



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**CRÍTICA PARA UNA FILOSOFÍA INTERCULTURAL EN AMÉRICA
LATINA.**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

JOSÉ LUIS MONDRAGÓN ORTIZ

ASESOR

DR. LUIS AARÓN JESÚS PATIÑO PALAFOX

SUA y ED
Filosofía / Letras

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX. 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos.

Este trabajo es el resultado de múltiples casualidades que hoy fraguan una causalidad para mi vida. Es el encuentro de las impaciencias y de las dudas en el terreno del cuestionamiento. Y como todo, es concilio de pasiones, aspiraciones, errores y aciertos.

Más que un agradecimiento, quiero hacer una dedicatoria de este trabajo al gran corazón que es mi familia. A mi padre Luis, Quijote y espíritu implacable. A mi madre Gloria, honestidad y claridad de mi actuar y pensamientos. A Gloria, vanguardia protectora; guía ante el descubrimiento. A Carmen, cómplice de mi historia; hermana de mi vida. A Leonardo y Valentina, niñez llena de esperanza y felicidad.

También es una dedicatoria para América Latina, para sus culturas, sus naciones, su gente. Nadie decide dónde nacer, pero sí se decide a dónde pertenecer. La América profunda que llevo en mi ser es la decisión de todas mis vivencias, de todas mis creencias, y de toda mi conciencia. Este trabajo es un tributo que ofrendo a la historia de la cual decido formar parte. Es el mínimo gesto de gratitud que puedo hacer por todos aquellos que con sus actos y sacrificios dieron pie a mi historia en esta tierra.

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México y a la Facultad de Filosofía y Letras por las horas de inconmensurable conocimiento que me brindaron; por contagiar su espíritu humanista y progresista; por fomentar el pensamiento crítico en mi vida; por darme la oportunidad de pertenecer a su legado.

Agradezco a mi asesor Dr. Luis Aarón Jesús Patiño Palafox, por su apoyo y dedicación para concretar este proyecto. Al cuerpo del jurado, por su tiempo y dedicación para contribuir a la mejora de este trabajo. A todos mis profesores de la licenciatura, por su pasión y dedicación en cada clase.

En fin, agradezco a todas las personas que fueron parte, pues sus pláticas, comentarios y cuestionamientos ayudaron en gran medida en la elaboración de este proyecto.

Índice

Introducción	4
1.- Acercamiento a la filosofía intercultural	6
2.- Exclusión intra-americana: Coyuntura de la interculturalidad en América Latina	16
2.1. –Exclusión en la cultura mexicana	18
2.2.- Exclusión en la cultura inca	24
2.3.- Exclusión en las culturas latinoamericanas actuales	30
3.- Identidad: Encrucijada intercultural	40
4.- Pluralidad de culturas; pluralidad de centralidades	54
5.- Consideraciones finales	66
6.- Bibliografía	74

Introducción

La presente tesis tiene por objeto realizar una crítica de las principales situaciones a las que se debe enfrentar la filosofía intercultural en América Latina. Situaciones como la exclusión entre culturas latinoamericanas, la identidad cultural, el pluralismo cultural, la centralidad y periferia cultural son los principales ejes de discusión de este trabajo.

El presente trabajo se desarrolla mediante el método interdisciplinario, ya que no solamente se toman obras de carácter filosófico, también se realiza una investigación en áreas como la antropología, la etnología e historia, pues es de gran importancia resaltar con hechos concretos los argumentos que se presentan. Este trabajo se enfoca específicamente en el área de la filosofía latinoamericana, pues si bien el tema a discutir es la filosofía intercultural, la finalidad que se persigue es la de canalizar el quehacer de ésta en el desarrollo y pensamiento de las culturas de América Latina, con la intención de que se pueda desarrollar un diálogo intercultural que tome en cuenta las posturas de negación y de dominación que prevalecen en la región.

La tesis se divide en cuatro capítulos. En el primer capítulo del trabajo se realiza una descripción concisa de los elementos correspondientes a la filosofía intercultural. Términos como cultura, pluralismo, interculturalidad, hermenéutica, principalmente, son abordados desde diversos autores con la intención de brindar una comprensión más completa de cada uno de ellos. La finalidad de esto radica en preparar el terreno conceptual para la discusión en los siguientes capítulos.

En el segundo capítulo se discute el ejercicio de la exclusión que tiene lugar entre culturas latinoamericanas. Esta discusión se aborda desde las culturas precolombinas hasta la actualidad. Es importante realizar esta revisión para hacer notar que la exclusión es inmanente a toda cultura, incluidas las latinoamericanas. La finalidad de esto radica en establecer que para ejercer una filosofía intercultural no solamente se debe criticar la exclusión occidental, sino que también la exclusión que se ejerce entre culturas latinoamericanas.

En el tercer capítulo se trata el tema de la identidad de las culturas latinoamericanas, ya que aún prevalece un debate respecto a lo que se debe entender por ésta, pues mayoritariamente se acepta a la identidad como un rasgo que no debe estar sujeto al cambio y al intercambio; que la tradición y la herencia no deben verse involucradas en el intercambio cultural, pues al hacerlo, la validez de la cultura se encontrará en riesgo. Para ello se realiza una discusión respecto a la identidad como proyecto; es decir, desde la postura existencialista, tratando de desvincular a la identidad del concepto metafísico en el que se encuentra mayoritariamente entre las culturas latinoamericanas.

Por último, en el cuarto capítulo se trata el tema de la centralidad y la periferia desde la postura dusseleana para hacer notar que toda cultura como tal es una centralidad rodeada de periferias, pero la importancia de esto radica en hacer notar que una centralidad hermética, es decir, excluyente, puede convertirse en una centralidad crítica que hace vínculo con la periferia, es decir, que se convierte en incluyente sin perder su calidad de centralidad.

Los resultados alcanzados por esta crítica son el reconocimiento del ejercicio de la exclusión entre culturas latinoamericanas, ya sea que se trate de culturas indoamericanas, mestizas o afrodescendientes, existe un ejercicio de exclusión en el contexto latinoamericano. El reconocimiento de la identidad como proyecto cultural por su concordancia con los planteamientos de la filosofía intercultural, pues favorece el intercambio y asimilación de culturas desde una postura autónoma y auténtica, lo que evidentemente mejora la relación entre culturas, enriqueciendo de esta manera el diálogo intercultural. También se reconoce que toda cultura es centro y periferia; centro desde su marco conceptual y periferia desde la interacción con los marcos conceptuales de las otras culturas. La situación principal con esto radica en que la centralidad puede ser de dos tipos: hermética o crítica. Todo esto lleva a entender que el diálogo intercultural no siempre traerá entendimiento y asimilación entre partes; que a pesar de que exista un respeto entre culturas no siempre existirá una aceptación entre ellas, pues existen diferencias que no pueden ser tratadas más que por medio de la tolerancia, pues hay valores culturales constitutivos que no pueden ser alineados en aras de mantener un diálogo intercultural. La exclusión coartada surge como la postura que respeta las diferencias entre culturas en el diálogo intercultural, pero que antepone ante todo el respeto de la autonomía tanto de una como de otra cultura, para no atentar contra su autodeterminación y proyecto identitario.

Acercamiento a la filosofía intercultural

La filosofía intercultural en la actualidad es tomada como la opción más viable para hacer filosofía desde la multiplicidad, ya que no propone un discurso unificador homogéneo, como en su caso lo ha realizado la filosofía occidental, sino que busca generar un diálogo entre distintas filosofías con miras a crear un espacio de integración y reconocimiento, sin la necesidad de apostar por la universalidad de alguna de ellas. Su postura es la de acercar al diálogo a toda la multiplicidad filosófica para que, en un espacio incluyente, pueda existir una discusión y un intercambio. La filosofía intercultural es acogida con buena actitud por la filosofía latinoamericana¹, pues ésta tiene entre su quehacer la tarea de desarrollar un espacio de reivindicación conjunto del pensamiento precolombino y del afrodescendiente en medio de un contexto mestizo o nacional, para hacer frente a la universalidad del pensamiento occidental. Por ello, la filosofía intercultural parece ser la vía idónea para alcanzar dicho objetivo, pues no busca generar una filosofía latinoamericana universal, sino un espacio filosófico donde puedan dialogar las diversas filosofías del continente.

Es por este motivo que para entrar en la discusión de la filosofía intercultural se debe hacer un breve análisis de los elementos que la componen o que están indirectamente relacionados con ella. Conceptos como cultura, interculturalidad, pluralismo y hermenéutica analógica serán revisados para delimitar su conceptualización en la discusión que se ha de realizar en capítulos posteriores.

¹ Véase Arriaga, Samuel, *La filosofía latinoamericana en el siglo XXI: después de la posmodernidad ¿qué?*, Barcelona, Ed. Pomares, 2007; y también FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Interculturalidad y filosofía en América latina*.

Cultura

Para Enrique Dussel, filósofo distinguido en la escena latinoamericana, la cultura se puede entender como *el conjunto orgánico de comportamientos predeterminados por actitudes ante los instrumentos de civilización, cuyo contenido teleológico está constituido por valores y símbolos del grupo, es decir, estilos de vida que se manifiestan en obras de cultura y que transforman el ámbito físico- animal en un “mundo”, un mundo cultural.*² Para el filósofo mendocino, la cultura deriva de dos principales elementos: *el ethos*³ y la civilización. El *ethos* son actitudes que hablan del comportamiento de los miembros de una comunidad ante determinadas experiencias y circunstancias; es el elemento que da cohesión al grupo para aglutinarlo en una idea de pertenencia que sobresalta como un *nosotros*. Por su parte la civilización es el sistema de instrumentos inventados por el hombre para la realización de tareas determinadas. Entonces, al conjuntar los dos elementos se tiene como resultado el surgimiento de símbolos, mitos o estructuras de sentido, que como fin último tienen la construcción de un *mundo*⁴. Surge así el sistema de valores⁵ que dan fundamento y justificación al actuar de los miembros de la comunidad ante determinadas situaciones. Este sistema de valores desemboca en un estilo de vida. Aunado a esto, Dussel hace la connotación de que cuando un pueblo alcanza la autoconciencia de sus valores, estilo de vida y actitudes, posee una identidad consigo mismo.

Por su parte, Bolívar Echeverría hace la siguiente anotación de cultura:

[...] el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de su identidad. [...]cultivo crítico de la identidad, quiere decir, por lo que se ve, todo lo contrario de resguardo, conservación o defensa; implica salir a la intemperie y poner a prueba la vigencia de la subcodificación individualizadora, aventurarse al peligro de la “pérdida de

² Dussel, Enrique, *Filosofía de la cultura y transmodernidad*, México, UACM, 2015, p. 103.

