa música recoge los ecos múltiples de una historia entre dos orillas que abarca más de 500 años y proyecta su armonía hacia el futuro, como bien lo vio Aínsa en sus estudios sobre las utopías americanas (Aínsa 1999) y en sus propias propuestas de renovación de la sociedad civil y de impulso utópico a las democracias de América Latina (Aínsa 2004).

Ante la imposibilidad de sintetizar de modo adecuado la multifacética producción de Adolfo Albán Achinte, haré referencia a las categorías centrales de su pensamiento, tal como éstas se encuentran enunciadas y desarrolladas en algunos de sus textos y en su tesis de doctorado, con el objeto de señalar algunos rasgos de lo que denomino su “poética intercultural y decolonial de la re-existencia”. Lo primero que debe decirse es que a Albán no le interesa hacer ni estudiar el arte por el arte mismo, sino como un componente importante más del conjunto de los sistemas de creación (vale decir, los no realizados en el marco de los cánones hegemónicos) que hacen posible la re-existencia de los grupos y pueblos sometidos por los procesos de conquista, esclavización, dominación y colonización.³ Debe aclararse, además, que en estas prácticas queda involucrada la re-existencia de la naturaleza misma. El proyecto hegemónico moderno/colonial impuso sus nociones, concepciones y prácticas de relacionamiento con la naturaleza, haciendo de ella una de sus víctimas privilegiadas, aún tardíamente y en nombre del “desarrollo”.⁴ En este sentido complejo es que puede hablarse más de una poética que de una estética propiamente dicha, y de una poética interculturalmente situada en tiempo y espacio.

La variable del tiempo, insiste Albán, fue colonizada para su beneficio por el dominador moderno⁵ en una construcción teleológica particular, que redefinió las dimensiones del antes y del después, así como el sentido de la contemporaneidad. De este modo, los “otros” de los europeos, vale decir, los pueblos originarios de América y, posteriormente, los africanos importados como esclavos, quedaron ubicados e inmovilizados en un “antes” “pre-moderno”, obviamente bárbaro. Mediante este recurso ideológico todas las instituciones y creaciones de los humanos de color resultaron invalidadas por efecto de una “cromática del poder” y éstos, bajo la imposición de las representaciones ajenas e imposibilitados de representarse a sí mismos (2009: 83-86). El proyecto moderno/colonial determinó los criterios de lo que podía considerarse artístico, quedando la producción artística de América Latina a la zaga de las tendencias y

³ Resulta sumamente ilustrativo al respecto realizar una comparación entre los escritos que dedica al estudio, la pedagogía y la producción del arte, con su tesis de doctorado y otros trabajos referidos a las prácticas gastronómicas (saberes/sabores) como auténticos sistemas de creación (Albán 2007 y 2010: 22).

⁴ *Cfr.*, Albán, A. y Rosero, J. (2016) “Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia”, *Nómadas*, número 45, octubre, pp. 27-41.

⁵ El autor retoma en este punto una idea sobre los inicios de la modernidad compartida por varios autores, entre los que destaca E. Dussel, quien sostiene que las primeras naciones (imperios) modernas fueron España y Portugal, de modo que su expansión colonial debe ser estudiada como un fenómeno moderno.

circuitos de la europea, así como, más tarde, asumió los debates de las vanguardias y del fin del arte pretendidamente universales. El resto fue destruido, “visibilizado negativamente” o descalificado:

Quizá por estas razones las acciones y productos creadores de pueblos con historias y trayectorias diferentes que sufrieron la acción de la inferiorización y descalificación como los indígenas y los afrodescendientes quedaron silenciadas y relegadas, considerándolas como artesanías o productos para el consumo de los turistas necesitados de exotismo para afirmar su centralidad (2009: 88).

Albán se pregunta, en consecuencia, qué significa actualmente la producción artística de estas comunidades o sujetos étnicos “(...) atendiendo al hecho de que históricamente han sido estigmatizados, folklorizados y exotizados” (2009: 89), si, además, se toman en cuenta las diversas circunstancias económicas, sociales y políticas por las que han atravesado estos grupos (a quienes en Colombia no se les reconoció “mayoría de edad” hasta la Constitución de 1991). Como respuesta a esta interrogación, Albán ofrece su “poética intercultural y decolonial de la re-existencia”, que, en realidad, no es suya, sino la interpretación de las maneras “otras” de sentir, pensar, actuar y hacer de las comunidades que ha estudiado, con las que ha compartido experiencias y donde ha promovido creaciones.