³ Aristóteles en *Ética a Nicómaco* define al Ethos como el hábito, el carácter, temperamento, modo de vivir o modo de ser. Para este caso el concepto es utilizado tanto para referirse al sujeto particular así como al sujeto colectivo.

⁴ El concepto de mundo expresa el sistema de concepciones y de ideas acerca de todos los fenómenos que tienen lugar en el medio material que circundan al hombre. La concepción de un mundo surge en el proceso histórico, y como tal establece las leyes necesarias para esclarecer el funcionamiento de éste desde una perspectiva completamente interpretativa e intencional.

⁵ Para este caso se entiende por sistemas de valores al conjunto de reglas de conducta, tanto morales como sociales, que vienen a ser cualidades de carácter preferidas y aprobadas dentro de una comunidad dada.

identidad” en un encuentro con los otros realizado en términos de interioridad o reciprocidad.⁶

Enfocado más en la parte dialéctica de la concientización de la identidad, Echeverría hace notar que la cultura se puede entender como una reproducción del momento autocrítico de un grupo humano, comunidad o pueblo. Este momento autocrítico, como la autoconciencia dusseleana, son un rasgo común en la asimilación y fomento de los valores o conductas dentro de un grupo, pero a diferencia de Dussel, Echeverría plantea que ese distintivo autocrítico le permite al grupo revalorar la vigencia de su propia comprensión, y que, al ser completamente histórica, está sujeta a la modificación del *ethos*. Este enfoque permite el acercamiento a otras culturas, la inclusión de nuevos elementos culturales por la asimilación de elementos interculturales o por la revaloración de elementos intraculturales olvidados por el grupo. Para complementar esta definición, es prudente considerar la anotación que hace Echeverría respecto de la definición de Margaret Mead, donde se expresa que el *ethos* adquirido por el grupo es transmitido mediante procedimientos simbólicos, sean estos lenguajes, mitos u otros, de generación en generación. Por lo que se puede decir que la cultura para Echeverría es un momento dialéctico de la identidad que se transmite de generación en generación a través de procedimientos simbólicos.

Por otra parte, Luis Villoro entiende la cultura de manera *constituida por creencias comunes a una colectividad de hombres y mujeres; valoraciones compartidas por ellos; formas de vida semejantes; comportamientos, costumbres y reglas de conducta parecidos.*⁷ Muy poca diferencia se puede apreciar respecto de la definición que aporta Dussel, pues maneja la misma interpretación de que la cultura depende del comportamiento del grupo, sólo que en este caso, estas actitudes son entendidas como costumbres, que dan conducción al actuar de los individuos dentro del grupo. Villoro hace notar que dichas *disposiciones dan lugar a un mundo propio constituido por una red de objetos [...] de estructuras de relación conforme a reglas [...] animado por un sistema significativo común [...]*⁸ Este mundo al que se refiere Villoro, es el medio cultural en que nace y crece la persona; es decir, donde alcanza la plenitud de su conciencia. Como se nota, Villoro agrega un nuevo elemento al concepto de cultura que suma otra dimensión al término, además de su acepción social, incorpora la

⁶ Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura*, México, Ed. Itaca, 2001, p. 187.

⁷ Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Ed. Paidós, 1999, p. 110.

⁸ Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 110.

definición filosófica, pues el mundo que explica Villoro puede comprenderse como el sentido o interpretación que surge del medio circundante, pues cabe la posibilidad que dos o más grupos interaccionen con el mismo medio circundante, pero que a su vez tengan un sentido diferente; es decir, vean en él un mundo diferente.

Para complementar la idea de Villoro se puede considerar la definición de cultura que da Ortega y Gasset. Para el filósofo español la cultura *es el acto específicamente creador, es decir, ante todo y en primer término, el acto que extrae el logos, la idea, el sentido de la percepción inmediata de lo que tengo alrededor. [...] la cultura, ya objetivada, es el conjunto de esas ideas, conceptos o perspectivas sobre el mundo, el modo como el mundo se nos articula en un sentido.*⁹ La definición de Ortega se entiende cabalmente desde la fenomenología, pero tiene gran vinculación con el concepto de Villoro, ya que parte de la percepción, muestra que la cultura es un sentido, y puede ser entendido como el mundo que surge de las creencias, costumbres y valores que Villoro señala. Esto quiere decir que el *ethos* en sí está intrínsecamente relacionado con el sentido que el grupo en cuestión genera a partir de su medio circundante, y que por tanto será completamente distinto al sentido que otros grupos asignen para el mismo medio. Por este motivo Ortega y Gasset hace notar a la cultura como acto creador de un logos, pues no existe en el medio como tal, que surge a partir de la relación del hombre con el Mundo¹⁰ material que lo rodea.

Al respecto, la última idea que se considera es la que aporta Mosterín, pues da un giro importante en la definición de cultura, ya que tanto Villoro como Ortega y Gasset, así como Dussel y Echeverría sostienen que las actitudes y los objetos son parte de ésta, pero para Mosterín *la cultura está constituida exclusivamente por la información, y no por los productos u objetos o proceso material a los que su aplicación dé lugar, o por las conductas que esa información induzca*¹¹. Para el autor la información o memes¹²son los elementos principales

⁹ San Martín, Javier, *Teoría de la cultura*, Ed. Síntesis, depósito legal, Madrid, 1999, pp. 138-139.

¹⁰ El materialismo filosófico reconoce que la Naturaleza es material, o sea, que existen fuera de la conciencia del ser humano, independientemente de su voluntad; que el punto de partida de toda existencia es la materia. Para efectos de distinción, el concepto material será referido con mayúscula, mientras que el concepto interpretativo será referido con minúscula, esto por tratarse de una derivación del plano material.

¹¹ Mosterín, Jesús, *Filosofía de la cultura*, Madrid, Ed. Alianza, 1993.

¹²Mosterín define a los memes como unidades de información cultural en el sentido de trozos elementales de cultura. Si el meme es un trozo de información, entonces es algo distinto del objeto o proceso externo a que da lugar la aplicación de dicha información. No hay que confundir señala el autor, la información sobre cómo hacer un hacha de piedra con el hacha misma.

de la cultura de los cuales derivan los objetos, procesos o comportamientos del grupo en cuestión. Por ejemplo, un matrimonio lo considera una institución abstracta, un macromeme¹³ conformado por reglas, convenciones, obligaciones y prohibiciones; mientras que el matrimonio concreto es un sistema social, puesto que en la praxis surte efecto un contrato convenido entre dos partes para conformar una sociedad. En este sentido el término de Mosterín no se encuentra tan apartado de lo planteado por Villoro y Ortega, ya que tiene cierta sintonía con estos, pues la cultura se hace entender como un sistema de información, un sentido o un mundo, lo que materialmente no se encuentra en el mundo circundante. De ello derivan las actitudes, los objetos o instrumentos, así como los sistemas sociales.

Es entonces que siguiendo los conceptos de los autores anteriormente citados, podemos delinear ciertas consideraciones para entender el concepto de cultura en el cual nos basaremos en la disertación. Así tenemos que:

- i. La cultura es un sistema de información llamado sentido con el cual el grupo crea un mundo abstracto frente al mundo circundante. Particularmente se trata de reglas, creencias, convenciones y prohibiciones.
- ii. La estructura cultural¹⁴ tiende a la modificación respecto de las circunstancias históricas; es decir, el sentido puede ser modificado.
- iii. Los comportamientos, actitudes, instrumentos o procesos son completamente derivativos de la estructura cultural.
- iv. La civilización es completamente distintas a la cultura. La civilización trata del sistema de instrumentos inventados dentro del grupo.
- v. La estructura cultura es transmitida de generación en generación para lograr la formación de un cuerpo identitario.

¹³ Para mejor entendimiento del concepto, revisar la definición y los casos que presenta Mosterín en *Filosofía de la cultura* p. 87-88.

¹⁴ La estructura cultural se entiende como el conjunto de instituciones, grupos y relaciones que, de forma predominante, hacen posible la generación, adecuación y difusión, del conjunto de códigos simbólicos con los que actúan los individuos de una sociedad.

Interculturalidad

Una vez delimitado el concepto de cultura se puede continuar con el concepto de interculturalidad. Para efecto de este trabajo se ha de referir a las connotaciones filosóficas para expresarlo con mayor concordancia con la filosofía intercultural.

Uno de los filósofos que más destaca en la discusión de la interculturalidad en Latinoamérica es Raúl Fernet-Betancourt¹⁵, su discurso aborda tanto el término como las problemáticas a las que se enfrenta la interculturalidad en el continente, por ello es importante revisar su planteamiento. Para el filósofo la interculturalidad se puede entender como:

[...] por interculturalidad no se comprende aquí una posición teórica ni tampoco un diálogo de y/o entre culturas (o, en caso concreto, un diálogo entre tradiciones filosóficas distintas) en el que las culturas se toman como entidades espiritualizadas y cerradas; sino que interculturalidad quiere designar más bien aquella postura o disposición por la que el ser humano se capacita para... y se habitúa a vivir “sus” referencias identitarias en relación con los llamados “otros”, es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos.¹⁶

La interculturalidad queda entendida desde esta postura como una actitud de apertura frente a la otredad; un aprendizaje de uno mismo frente al Otro¹⁷, o como lo expone el autor, es una práctica que permite notar el analfabetismo cultural en el que se vive, donde se cree que la cultura propia es la única que puede aportar seguridad en el ámbito de la comprensión del mundo.

La interculturalidad induce al individuo a establecer como práctica la traducción de lo propio y de lo otro; es decir, que con la apertura de la cultura el grupo debe ser capaz de traducir desde su propio ámbito los valores culturales de la otredad, y en sintonía con la impersonalidad de los propios para manejar un diálogo más abierto.

Al respecto se puede señalar lo que Ricardo Salas expresa de la interculturalidad que *[...] es una nueva toma de conciencia cada vez más nítida de que todas las culturas están en*

¹⁵ La idea de interculturalidad que en este trabajo se expone puede ser complementada con otras dos fuentes de la autoría de Fernet-Betancourt: *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, principalmente en las páginas 101 a 135; y en *Estudios de filosofía latinoamericana*.

¹⁶ Fernet-Betancourt, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana Actual*, Madrid, Ed. Trotta, 2004, pp. 14-15.

¹⁷ La interpretación del Otro que se maneja es la expuesta por Lévinas en su obra *Humanismo del otro hombre*. Para el filósofo el Otro se entiende como aquello que escapa al sujeto; es la experiencia que desborda la relación totalitaria del ser; es precisamente lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual. Esta definición queda completamente extendida para todo el trabajo.

*un proceso de gestación de sus propios universos de sentido, y que no existe la posibilidad teórica de subsumir completamente al otro en mi sistema de interpretación.*¹⁸El reconocimiento es la postura principal que expone Salas, refuta directamente al etnocentrismo¹⁹, pues lo que se pretende con el reconocimiento del Otro es descentralizar el propio contexto para poder observar desde afuera. La cultura, al estar en un constante proceso de gestación, expresa su adaptabilidad a la presencia del Otro, pues con la interacción entre culturas siempre cabe la posibilidad de que el encuentro pueda modificar los valores culturales de las culturas participantes. Por otra parte, al señalar que con la interculturalidad se evita que una cultura pueda subsumir en su propia interpretación a otras culturas, se abre el diálogo interpretativo de la otredad con la mismidad. Como Fornet-Betancourt lo señala, debe existir una traducción entre culturas para que se pueda tener un acercamiento, ya que de otro modo solamente se mantendría un monólogo sin apertura alguna, lo que significaría que el grupo se mantiene en el etnocentrismo.

Pluralismo

Con el ejercicio de la interculturalidad es preciso señalar cómo se puede llevar a cabo el diálogo entre culturas, para mantener la apertura, pero desde un punto crítico. En este caso el pluralismo aporta al respecto. La definición de pluralismo que se ha de tomar en cuenta para este caso es la dada por León Olivé, ya que surge de la distinción entre absolutismo y relativismos. Para Olivé el pluralismo tiene gran relevancia para la interculturalidad, ya que sostiene que las interacciones culturales parten de una postura crítica respecto del marco conceptual²⁰ de cada cultura, con la finalidad de que se mantenga un diálogo incluyente donde todas las culturas se expresen en un margen de igualdad e inclusión.

¹⁸ Salas, Ricardo, *Ética intercultural: ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos: (re)lecturas del pensamiento latinoamericano*, Quito, Ed. AbyaYala, 2006, p. 59.

¹⁹ Por etnocentrismo se entenderá aquella tendencia por evaluar otras culturas en función de la propia y concluir que son inferiores. El etnocentrismo es completamente excluyente, dado que cualquier costumbre llevada fuera de su contexto resultar ser falsa, y por tal inválida para el sistema central.

²⁰ León Olivé en su libro *Razón y sociedad*, pp. 127-128, define al marco conceptual como el conjunto de recursos teóricos y conceptuales que las personas tienen a su disposición para interpretar y comprender el mundo, y también para actuar dentro de él, esto último incluye la manipulación de objetos y procesos en ese mundo. También las normas y valores que se requieren para hacer evaluaciones (epistémicas, morales, estéticas, etcétera). A su vez, los marcos conceptuales son construcciones sociales: son fabricados, sostenidos, y en su caso, transformados, como resultado de las acciones e interpretaciones de las personas dentro de los grupos sociales.

Para el pluralismo, las representaciones de la realidad necesariamente se hacen desde cierto punto de vista, con intereses y propósitos específicos, y no haya razones para creer que deben converger en una representación única. [...] El pluralismo acepta la posibilidad de que haya visiones del mundo incompatibles en varios aspectos, y que las creencias o las teorías que cada una adopta sean correctas.²¹

La diversidad cultural implica la existencia de diferentes marcos conceptuales por lo que no se puede concluir de manera absoluta que existe un único sistema cultural con el que se pueda comparar a los demás marcos conceptuales; es decir, no existe una metamoral que defina qué es lo aceptable entre sistemas de valores y normas. El pluralismo permite que exista la posibilidad de comprender el marco conceptual de otras culturas mediante el proceso de interpretación, pero sin la opción de que se pueda traducir completamente el lenguaje del otro, pues siempre ha de quedar sujeta a la interpretación de cada marco conceptual.

La diferencia entre pluralismo y absolutismo radica en que para éste último sólo existe un marco cultural de referencia con el cual se rigen los demás marcos conceptuales; es decir, niega toda posibilidad de diálogo e interpretación. En contraparte, el pluralismo junto al relativismo comparten la postura de que existen diversos marcos culturales, pero difieren en cuanto a su comprensión y discusión, ya que el marco conceptual para el relativismo es tan particular que no puede ser interpretado y juzgado más que por el grupo humano que lo practica. Las creencias, acciones y valores propios sólo dependen del grupo humano en cuestión, lo cual inhibe toda opción de crítica y acuerdo. Impide que dos puntos de vista diferentes puedan compartir criterios. El pluralismo permite reconocer que existen situaciones que varias culturas pueden compartir, y que por tanto habrá una comunicación entre ellas, pero a su vez, reconoce que habrá hechos que no puedan ser traducidos o reconocidos más que por la propia cultura, lo que marca el límite entre ellas.

Hermenéutica analógica

La hermenéutica analógica es parte importante en la filosofía intercultural ya que expone el modo en que las culturas tienen acercamiento entre ellas a través de un diálogo interpretativo del sentido que construyen a partir del encuentro con la realidad. La filosofía hermenéutica habla de la intencionalidad con la que el ser humano le da sentido a sus experiencias, las cuales son representadas en su medio a través de símbolos, signos y palabras que exponen un lenguaje que es común a un grupo que tiene comprensión de las experiencias

²¹ Olivé, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, UNAM, 2012, p. 105.

descritas. En palabras de Beuchot, el sujeto hermenéutico es un sujeto de sentido, el cual dota de sentido a todo lo que hace con miras a una intencionalidad²². Para este sujeto los acontecimientos dejan de ser meros sucesos mecánicos y biológicos, para convertirse en eventos significativos memorables como pasado, y dotadores de dirección para el futuro. Pero este sujeto cognitivo y valorativo también es un sujeto interpretativo de su sentido y de otros en un contexto intersubjetivo, lo que conduce a un diálogo entre subjetividades en medio de una multiplicidad.

Esta interacción como señala Raúl Alcalá²³ confronta la propia verdad con otras afirmaciones, pues el acceso a la realidad se realiza a través de interpretaciones. Esto no implica en ningún sentido la cancelación de la racionalidad, lo único a lo que se contrapone es a la universalidad de la razón. Entonces en una multitud de culturas se requiere de un diálogo hermenéutico analógico que sea capaz de crear un espacio común donde se puedan entablar elementos similares a todas las culturas participantes.

El enfoque que da Charles Taylor a la comprensión de las culturas aporta importantes elementos para comprender el papel que juega la hermenéutica analógica en la filosofía intercultural. Expone que las culturas deben fabricar un lenguaje intermedio que les sea propio para entablar comunicación entre ellas. Este lenguaje común entre culturas busca que a través del Otro se puede tener conocimiento de uno mismo, pero a la vez, se tenga conocimiento del Otro más allá de la propia interpretación. La idea como afirma Beuchot²⁴ es que al compararse con los otros, al contrastar sus costumbres con las propias, no se incurra en una reducción de sus patrones a los propios patrones de comprensión; sino que sea atendida según los términos en los que la otredad se interpreta a sí misma. Todo esto con la finalidad de superar el etnocentrismo en que las culturas se posicionan al interactuar entre sí, pues un diálogo se construye con el reconocimiento del Otro según su propia interpretación, pues esto da lugar a su libertad de ser, ya que de otro modo se caería en un aislamiento donde la única interpretación válida del Otro es la propia. Es por ello que Taylor propone *la fusión de*

²² Según la filosofía hermenéutica de Ricoeur, el sujeto es un ente intencional, actúa por intenciones voluntarias e involuntarias que connotan fines o finalidades. En el caso particular de la hermenéutica expresa la finalidad teleológica de las interpretaciones que hace el sujeto; es decir, no sólo se persigue el porqué, también el para qué del mundo.

²³ Ver Lazo (comp.), Pablo, *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*, México, UIB, 2008.

²⁴ Véase Beuchot, Mauricio, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México, Ed. M. A. Porrúa, 1996.

horizontes de Gadamer²⁵, la cual da como resultado el surgimiento de un lenguaje común, que incluya términos ajenos al propio lenguaje. Con la fusión de horizontes se fomenta el reconocimiento de valores, creencias y costumbres, lo cual no implica que deban ser compartidos, pero sí respetados. La fusión de horizontes también abarca las diferencias que se presentan de manera intracultural, pues el individuo tiene interpretaciones propias de su cultura, y trata de hacer notar las diferencias que tiene respecto de la comunidad en general, lo que evidentemente conduce a entablar un marco común para la comprensión de dichas interpretaciones.

La hermenéutica analógica tiene como finalidad crear puentes entre culturas a fin de que se reconozca que más allá de la propia interpretación existen otras que merecen el mismo respeto. Destaca que el contraste, más que la similitud, hace notar la subjetividad de la propia interpretación, y que por tal debe extenderse un vínculo entre culturas para que a través de la interpretación del otro la propia cultura pueda tener un conocimiento diferente del que ella misma tiene de sí. También reconoce que se debe interpretar al Otro desde su auto-interpretación, pues de manera contraria se actuaría conforme al etnocentrismo. La hermenéutica analógica²⁶ a diferencia de la hermenéutica unívoca²⁷, que solamente ve similitudes entre culturas y que encierra en el etnocentrismo a la cultura, aboga por buscar las diferencias entre culturas que contrasten los valores, creencias y costumbres, para hacer notar la existencia de varias interpretaciones de la realidad. Por otra parte, la hermenéutica analógica difiere de la hermenéutica equívoca²⁸ que solamente maneja las diferencias entre culturas sin la oportunidad de entablar una comunicación de valores, costumbres y creencias entre culturas. Es así que la hermenéutica analógica busca el balance entre la identidad de la univocidad y la diferencia de la equivocidad mediante la multivocidad que reconozca las diferencias pero que promueva la unificación en un lenguaje común para mantener un diálogo intercultural.

²⁵ Véase “El horizonte de significado compartido” en *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*, pp. 259 – 260.

²⁶ Véase “Contraste con la hermenéutica analógica” en *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*, pp. 263-266.

²⁷ Según Charles Taylor, la hermenéutica unívoca borra toda diferencia que pueda existir entre sujetos o culturas; es decir, desaparece el contraste que es importante para la comprensión que conduce hacia la fusión de horizontes de Gadamer, la cual expone que en el acercamiento entre culturas surge un nuevo lenguaje con el que los sujetos o culturas pueden comunicarse, lo que evidentemente conduce hacia la comprensión mutua.

²⁸ La hermenéutica equívoca a diferencia de la hermenéutica unívoca expresa completamente las diferencias entre sujetos o culturas sin dar cabida a la conciliación, a la comunicación de semejanzas, lo que evidentemente, igual que sucede con la hermenéutica unívoca, conduce al etnocentrismo.