Ante un escenario contemporáneo del arte (colonial) proclive a expresiones no comprometidas, livianas, autorreferenciadas y de gran especulación teórica, este arte “otro” pone en evidencia la pluralidad de modos de existencia, en tanto, en una “agencia otra”, actúa como instrumento “de auto-representación, de auto-resignificación, y de construcción de nuevas simbologías”. Así entendido, el arte se convierte, además, en “pedagogía decolonial”, que conduce a desaprender lo impuesto y, en una “práctica reflexiva del sentido de ser humano”, a expresar aquello que constriñe el alma, a reafirmar el lugar de enunciación y a discutir las prácticas de exclusión, racialización, violencia y autoritarismo (2009: 91-2). Por este motivo numerosas producciones del arte indígena y afrodescendiente colombiano actual también trabajan en la revitalización de las memorias, las cosmovisiones y las tradiciones orales, en tanto el dar voz a quienes no han tenido la oportunidad de hablar porque históricamente se les ha impedido hacerlo, se los ha acallado, o se les ha “minorizado” el habla, refuerza las posibilidades de re-existencia de sus descendientes actuales.

No resulta difícil imaginar que esta “poética intercultural y decolonial de la re-existencia” se asienta sobre bases críticas sólidas y tiene consecuencias políticas imposibles de enumerar aquí, que se derivan del modo global y complejo de entender la “re-existencia”. Además de la denuncia ya referida a las diversas manifestaciones de la colonialidad y la diferencia colonial desde la llegada de los conquistadores europeos hasta nuestro tiempo, el autor denuncia en otros textos suyos (y en colaboración) las formas en

las que se han naturalizado y, en consecuencia, devaluado los conceptos de reconocimiento e interculturalidad en algunos discursos y prácticas pedagógicas y políticas contemporáneas (especialmente en Colombia). Respecto del reconocimiento (de la diversidad étnico-racial), denuncia la existencia de “un reconocimiento de la diversidad cultural para su control” (2013: 110), que parte de la naturalización de la diversidad negando “la ruta larga de sometimiento y exclusión”, “(...) está mediado por espacios de legitimación de quienes se abrogan el derecho de determinar y definir las condiciones de existencia en el contexto de la nación” (2013: 114) y cuyo modelo político más elaborado es el del multiculturalismo liberal. Frente a ello, siguiendo al filósofo peruano Fidel Tubino, plantea la necesidad de una “ética del reconocimiento” que implica el descentramiento de los modelos de representación estereotipada y la percepción del otro como valioso en su diferencia, e involucra un sentido de justicia y el desarrollo de políticas públicas positivas.

También la interculturalidad y el diálogo intercultural se presentan como otro caso de naturalización automática, casi como un *factum*, y se desestiman las tensiones, conflictividad y condiciones de asimetría reales (la colonialidad histórica y actual, en primer término). Así no sólo se ocultan los conflictos, sino que, una vez más, se recae en el multiculturalismo liberal que pretende “gestionar” la diferencia desde un proyecto estatal hegemónico, o se promueven formas de intervencionismo onegeísta o estatal para profundizar la fragmentación e impedir la posibilidad de realización de un proyecto compartido de sociedad. La interculturalidad no es un *factum*, sino un *desiderátum* político, ético, epistémico y estético; vale decir, una construcción socio-histórica que no existe aún, “(...) que debe enfrentar el monoculturalismo, la racialización, la discriminación y la naturalización de comunidades y grupos humanos ubicados en la ‘otredad’ de la sociedad blanco-mestiza” (2013: 118-124).

En cuanto a las consecuencias políticas de esta “poética intercultural y decolonial de la re-existencia” implicadas en la noción misma de “re-existencia”, reproduzco la definición dada por el propio pensador-artista:

Concibo la re-existencia como los dispositivos que las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico que desde la colonia hasta nuestros días ha inferiorizado, silenciado y visibilizado negativamente la existencia de las comunidades afrodescendientes. La re-existencia apunta a descentrar las lógicas establecidas para buscar en las profundidades de las culturas -en este caso indígenas y afrodescendientes- las claves de formas organizativas, de producción, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificar la vida y re-inventarla para permanecer transformándose (2009: 94).

Muchas gracias.