Exclusión intra-americana: coyuntura de la interculturalidad en América Latina

La exclusión es un tema de amplia discusión y prioridad para la filosofía intercultural y, a su vez, para la filosofía latinoamericana²⁹. Estas corrientes sostienen que la exclusión es un fenómeno, desde el punto filosófico, que inhibe la valorización y el respeto del otro frente al yo dominante; es decir, la exclusión pugna por la división del mundo en dos fases: centro y periferia³⁰, siendo que en el centro se encuentra el ser verdadero mientras que en la periferia se ubica la falsedad. Esta definición es muy interesante para efectos de la filosofía intercultural, ya da cuenta que el problema principal a encarar es la exclusión que la cultura central en su conjunto ejerce sobre las culturas de la periferia.

Ante esto, la filosofía intercultural busca promover la erradicación de la exclusión que ejerce el discurso occidental para posicionarse en pro de una horizontalidad cultural donde todas las voces puedan tener la misma validez. Y es que en efecto, la búsqueda de la superación de la exclusión de la cultura occidental por parte de la filosofía latinoamericana es muy importante para poner en práctica la interculturalidad, pero antes de pensar en discutir a la exclusión desde la exterioridad, es menester pensar que de manera interna en Latinoamérica se ejerce exclusión; es decir, entre propias culturas latinoamericanas indoamericanas, mestizas, afroamericanas, criollas existe un ejercicio de la exclusión que tiene permanencia hasta la actualidad; e incluso se puede sostener que este ejercicio se ha llevado a cabo desde

²⁹ La filosofía latinoamericana es el discurso enfocado en pensar desde el suelo americano los problemas sobre el ser, la epistemología, la ética, la política, la economía, la cultura, entre otros, para generar concepciones acerca del hombre latinoamericano. Su postura liberadora la inclina hacia el pensamiento crítico y cuestionador del eurocentrismo. Como tal no busca generar una hegemonía filosófica, busca más bien superar la universalidad del pensamiento para fomentar la pluralidad filosófica.

³⁰ Dussel al hablar de centro se refiere al ego cogito dominante que categoriza y ordena todo lo existente desde la razón universal, la cual, instrumenta a todo lo que existe bajo el logos europeo. Por su parte la periferia representa al Otro, a lo excluido, negado o encubierto por la razón universal occidental.

antes del desembarco de Colón en tierras americanas. Para su infortunio, la idea de exclusión ha sido ampliamente vinculada a la cultura occidental, e incluso se le asocia con un sentido de autoría, pero la realidad es que tanto en Europa y como en América, así como en otras latitudes del globo, la exclusión es un ejercicio que se lleva a cabo desde las primeras culturas, y su ejercicio se mantiene conjunto a la historia.

Para comenzar con la discusión sobre la exclusión intercultural en Latinoamérica es necesario remontarnos a la historia de las viejas culturas americanas, con enfoque en las dos principales culturas que alcanzaron un desarrollo político y social, que antes de ellas no se había presentado en el continente; nos referimos en este caso a las culturas Inca y Mexica. Estas dos culturas emblemáticas mantenían un poderío por encima de las demás culturas indoamericanas hasta el momento en que se tuvo contacto con las expediciones comandadas por Hernán Cortés en el norte, y con las comandadas por Francisco Pizarro en el sur del continente. Las culturas en amplio desarrollo con las que se encontraron los expedicionarios sorprendieron incluso a las grandes cortes europeas, pues el eficiente manejo administrativo con el que operaban era digno de admiración, ya que debían controlar amplios territorios de manera que todas las regiones conquistadas mantuvieran la cohesión con la metrópoli, todo esto a pesar de la diversidad cultural. Este impresionante control que habla de una amplia capacidad para sobreponerse por encima de otros poderíos, sólo puede llevarse a cabo mediante la dominación tanto militar como política, así como cultural, esto quiere decir que los dos grandes poderíos tuvieron que ejercer la diferenciación culturas, pues a pesar de que estaban constituidos por diversas culturas de manera institucional, sólo una facción podía ser identificada como Inca o Mexica de manera identitaria, esto conlleva a entender que dichos poderíos tuvieron que valerse de la exclusión para ejercer su poder de manera más eficiente. Para detallar de mejor manera esta postura se realizará una revisión de ambos casos, para ilustrar de mejor manera cómo se desarrollaba el ejercicio de exclusión en sus días.

Una vez que sea revisada la exclusión que se ejercía en estas dos culturas, es importante examinar la exclusión en América Latina en la actualidad para mostrar cómo este fenómeno sigue presente entre las culturas latinoamericanas. El movimiento indígena en el continente ha abierto el debate respecto de la exclusión que sufren los pueblos amerindios por parte de la cultura nacional; pero también ha permitido visualizar, o al menos cuestionar, la exclusión contra afroamericanos y mestizos. Se mencionan estos casos con la finalidad de

esclarecer ante qué escenarios y retos se enfrenta la filosofía intercultural para instaurar una interculturación latinoamericana. Evidentemente no se busca llegar a una generalización con los casos presentados, sólo reconocer que existen múltiples casos donde la exclusión prevalece y por ello debe ser discutida.

1. Exclusión en la cultura Mexica

Conocida como una de las más distinguidas culturas precolombinas, la cultura mexicana alcanzó grandes avances políticos, económicos, militares y tecnológicos en un lapso de tiempo no mayor a 100 años. En este periodo pasó de ser una tribu nómada que circundaba el valle de México a convertirse en la cultura más prominente de Mesoamérica a la llegada de los navíos de Hernán Cortes a las costas de Veracruz. Esta cultura destacó por su gran capacidad de manejo de las circunstancias para beneficio propio pues, antes de convertirse en los grandes señores, los mexicas fueron vasallos de los Tepanecas del señorío de Azcapotzalco, y de los Culhuas del señorío de Culhuacán. Esta situación permite comprender la habilidad y la determinación que tuvo esta cultura para hacerse del poder en todos sus aspectos. Esta cultura alcanzó su poderío debido a su ideología dominante y expansionista, pues de otro modo no habría podido alcanzar tan amplio dominio y control sobre las culturas mesoamericanas. Evidentemente la postura dominante viene acompañada de la exclusión ya que para poder establecer el dominio se tiene que hacer necesariamente una marcada distinción, en este caso entre los mexicas y las demás culturas; una diferenciación entre el mundo mexicano y los demás mundos; entre el ser mexicano y los demás seres. Basta comprender el significado de mexica para entender esta postura:

“Ya estais apartados y segregados de los demás, y así quiero, como escogidos míos, no os llameis en adelante aztecas, sino mexicas” [...] Huitzilopochtli, por llevar la misma señal, se decía Mexitli, dado a entender ungido; así los mexi, el plural también mexitin, significan ungidos, señalados, dedicados o pertenecientes a Mexitli. Por todos estos procedimientos el legislador Aacatl aisló la tribu, le impuso nuevo nombre para borrar todo vestigio de lo antiguo, le consagró aplicándole distintivo peculiar; guiada por el dios, conversando con él directamente, era sin duda la predilecta y escogida [...]”³¹

Los mexicas o “ungidos” asumieron la postura distintiva como los señalados por el numen Huitzilopochtli para verse beneficiados por las bondades del mundo, para portar con orgullo la señal que los hacía distinguir sobre los demás; el hecho de separarse de las ocho

³¹ Orozco, Manuel, *Historia antigua y de la conquista de México*, Tomo III, México, Ed. Porrúa, 1960, pp. 66-67.

tribus es prueba de que los mexicas no buscaban la integración o la asimilación entre culturas; lo que ellos asumían con esta postura era la exclusión de todo aquello que no perteneciera a lo mexica, exclusión que posteriormente los llevó a asumir la postura de autoridad y dominio sobre las demás culturas de Mesoamérica. La disputa constante que mantenían con otras culturas, como los tlaxcaltecas o cholultecas, permite ver que los mexicas siempre buscaron la dominación frente a la integración y colaboración con otras etnias, nunca persiguieron la unificación y la asimilación, ellos creían que eran los únicos con derecho a ser soberanos del mundo, el máximo mexica, Moctezuma Xocoyotzin así lo aseveró: *es mi voluntad de destruir a Tlaxcalla y asolarla, porque no conviene que hayamás de una sola voluntad, un solo mundo y un absoluto poder, y estando Tlaxcalla por conquistar, no me tengo por señor universal del mundo.*³²

¿Acaso esto no es una postura excluyente y dominante? El pensarse por sobre los demás ¿no minimiza a la otredad que representaban las otras culturas? Se puede notar que los mexicas como otros pueblos de la historia occidental, se posicionaron como centro dominante apoyados en el argumento de superioridad cultural por el simple hecho de ser escogidos para portar la insignia de Huitzilopochtli, ¿qué diferencia existen entre la centralidad occidental y la centralidad mexica? Ambas convergen en un punto: posicionarse en el centro del mundo como el verdadero ser, mediante la exclusión y dominio de otros que no merecen la calidad ontológica del ser, y por tal, pertenecen a la periferia. Fuentes como las crónicas citadas en esta sección muestran que tanto en lo ideológico como en lo práctico esta cultura mantuvo una cosificación de lo no-mexica; una instrumentación del otro ante sus creencias; una negación del otro.

La cosificación del no-mexica como forma de exclusión

Los sacrificios humanos que realizaban los mexicas en sus prácticas rituales fueron ampliamente desacreditados y criminalizados por los europeos, pero ¿qué se puede decir respecto de la postura que tenían las culturas mesoamericanas que adolecían en cierta forma dichas prácticas? Por ejemplo, cuando los culhua presenciaron por primera vez esta práctica, después de que por gracia de los guerreros mexicas obtuvieron la victoria frente al señorío de

³² Orozco, Manuel, *Historia antigua y de la conquista de México*, p. 383.

Xochimilco, quedaron tan impactados como los propios expedicionarios españoles de tan cruenta práctica en honor al numen mexica:

Coxcox con los culhuas concurrieron a la fiesta, más que por burla que por honra a los esclavos: los recibieron estos con estudiadas exterioridades: vestidos de sus mejores ropas danzaron los bailes guerreros de la tribu, practicaron con la ostentación posible las ceremonias de su culto, y cuando más entretenidos estaban los huéspedes sacaron los prisioneros xochimilcas, hicieronles bailar un rato, y derribándolos delante del altar, poniéndoles encima el tlecuahuitl con que solemnizaron la fiesta cíclica en Chapultepec, les arrancaron los corazones que palpitantes y vahando ofrecieron a la divinidad. Aquel atroz espectáculo heló de terror el pecho de los Culhua, el desprecio a sus esclavos se trocó en miedo. Coxcoxtli dijo: “¿Quiénes son estos inhumanos? Parecen no ser gentes: echadlos de aquí”.³³

Si dejamos de lado el juicio de valor sobre la práctica del sacrificio humano, se percibe que existieron culturas como en este caso la Culhua, que no tuvieron por buen modo este tipo de prácticas rituales. Esto quiere decir que la descalificación de los sacrificios humanos mexicas no solamente corresponde a la cultura occidental; ya en la época precolombina existía esta desaprobación entre las culturas contemporáneas a la mexica. Pero ahondemos en otros casos donde dichas prácticas fueron llevadas a cabo para aclarar de mejor forma la idea que se persigue. Sin importar que se atentara contra la libertad y la dignidad humana de los individuos de otras culturas, los mexicas instauraron una política de Estado para procurarse de los cautivos necesarios para celebrar sus ceremonias religiosas. Prácticamente esta política consistía en declarar la guerra a determinada cultura para hacerse de los recursos, humanos en este caso, necesarios para celebrar sus ceremonias religiosas en honor a sus dioses.

Los cautivos venían atados de las manos a la espalda, en colleras, formando una hilera inmensa; cantaban y lloraban tristemente su infortunio, pues sabían llegaban a morir. [...] Los prisioneros quedaron repartidos por los calpulli, y se dijo a los mayordomos: “mirad no se nos huyan ó se os mueran, mirad que son hijos del sol; dadles muy bien de comer, que estén buenos y gordos para cuando se llegue el día de la fiesta de nuestro dios para ser sacrificados, para que se festeje nuestro dios con ellos, pues son suyos”.³⁴

Como a la institución del sacrificio gladiatorio se unía la fiesta del Tlacaxipehualiztli, desollamiento de hombres, los cadáveres de las víctimas fueron hacinados junto al Tzompantli; procediéndose en seguida a separarles la piel. “Vestíanse aquellos cueros otros indios, a los cuales llamaban Tototectin: dábanles sus rodela en la mano y en las otra unos báculos con unas sonajas en ellos, y andaban de casa en casa, primero todas las casas de los señores y los mandocillos, y luego por todas las demás casas, á pedir limosna con aquellos cueros vestidos [...]

³³ Orozco, Manuel, *Historia antigua y de la conquista de México*, p. 79.

³⁴ Orozco, Manuel, *Historia antigua y de la conquista de México*, p. 256.

Pasados los veinte días dejaban aquellos cueros hediondos, y enterrábanlos en una pieza del templo que había para aquel efecto [...]³⁵

Si la víctima era prisionero de guerra, le cortaban la cabeza para conservarla, como ya hemos dicho, y precipitaban el cuerpo por las escaleras del atrio inferior, donde lo tomaba el oficial o soldado que lo había hecho prisionero, y lo llevaba a su casa, para cocerlo, y condimentarlo, y dar con él un banquete a sus amigos. Si no era prisionero de guerra, si no esclavo comprado para el sacrificio, su amo tomaba el cadáver del altar, y se lo llevaban par el mismo objeto.³⁶

Como se sabe, las guerras eran muy esporádicas y existía una alta demanda de cautivos para los sacrificios, por ello, los mexicas tuvieron que adoptar otra política que permitiera contar con los recursos necesarios sin contratiempo alguno. En un acuerdo mutuo con los señoríos de Tlaxcala y Texcoco principalmente, los mexicas acordaron llevar a cabo campañas entre estos señoríos con la intención de capturar en combate simulado a los cautivos necesarios para los rituales, sin que esto implicara una conquista y sometimiento político ante el vencedor. Estas campañas pasarían a la historia con el nombre de *guerras floridas*.

También es preciso resaltar, que la compra de seres humanos para el sacrificio fue una práctica usual, pues en ocasiones era bien vista la compraventa de esclavos o cautivos para los rituales mexicas.

En una de las fiestas que hacían a Tlaloc, le sacrificaban dos niños de ambos sexos, ahogándolos en el lago. En otra fiesta del mismo dios, compraban tres muchachos de seis o siete años, y encerrándolos con abominable inhumanidad en una caverna, los dejaban morir de hambre y horror.³⁷

El día del segundo mes del primer mes, hacían una gran fiesta a Tlaloc, con sacrificio de niños que se compraban con aquel objeto, y con el gladiatorio. No se sacrificaban de una vez todos los niños comprados, sino en ciertos periodos de los meses correspondientes a Marzo y Abril, para impetrar de aquel dios la lluvia necesaria al maíz.³⁸

En torno de estos relatos se puede decir que, si bien los sacrificios humanos fueron llevados a cabo con una finalidad religiosa, lo cierto es que si se descontextualizan del marco conceptual mexica y se observa desde otra postura, esta práctica ejercía la cosificación de los otros, así como la instrumentación de su existencia. Aunque puede mencionarse que muchos de los sacrificados en las ceremonias eran mexica, lo cierto es que ellos pertenecían a este margen contextual, y por ello esta práctica era vista con agrado, e incluso significaba una gran

³⁵ Orozco, Manuel, *Historia antigua y de la conquista de México*, p. 261.

³⁶ Orozco, Manuel, *Historia antigua y de la conquista de México*, p. 257.

³⁷ Clavigero, Francisco, *Historia antigua de México*, Tomo I, México, Ed. Factoría Ediciones SRL, 2003, p. 258.

³⁸ Clavigero, Francisco, *Historia antigua de México*, pp. 272-273.

honra para el elegido; pero si se ve desde de la postura de otras culturas como la mixteca o purépecha, se trataba de un acto sanguinario del cual no se podía rescatar dignidad alguna.

¿Cómo se puede sostener entonces que todas las culturas mesoamericanas aceptaban sin queja alguna la devoción mexicana por estas prácticas, y que quienes las calificaron de inhumanas fueron los expedicionarios españoles, pues no se tomaron la licencia de comprender en qué contexto se realizaban? ¿Cómo afirmar que la cosificación e instrumentación del americano fue ejercida solamente por el europeo? No se puede caer en el relativismo respecto de esas prácticas, no se puede pasar por alto una práctica que cosificaba a otros seres por el simple hecho de tratarse de una creencia; lo que se debe reconocer es que como práctica cultural tiene fundamento en su margen conceptual, pero esto no significa en sentido alguno que debe ser compartida y aceptado por ese simple hecho. El relativismo con que se mira el sacrificio humano que realizaban los mexicanos complica la crítica y el debate, pues por más honroso que parecería ante las creencias mexicas, no deja duda que para las culturas que estaban sometidas al yugo mexicano, no significaba más que la explotación y el despojo de su cultura; una violencia cotidiana en contra de su humanidad y su comunidad ¿qué diferencia existe entonces entre morir condenado por la Santa inquisición o en un teocalli mexicano, si en ambas circunstancias existe un ser excluyente y dominante y un ser utilizado y dominado, todo esto justificado por un marco conceptual? ¿No es acaso que el marco conceptual de la otredad es reducido por la cultura dominante, a una cosificación que pueda ser utilizada en la práctica de sus creencias? Pero por el momento revisemos otra circunstancia que nos permitan explicar el tipo de exclusión que se vivía durante el dominio mexicano.

De lo bárbaro como forma de exclusión

Se sabe que desde que el europeo tuvo contacto con las culturas indoamericanas, marcó una línea divisora entre lo civilizado y lo bárbaro, este hecho derivó en exclusión y negación que hasta la fecha se sigue observa en algunas culturas, principalmente en la nacional. Pero se estaría cayendo en un error al sostener que esta delimitación solo corresponde a Europa, pues se sabe por los estudios realizados por Manuel Orozco y Berra³⁹, que los mexicanos en sus días de esplendor también marcaron la línea divisora de civilidad, por ello, se comportaron de

³⁹ Abogado e investigador mexicano pionero en la historiografía mexicana. Fue miembro de la Real Academia Española, de la Real Academia de Historia, de la Sociedad Arqueológica de Santiago de Chile y del Congreso Internacional de Americanistas. Su obra maestra es Historia antigua y de la Conquista de México.

manera distinta con aquellas culturas que no cumplían con los elementos de civilidad. Por ejemplo, los huastecas no eran considerados por los mexicas como civilizados, y por tanto el trato con ellos fue diferente del que se tenía para con otras culturas:

Motecuhzoma mandó inmediatamente pregonar la guerra: como el huasteca era pueblo bárbaro, fueron omitidos los requerimientos acostumbrados. [...] Aquel pueblo en lengua y costumbres diverso de los mexicas, por ello era tenido por bárbaros, pues los tenochcas, a semejanza de los pueblos del Lacio, daban el mismo apodo a las naciones que no eran de su filiación.⁴⁰

Antes del choque cultural, los mexicas seguían un sistema de segregación por causas de civilidad similar a la de los europeos “*Los mixteca, nación bárbara para los mexica por hablar lengua diversa, tenían cierto grado de civilización [...]*”⁴¹. Los motivos de tal clasificación parecen ser los mismos: diferencia cultural, costumbres y lengua; y por su parte los efectos también parecen ser los mismos: negación del Otro, abuso y exclusión. Aunque ciertas culturas no llegaron a desarrollarse como las culturas del valle de México, no por ello se puede asumir una postura reduccionista para segregarnos por tener diferentes usos y costumbres:

Era singular, como parece por su historia, el carácter de los chichimecos, porque a cierta especie de civilización, unían muchos rasgos de barbarie. [...] Vivían congregados en lugares compuestos, como debe creerse de miserables cabañas, pero no se empleaban en la agricultura, ni en las artes compañeras de la vida civil. Se alimentaban de la caza, frutas, y de las raíces que les daba la tierra inculta. Su ropa se componía de las toscas pieles de las fieras que cazaban, y no conocían otras armas que el arco, y la flecha. Su religión se reducía al simple culto al sol, al que ofrecían la yerva, y las flores del campo. En cuanto a sus costumbres, eran ciertamente menos asperos, y rudos que lo que permite la indole de un pueblo cazador.⁴²

Los chichimecos por ejemplo, no contaban con la misma organización en materia de religión, política, administración, comercio, y artes como los mexicas, pero eso no significa en sentido alguno que carecieran de una cultura y una organización social; pues contaban con jefes tribales, roles sociales, un sistema religioso, creencias y valores lo cual, según la definición de cultura desarrollada en el capítulo anterior, les brindaba el derecho a ser reconocidos como cultura sin importar que existieran diferencias entre marcos conceptuales. Parece ser entonces que la cuestión principal de este problema radica en la misma crítica que se ha realizado a la cultura occidental ¿qué le asigna el lugar de cultura referente a una etnia determinada? ¿De qué virtud goza esta para poder definir qué es civilizado y qué no lo es? La

⁴⁰ Orozco, Manuel, *Historia antigua y de la conquista de México*, pp. 254-255.

⁴¹ Orozco, Manuel, *Historia antigua y de la conquista de México*, p. 269.