Bibliografía

- Aínsa, F. (1999). *La reconstrucción de la utopía*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Sol.
- _____ (2000) *Travesías. Juegos a la distancia*. Málaga, España: Revista Litoral.
- _____ (2002) *Espacios del imaginario latinoamericano. Propuestas de geopoética*. La Habana, Cuba: Editorial Arte y Literatura.
- _____ (2004) *Espacios de encuentro y mediación. Sociedad civil, democracia y utopía en América Latina*. Montevideo, Uruguay: Nordan-Comunidad.
- _____ (2006) *Del tópos al lógos, Propuestas de geopoética*. Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert.
- _____ (2007) *Aprendizajes tardíos*. Sevilla, España: Renacimiento.
- _____ (2010) Fragmentos para una poética de la extranjería. En Chantraine-Braillon, C. et alii, *El escritor y el intelectual entre dos mundos, Lugares y figuras del desplazamiento* (pp. 23-44). Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert,.
- _____ (2012) *Palabras nómadas. Nueva cartografía de la pertenencia*. Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert
- Albán, A. (2006). Conocimiento y lugar: más allá de la razón hay un mundo de colores. En: Albán, A. (compilador). *Tejiendo textos y saberes. Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la decolonialidad y la interculturalidad* (pp. 59-82). Popayán: Editorial Universidad del Cauca,
- _____ (2007) *Tiempos de zango y de guampín: transformaciones gastronómicas, territorialidad y re-existencia socio-cultural en comunidades Afro-descendientes de los valles interandinos del Patía (sur de Colombia) y Chota (norte del Ecuador), siglo xx*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos (tesis de doctorado).
- _____ (2008). Prólogo. El acto creador como pedagogía emancipatoria y decolonial. En Madrid, L., Palermo, Z., *Cuentan las culturas, los objetos dicen...* (pp. 11-14). Salta, Argentina: Crisol.
- _____ (2009). Artistas indígenas y afrocolombianos: entre las memorias y las cosmovisiones. Estéticas de la re-existencia". En Z. Palermo (Comp.) *Arte y estética en la encrucijada descolonial* (pp-83-112). Buenos Aires: del Signo.
- _____ (2010). Comida y decolonialidad. Tensiones entre el proyecto hegemónico moderno y las memorias del paladar. *Calle 14: Revista de Investigación en el Campo del Arte*, 4(5), 10-23.
- _____ (2013). Diversidad, diferencia e interculturalidad: tensiones e incertidumbres. En J. R. Rosero Morales (Comp.). *Estudios de suelo. Interculturalidad y sujetos en resistencia* (pp. 105-149). Popayán: Sentipensar editores.
- _____ Rosero, J. (2016). Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? *Interculturalidad, desarrollo y re-existencia. Nómadas* (45), 27-41.
- Bonilla, A. (2010). Poética, antropología y política del exilio en la obra de Fernando Aínsa. En Chantraine-Braillon, C. et alii. *El escritor y el intelectual entre dos mundos, Lugares y figuras del desplazamiento* (pp. 349-361). Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert,
- _____ (2013). Ciudadanías interculturales emergentes. En Cullen, C., Bonilla, A. (Eds.). *La ciudadanía en jaque, II. Ciudadanía, alteridad y migración* (pp-7-38). Buenos Aires: La Crujía.
- _____ (2015b). Poéticas del exilio en la obra de María Zambrano y de Fernando Aínsa". En Souza, R. T., Madarasz, N., De Mello, A. L. (Org.) *Literatura e Filosofía: encuentros contemporáneos* (pp. 83-97). Porto Alegre, Brasil: Gradiva,

Cancellier, A. (2010). El mensaje eco-poético de Fernando Ainsa. En Chantraine-Braillon, C. *et alii*, op. cit., pp. 721-730.

Estermann, J. (2007). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.

Fornet-Betancourt, R. (2009). *Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural*. Aquisgrán: VerlagsgruppeMainz in Aachen.

_____ (2011) *La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento*. Conferencia inaugural de la cátedra Fray Bartolomé de Las Casas de la Universidad Católica de Temuco / Intercultural philosophy and the dynamic of recognition. Inaugural address of the Fray Bartolomé de Las Casas Chair of Universidad Católica de Temuco, Temuco: Universidad Católica de Temuco.

Grimson, A. (2011) *Los límites de la cultura. Críticas de las teorías de la identidad*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

Mall, R. (2014). Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification. *Confluence. Online Journal of World Philosophies* (1) 67-84.

Martí, J. (2008) *Nuestra América*. Car