⁴² Clavigero, Francisco, *Historia antigua de México*, pp. 84-85.

cultura mexicana al igual que la cultura europea del siglo XVI se posicionó como referente cultural y calificó a las culturas con las que se relacionaba bajo su propio canon, excluía aquellas que fueran diferentes a su filiación, lengua y costumbres. Con algunas incluso omitió toda formalidad que por costumbre se llevaba a cabo entre las naciones cuando se trataba de asuntos de guerra, pues no era necesario entablar tales diálogos con aquellas tribus que eran consideradas bárbaras, ¿no acaso es la misma justificación utilizada por los españoles para tomar y saquear las tierras de los pueblos mesoamericanos, pues según estos no se podía entrar en razón con los hombres de estas tierras por la barbarie en la que vivían?

Para cerrar esta sección se puede afirmar que la cultura mexicana ejerció la exclusión en contra de las demás culturas mesoamericanas; ya fuera por creencias religiosas o por costumbres o por idioma, esta cultura se valió de esta práctica para llevar a cabo sus intereses expansionistas y dominantes, sin importar que en el camino se violentara la dignidad de otros seres humanos y su derecho al reconocimiento por otras culturas.

2. Exclusión en la cultura Inca

Los incas fueron la más prominente cultura al sur del continente americano de la cual se haya tenido registro. Su territorio e influencia abarcaba desde lo que hoy es el actual Chile hasta el sur de Colombia, extendiendo su influencia por toda la cordillera de los Andes. Los incas tenían un sistema administrativo y político complejo, el cual fue utilizado por los propios invasores españoles para mantener el control político y social de las múltiples culturas andinas después de la conquista del poderío inca. Esta cultura tuvo grandes logros tecnológicos, agrícolas, militares, administrativos, políticos y económicos, que hasta el día de hoy son referentes entre las culturas andinas.

En la actualidad la historia de esta cultura es tema de amplia polémica, pues diversos crónicas que fueron ampliamente respetadas hasta hace unas décadas, como lo son las escritas por Gómez Suárez de Figueroa mejor conocido como Inca Garcilaso de la Vega⁴³, que son puestas en duda ya que han salido a la luz nuevas crónicas⁴⁴, las cuales habían permanecido resguardadas en la Real Biblioteca del Palacio Real de Madrid, lo que permite contar con un

⁴³ Escritor e historiador de ascendencia hispano-incaica, considerado el primer mestizo que trató de conciliar sus dos raíces culturales. Fue autor de la obra *Comentarios Reales de los Incas*.

⁴⁴ Este debate entre la autenticidad histórica de las crónicas de Garcilaso de la Vega puede encontrarse en los capítulos II y III de *Las antiguas culturas del Perú*.

nuevo enfoque respecto a todo lo concerniente a la cultura inca; específicamente expone de manera concisa cómo ésta cultura pasó de ser una tribu del valle del Cuzco, a convertirse en el gran poderío que se extendió a través de los Andes, y la relación que guardó con las culturas que sometió durante su expansión. Según estas crónicas, los incas llegaron al valle del Cuzco para asentarse en esta zona que ya se encontraba ocupada por otras culturas, por lo que fue necesaria una lucha de poder entre las tribus para obtener el control territorial del valle:

Manco y sus hermanas siguieron hasta adelante hasta el valle del Cuzco donde probaron la tierra con un bastón de oro y, al encontrar que un poco hacia el este de donde hoy está el Cuzco moderno e suelo era fértil, decidieron establecerse allí. El valle desde luego, estaba habitado; pero los incas eran el pueblo elegido por el Sol y necesitaban aquellas tierras donde había maíz y llamas; así que atacaron y expulsaron a las diversas tribus pequeñas o ayllus que ocupaban la región. [...] En esta región había muchos pequeños grupos independientes, probablemente de un tipo físico idéntico al de los incas, que hablaban dialectos ligeramente diferentes o variantes del mismo idioma y que tenían una cultura muy semejante, lo mismo desde el punto de vista económico que en otros aspectos no materiales. O sea que en esta época los incas no eran sino una de varias tribus semejantes, todas con la misma importancia dentro de esta región. Tales tribus rivalizaban entre sí y a menudo llegaban a la guerra, pero ninguna había pensado establecer sobre las otras una hegemonía permanente [...] ⁴⁵

Las tribus o culturas con las que se encontraron los incas representaban un problema para lograr establecerse en el valle de manera permanente, por lo que fue necesaria la acción bélica. Entonces los incas eran extranjeros en los territorios del valle, buscaron la manera de hacerse del control político de éste. Esta postura habla claramente de la lucha por la hegemonía en la zona, lo que evidentemente lograron obtener “*Los incas no eran sino una de tres o cuatro grupos influyentes y rivales de la región andina cada uno de los cuales se encontraba igualmente preparado para avanzar hacia el imperialismo dominando a los demás*”⁴⁶. Como la historia lo demuestra, los incas lograron hacerse del control del valle del Cuzco, lo cual les permitió contar con los recursos necesarios para expandir su poderío sobre otras culturas que se encontraban más allá del valle. Pero no fue hasta el gobierno del inca Pachacútec que la búsqueda de la hegemonía tomó forma; esta se convirtió en su objetivo principal:

También parece que Pachacuti agrupó a las fuerzas de los incas con el propósito de reunir bajo su dominio a todos los pueblos vecinos. Todos los que no se sometían inmediatamente rindiéndole homenaje, eran atacados. Las primeras víctimas fueron tribus dentro de un radio de treinta kilómetros del Cuzco. A estos antiguos enemigos

⁴⁵ Mason, J. Alden, *Las antiguas culturas del Perú*, Trad. del inglés de Margarita Villegas de Robles, México, FCE, 1961, pp. 115-116.

⁴⁶ Mason, J. Alden, *Las antiguas culturas del Perú*, p. 119.

hereditarios, aparentemente no se les trato con la clemencia que merecieron más adelante otros pueblos conquistados más distantes, pues sin duda había agravios que vengar (Mason, p.122).⁴⁷

La cultura inca tuvo por principio y finalidad conquistar la mayoría de las culturas andinas sin importar que para ello tuvieran que afectar de manera sustancial la vida social de estas. Los incas, como otras culturas de la historia, buscaron doblegar a las demás culturas andinas para hacerse de la hegemonía, pero principalmente buscaron hacerse de la hegemonía ideológica, pues era tan importante mantener el poder político mediante la fuerza militar, así como mantener el poder ideológico mediante el discurso. *Los hijos del Sol* como se hacían llamar hicieron suya la misión de hacerse señores del mundo pues, ¿quién más podía a parte de ellos representar la voluntad de Viracocha en este mundo? ¿Quién tenía la autoridad para contradecirlos? La cultura inca asumió, al igual que otras culturas del mundo occidental, la postura excluyente hacia otras culturas andinas, pues tenía la pretensión de hacerlas participes de su poderío, pero mediante la dominación y el sometimiento, no con libre determinación; no como hijos del sol.

Los hijos de los gobernantes chimús y de otros pueblos fueron enviados al Cuzco para ser adoctrinados en la ideología incaica y para que al mismo tiempo sirvieran como rehenes que garantizaran el buen comportamiento de sus padres. El sistema de gobierno fue reorganizado conforme al modelo inca, pero por lo demás la vida de los pueblos conquistados apenas se alteró.⁴⁸

Los incas ejercieron la exclusión para mantener la hegemonía, pero como la mayoría de los pueblos imperialistas de la historia, ejercieron la negación del otro, del no-inca para cumplir con sus respectivos intereses políticos, económicos y religiosos, para lo cual fue necesario adoctrinar con su ideología a otros, violentaron con este acto su libre determinación y a su cultura.

La cosificación del no-inca como forma de exclusión.

Los incas al considerarse los hijos del sol, cumplían con sus pretensiones para hacerse del poderío militar, político y económico, para con ello ejercer plena autoridad sobre otras culturas, sin importar que en este acto éstas perdieran su calidad humana y pasaran a ser un instrumento más que ayudara en el cumplimiento de sus intereses.

⁴⁷ Mason, J. Alden, *Las antiguas culturas del Perú*, p. 122.

⁴⁸ Mason, J. Alden, *Las antiguas culturas del Perú*, p. 125.

Un ejemplo para hacer notar la cosificación a la que estaban sujetas las culturas andinas en tiempos del poderío inca, son los sacrificios humanos a los que estaban obligadas las culturas sometidas para satisfacer las necesidades incas. Los motivos por los que podía llevarse a cabo esta práctica eran diversos, por ejemplo, si el gran inca enfermaba, era necesario ofrendar a Viracocha la vida de un ser humano que proviniera de alguna de las tribus conquistadas, para pedir por la salud del enfermo. En otras ocasiones el individuo era sacrificado para pedir la victoria en las campañas militares, mientras que aquellos caudillos derrotados eran sacrificados de vez en cuando para hacer notar el poderío del nuevo señor.

Polo de Ondegardo: "... se mataban destas doncellas por su orden, y tenían por requisito necesario que fueran vírgenes, sin otros muchos sacrificios extraordinarios que se hacían, como por salud del Inga si caía enfermo, o si fallecía para enviarle para su servicio, o si iba personalmente a la guerra para que tuviese victoria, o si había notable eclipse de sol o de la luna, o si temblaba la tierra, en aquella fiesta especial que ellos llamaban Tyry, que por esta razón se hacía, o por la pestilencia [...]"⁴⁹

P. Cabello de Balboa: "Deseando en seguida (Inca Yupanqui) apaciguar a los ídolos mediante un sacrificio, hizo degollar una inmensa cantidad de niños...". "Entró triunfante en el Cuzco como la primera vez; pero añadió una ceremonia desconocida hasta esa época. Había tomado prisionero a Collao Cápac, jefe de la provincia del Collao y lo hizo inmolar al Sol. Fue el primer sacrificio humano que los incas ofrecieron con ocasión de sus victorias".⁵⁰

Es notorio el sistema de cosificación en el que estaban inmersas las culturas andinas ante la hegemonía del imperio inca. Una cosificación que habla de la exclusión que tenía firmemente marcada la cultura respecto de otras culturas; y es que el tema de los sacrificios pareciera ser un asunto honroso de inmólación al cual voluntariamente estaban dispuestas las culturas andinas, pero lo cierto es que éstas estaban obligadas a cumplir con este tipo de prácticas. La forma en que los pueblos dominados estaban obligados a cumplir con estas prácticas era a través del tributo de personas que se exigía en gran parte del territorio inca:

Nos recuerda el Padre Cobo que existía otro tributo permanente, generalizado y harto penoso, cual era el de los sacrificios del cápac-cocha: "a los tributos referidos se añadía el de sus propios hijos, que, de grado o por fuerza, eran compelidos a contribuir para matar en sus abominables sacrificios; crueldad tanto más inhumana cuanto la inocencia de los de aquella edad menos la merece... [...] La derrama de este tributo infantil que mandaba el rey hacer cada año, era sin más limitación que las demás contribuciones, en la cantidad que le placía. Habían de ser todos estos niños de nueve a diez años para abajo, y cuantos varones así se recogían, eran

⁴⁹ Levillier, Roberto, *Los Incas*, EEH-A, Sevilla, 1956, p. 99.

⁵⁰ Levillier, Roberto, *Los Incas*, p. 101.

sacrificados; y matábanlos ahogándolos con un lazo, o dándoles garrote, y luego los enterraban, y a veces los embriagaban antes de hacerlos morir”.⁵¹

No cabe duda que para la cultura inca la dignidad de las otras etnias podía ser fácilmente arrebatada por mandato del Inca, el cual disponía de gran facultad sobre sus súbditos para condicionarlos a cumplir con su mandato ¿Qué honra existe en morir inmolado en honor al Inca o a sus dioses, si al final se trata de un acto ejecutado por una orden y no por la voluntad? Las culturas obligadas a rendir este tipo de tributo no compartían en sentido alguno la creencia de que a través del sacrificio de sus símiles la salud del inca mejoraría, o que se lograría la victoria en determinada campaña militar; para ellos no se trataba más que de una práctica inhumana a la que no podían rehusarse, ¿Qué diferencia existe entonces entre morir en la mina de Potosí a causa de la explotación por parte de los españoles, a morir inmolado en un templo a causa de la explotación de los incas? ¿No acaso en ambos contextos se requiere de un ser cosificado para cumplir con los fines perseguidos? ¿Cómo poder hablar simplemente de una cosificación occidental sin hacer frente a la cosificación que ejercía la cultura inca sobre otras culturas? No se puede dejar de lado tan delicada situación en manos del relativismo, debe reconocerse la cosificación a la que estaban sujetas las culturas andinas por parte de la cultura inca antes de la llegada de los españoles.

Mitimaes: rompimiento con la identidad no-inca

Los mitimaes culturas obligadas a ser desplazadas de sus tierras hacia otra región del territorio inca para romper con los vínculos y alianzas políticas, son un ejemplo claro de cómo los incas no perseguían una integración pluricultural para ejercicio de la inculturación; lo que buscaban en realidad era mantener el control político y social para desmembrar las relaciones políticas entre culturas para así ayudar en la prevención de brotes de rebeldía, y en la difundir la ideología inca entre las culturas conquistadas. El objetivo que se perseguía con este tipo de programa era erradicar todo sentido de identidad diferente, para que una vez inmersos en la cultura inca no tuvieran intención alguna de buscar la independencia. Este programa rompió con lazos políticos, y a su vez culturales, pues muchas culturas perdieron su idioma, tradiciones, religiones, usos y costumbres.

El programa incaico de reinstalación y colonización fue un elemento de gran importancia [...] Los movimientos de población fueron tan considerables que el Imperio se convirtió en una especie de crisol y estaba en camino a convertirse en una

⁵¹ Levillier, Roberto, *Los Incas*, p. 230.

nación unificada homogénea, que era lo que en realidad se intentaba con este sistema. A pesar de haber existido dicho sistema sólo por menos de cien años antes de la Conquista, para entonces muchas de las tribus del Perú andino y costero habían perdido su identidad, su idioma y muchas de sus costumbres peculiares.⁵²

El efecto que se esperaba con la reinstalación de poblaciones era el de homogenizar a las culturas conquistada en torno a la centralidad inca, ¿no parece injusto que sólo se discuta sobre la centralidad occidental a la que estuvieron sujetas las culturas indoamericanas durante el periodo colonial, cuando desde la época precolombina los incas trataban de llevar a cabo la misma práctica de homogenización y adoctrinamiento? Las culturas sometidas a este programa perdieron parte de sus usos y costumbres, al igual que tradiciones, para aprender de manera obligada la cultura del nuevo soberano. Ciertamente es que los incas permitieron que las culturas sometidas mantuvieran su religión, pues se sabe que en la capital, Cuzco, se encontraban confinadas las imágenes de los dioses de las culturas conquistadas, pero esto con la finalidad de que los sometidos sintieran un lazo de unión entre el nuevo soberano y sus dioses, no por respeto y reconocimiento.

Los nuevos habitantes procedían de provincias que habían estado bajo la dominación inca el tiempo suficiente para haber perdido su ansia de independencia y para haber sido lo suficientemente adoctrinado con la ideología incaica y con el programa imperial del gobierno. [...] Los nuevos colonos eran repartidos por los pueblos, entre los nativos recién conquistados y los más recalcitrantes de éstos eran enviados a sustituir a los colonizadores en sus lugares de origen, con lo que quedaban así esparcidos en medio de las poblaciones pacificadas de una región conquistada con anterioridad. [...] Los colonizadores eran llamados mitimaes, [...] ¡Formaban las guarniciones incaicas y debían dar ejemplo a los no iniciados, convertir a la verdadera fe a los paganos y enseñar el idioma quechua a los bárbaros!⁵³

¿Qué diferencia existe entre el programa colonizador español con el programa colonizador inca? Quizás el método y los resultados, pero los fines coinciden en varios puntos. Se perseguía acondicionar al Otro a la propia centralidad, para lo cual era necesario negar su autodeterminación cultural. Los incas fueron capaces de introducir su ideología en otras culturas diferentes a ellos por medio de la coacción, y la señalización de lo diferente, un acto muy común en la colonia española donde se buscaba que los indígenas pudieran acoger la verdadera fe, y reconocer al hombre europeo como el más cercano a dios, por lo que debían guardar respeto a éste.

⁵² Levillier, Roberto, *Los Incas*, p. 186.

⁵³ Levillier, Roberto, *Los Incas*, p. 187.

Los incas negaron la alteralidad en su poderío, buscaron la homogenización no a través del diálogo, sino a través del adoctrinamiento, lo que hace pensar que quizás éstos no eran tan distintos a los colonos españoles que de igual forma buscaron la homogenización de las culturas mediante el adoctrinamiento. Desafortunadamente muchas culturas andinas perdieron de manera forzada varias de sus costumbres, sus ideologías fueron sustituidas por la inca, no fueron respetadas e incluida en la construcción del crisol cultural inca, simplemente fueron negadas.

3. Exclusión en las culturas latinoamericanas actuales

En la actualidad las culturas latinoamericanas promueven un movimiento de reconocimiento e inclusión en la mayoría de los contextos, ya sea en el político, económico, o social, los movimientos sociales, principalmente indígenas, pugnan por una apertura de la sociedad con miras de la integración de las culturas en un crisol de respeto e intercambio. El cuestionamiento a la exclusión que han sufrido desde hace más de 500 años los pueblos originarios se centra en la negación y en la discriminación de la que son objeto sus culturas frente a los intereses de la cultura nacional y frente a la globalización. Son movimientos sociales que promueven el respeto al derecho de autodeterminación y al de inclusión. De igual forma los afrodescendientes buscan entablar el diálogo con los grupos mestizos e indígenas para promover el reconocimiento de sus derechos, y su lugar en la historia de los pueblos de América Latina. Así mismo las culturas mestizas que son más apegadas a la centralidad occidental, abren el debate respecto a la discriminación que desde los días de la colonia han sufrido por parte de los occidentales, negándoles toda oportunidad de desarrollo económico y político, tratándolos como inexpertos en la toma de decisiones frente a la decisión del rumbo de sus países. En fin, las culturas latinoamericanas atraviesan por un momento de apertura entre la hegemonía, la dominación y la exclusión occidental, responden de manera proactiva frente a éstas, proponen rutas para el reconocimiento de todas las culturas latinoamericanas como es el caso de la interculturalidad.

La interculturalidad es una propuesta ante la hegemonía intra-americana, pues hay varios movimientos como el Mapuche⁵⁴ en Chile, el Zapatista en México y el Movimiento

⁵⁴ El movimiento mapuche lucha por la recuperación de la tierra usurpada por el Estado chileno y por las transnacionales; así como por la reivindicación de su una cultura: lengua, valores, organización ancestral y las tradiciones; es decir, lucha por su autonomía frente al Estado nacional y frente al as empresas transnacionales.

Nacional Cimarrón⁵⁵ en Colombia, que alzan la voz contra la negación y a favor de la autodeterminación. Pero desafortunadamente se habla bastante de la exclusión que ejerce occidente en contra de las culturas latinoamericanas, pero se habla muy poco de la exclusión que ejercen entre sí. Por ello, es importante revisar en qué contextos las culturas latinoamericanas ejercen exclusión para adentrarse en una discusión más profunda respecto a este fenómeno cultural, con la intención de plantear el panorama con el que se encara la interculturalidad en el continente.

Exclusión de lo mestizo

Desde la conquista, y posterior colonia española, una de las principales situaciones que se presentaron en la América colonial fue la mezcla tanto racial como cultural de dos principales castas: la española y la indígena. La mezcla entre estas dos castas tuvo como resultado la aparición de una nueva: la mestiza⁵⁶.

Desde el siglo XX los mestizos representan en Latinoamérica lo que comúnmente se conoce como la cultura nacional, que es en sí la representación del mestizaje entre las culturas indoamericanas y la española. Debido a esto, en muchos países latinoamericanos, lo mestizo viene a representar para las culturas indígenas la nueva versión occidental, pues su cultura tiene más inclinación por su raíz europea que por su raíz indígena. La cultura nacional desde esta perspectiva se considera como hegemónica, pues trata de mantener en su línea a las demás culturas; y en cierta parte tiene algo de certeza esta idea, ya que desde la América independiente la cultura nacional se considera como la cultura preponderante en los países latinoamericanos. Se considera como la finalidad a la que deben llegar las culturas indoamericanas y afrodescendientes: la síntesis de la esencia latinoamericana.

Esta finalidad que condena la desaparición de las culturas indígenas y afro es ampliamente criticada en el continente, por lo que en muchos casos todo aquello que tenga que ver con la cultura nacional se asume con desagrado, lo que conduce directa o indirectamente a

⁵⁵ Según su propia descripción, el Movimiento tiene como ejes principales promover la organización étnica autónoma, la etnoeducación y concientización, y la participación democrática del pueblo afrocolombiano, para que sus comunidades puedan conocer su historia, ejercer sus derechos étnicos y ciudadanos, y autogestionar un plan de vida con desarrollo económico, social, cultural y político.

⁵⁶ El término mestizo será utilizado en este apartado como la unión entre las culturas indoamericanas y la europea, dejando lado por el momento la mezcla que se tiene con otras culturas y castas.

la exclusión. Ninguna cultura debe poner su marco conceptual por encima de otra, ya que una de las principales injusticias que se comete en contra del mestizo es la interpretación que lo define como una síntesis híbrida que carece de toda identidad, y por tanto, falta de todo derecho a ser considerada como cultura.

El mestizaje no es particular, es un proceso de asimilación cultural que tiene lugar en todas las culturas. Es el proceso por el cual las culturas adquieren de otras información útil para su proyecto identitario. Por más que se quiera defender el purismo de una cultura, lo cierto es que en algún momento tuvo algún intercambio cultural con otra, obteniendo de éste elementos necesarios para atender sus necesidades o problemáticas. El problema con el mestizaje en Latinoamérica es que deviene de un proceso violento, donde se buscó por todos los medios posibles, asimilar a las culturas indoamericanas y afro a la cultura occidental. La forma pudo ser el problema, pero lo cierto es que el mestizaje es benéfico para todas las culturas.

Evidentemente llegará un punto en el que se pueda perder toda identidad con las culturas involucradas en el mestizaje, y por tal se asuma una postura identitaria distinta con otros fines y principios, lo que conlleva al surgimiento de una nueva cultura. El problema es que en Latinoamérica este resultado es visto como algo híbrido no generado a partir de la buena voluntad de las partes involucradas, sino que más bien es considerado como el resultado accidental de una asimilación forzada, por lo que carece de todo respeto para ser considerado y asumido como cultura. Lo mestizo desde este punto de vista es excluido por las culturas indoamericanas, al menos culturalmente hablando. Aunado a esto, evidentemente, influye de sobre manera el chovinismo de las culturas indoamericanas, pues estas tratan de resaltar la originalidad de su cultura frente a la imitación que representa lo mestizo.

Todo esto conlleva a que lo mestizo no persiga como tal un proyecto identitario autónomo como lo hacen las culturas indoamericanas; su proyecto es el de ocupar el lugar de lo híbrido, accidental, e inauténtico. Desafortunadamente cuando el mestizo trata de realzar su lugar en la esencia latinoamericana, incurre en actitudes homogéneas que buscan sintetizar en un todo a las culturas latinoamericanas. El resultado de estas prácticas genera cierto hermetismo y desdén por parte de las culturas indoamericanas, pero lo cierto es que fuera de estas prácticas, lo mestizo influye de sobremanera en la identidad de muchos países

latinoamericanos como lo son Perú, Colombia, Chile, México, entre otros. Pero también es cierto que las culturas indoamericanas tratan de posicionar sus marcos conceptuales por encima de los marcos conceptuales de los mestizos. Trata de proponerse como la columna vertebral de la esencia latinoamericana, lo que también incurre en un acto hegemónico.

La discriminación y exclusión va de un sentido a otro; por un lado los mestizos excluyen a su raíz indígena, pero a su vez, los indígenas excluyen su relación con el mestizo. Muestra de esta tensión entre culturas tiene lugar en culturas como la Rarámuri. Para esta etnia el término Chabochi⁵⁷ designado a los mestizos y blancos, es un término descalificativo usado por los integrantes de esta cultura para diferenciarse de los mestizos de Chihuahua. Este término hace la connotación de que ser mestizo equivale a ser una persona de poca confianza y baja calidad moral, pues según la cosmovisión Rarámuri, el Chabochi fue creado por el señor de las tinieblas como contraparte a la creación del Rarámuri. En la étnica se tiene por mal vista la interacción entre miembros de la comunidad con algún mestizo de los poblados aledaños, por lo que se mantiene un marcado distanciamiento entre culturas con la intención de que los valores y creencias Rarámuri no sean “contaminadas” por las costumbres de los Chabochis.

Otro caso similar a este, es el que se presenta en la comunidad de Ostula, Michoacán, donde es notoria la exclusión que se tiene entre mestizos e indígenas:

Según el testimonio de los mestizos de Maquilí, que tenían permiso para visitar Ostula durante las fiestas religiosas, las mujeres indígenas de Ostula, al contrario de las de Maquilí, rara vez se casaban con mestizos, debido a la fuerte oposición de la comunidad al matrimonio mixto. Ancianos de Ostula insisten hoy que aquellas que lo hacían no les era permitido permanecer en la comunidad.⁵⁸

Los vecinos mestizos de la Mina nunca han tenido voz ni voto en la comunidad indígena de Ostula, aunque la comunidad les obliga a pagar lo que uno de ellos llamó “tributo”, insistiendo que pagaran “más de la cuenta” sin permitirles sembrar donde ellos solicitaban.⁵⁹

Esto muestra que existe un ejercicio de exclusión hacia lo mestizo. Evidentemente no se puede incurrir en la generalización, pero es importante pensar situaciones concretas de este tipo para demostrar que hay casos donde lo mestizo vive la exclusión, aunque no muy notoria, pero que sí tiene repercusión en el acercamiento entre culturas. Una de las tareas para la

⁵⁷ Véase Arpee, L.H., *Los indios tarahumaras de Chihuahua, México*, INAH, México, 2000, pp. 461-477.

⁵⁸ Gledhill, John, *Cultura y desafío en Ostula*, El colegio de Michoacán, Michoacán, 2004, p. 287.

⁵⁹ Gledhill, John, *Cultura y desafío en Ostula*, p. 292.

filosofía intercultural en Latinoamérica es la de atender la exclusión cultural que se ejerce sobre lo mestizo. Se debe romper con la idea de que lo mestizo no representa una cultura como tal, pues como se dice, el mestizaje entre otras cosas, promueve la creación de nuevas culturas, y es por este medio que las culturas logran mantener una relación intercultural entre ellas. Lo mestizo es una de los principales distintivos de la esencia del latinoamericano, por ello se debe reconocer su validez y su importancia para el diálogo intercultural.

Exclusión de la raíz africana.

Los afrodescendientes en América Latina son el producto histórico de diversos grados de mestizaje. Pero la ideologización del concepto mestizaje ignora el hecho, ocultando por esta ideologización, de que existen diversos tipos de mestizaje con diverso signo ético y cultural. Así, históricamente, el tipo de mestizaje preponderante en algunas regiones de América Latina no fue el de europeos e indoamericanos, sino el de indígenas y “negros” [...] ⁶⁰

Para la mayor parte de la historia latinoamericana, no hay espacio aún para el afrodescendiente, su participación en la concreción del mestizaje es todavía poco reconocida, pues desde la colonia española, el mestizaje ha excluido completamente la influencia africana en la construcción de las culturas mestizas del continente. Tan poco valorada es la influencia africana en las culturas mestizas latinoamericanas que es tomada por una cultura silenciosa e invisible. El simple hecho de negarle participación alguna en el mestizaje latinoamericano habla de una actitud excluyente, pues evidentemente es algo vergonzoso para la cultura mestiza, ya que el racismo que se ejerce desde la colonia hasta la actualidad tiene gran impacto en la construcción de la historia latinoamericana. Lo indígena es un rasgo que no fácilmente se puede negar, pero lo africano es un tema que puede ser omitido sin ningún riesgo. Como Serna afirma, el mestizaje en Latinoamérica no solamente es cosa de indoamericanos y europeos, también es asunto de indoamericanos y africanos, pero a pesar de ello aún le es negada esta consideración a la raíz negra: *la sistemática exclusión histórica de que ha sido objeto el “negro” como sujeto capaz de participar en la vida y desarrollo de las naciones latinoamericanas no ha quedado registrado en la historia y, más bien, se nos presenta como algo inexistente.* ⁶¹

Y es que para el latinoamericano no hay sentido más profundo de rechazo y de exclusión que el manifestado en contra de la raíz africana, se le mira como ajena histórica y

⁶⁰ Serna, Jesús, *Interculturalidad y relaciones interétnicas en afroindoamérica*, México, CIALC, 2015, p. 29.

⁶¹ Serna, Jesús, *Interculturalidad y relaciones interétnicas en afroindoamérica*, p. 31.

culturalmente, pues asume no tener vínculo alguno con sus marcos conceptuales, así lo africano queda relegado de la historia latinoamericana, como sí se tratara de algo inexistente. Para la consumación de independencia de las nacientes naciones latinoamericanas, se necesitaba la figura de un ser latinoamericano fuerte y respetable a los ojos de las demás naciones del mundo, y el tener que reconocer una ascendencia africana era bastante riesgoso para tales fines, por lo que la figura del mestizo solamente vinculó al indígena.

Lo que más se deseaba en la América independiente era que su raíz negra pudiera blanquearse con el tiempo, abandonar todo rasgo cultural y físico que la atara a una historia con África. Ansiaba que el mestizaje hiciera invisible el origen negro de muchas culturas nacionales, para suavizarlo con el cobrizo de la cultura indoamericana para una mejor aceptación. El impacto de esta aspiración fue la discriminación, estigmatización y negación de la otredad afro en Latinoamérica, pues hoy en día los afrodescendientes son un sector segregado y poco escuchado en el diálogo intercultural. Los afrodescendientes todavía adolecen la misma exclusión que en su momento sufrieron personajes históricos como Vicente Guerrero⁶². La tercera raíz busca el reconocimiento de su labor en la construcción de la historia latinoamericana para salir de la invisibilidad, y con ello reconocer la influencia que ha tenido en la idiosincrasia de muchos países como es el caso de Colombia, Venezuela, Brasil, México, Ecuador, entre otros.

Desafortunadamente para que el afrodescendiente pueda ser reconocido se debe establecer primeramente una identidad: *la búsqueda de la visibilidad jurídica implica el establecimiento de una categoría identitaria que resulte propicia para que dicho sector se autoadscriba y participe más activamente en este proceso* (Serna, p. 267). Y es que el problema radica en que la identidad como en otras culturas, es un proceso móvil que se contextualiza con respecto a la temporalidad y a la carga sociocultural, por lo que se tendría que definir el proyecto identitario⁶³ del afrodescendiente primeramente, para posteriormente promover la integración de los afrodescendientes con miras a la búsqueda de autodeterminación.

⁶² EL origen Afrodescendiente de Vicente Guerrero no tuvo lugar para la consideración de la elite política mexicana que deseaban dar un sentido de blanquitud de México como nación en todos los contextos, tanto en lo físico como en lo cultural y social. Su ascendencia Africana fue la suficiente para que fuera excluido de la escena política del México independiente, muy a pesar de que su participación fue fundamental para la consumación de la independencia de México.

⁶³ Concepto desarrollado en el capítulo III.

Si bien la identidad tanto individual como colectiva no se mantiene estática y se encuentra en constante reformulación, la dinámica social en la que se ven envueltos los negros de la región han generado interesantes perspectivas de cómo se conciben como grupo social diferenciado, y donde cabe señalar que, hay una diversidad enorme de formas de denominarse dentro del mismo grupo y frente a la otredad.⁶⁴

El problema con esto es que muchos de los afrodescendientes niegan su negritud por razones de discriminación y racismo a las que han estado sujetos en Latinoamérica. Dentro de su propio espacio de convivencia pueden verse como símiles y explorar su identidad de una manera respetable y dinámica, el problema es cuando estos mismos individuos se presentan frente a la otredad que les ha negado todo respeto a su identidad y a su cultura, la respuesta más común, en este caso, es negar su negritud. Entonces el problema crucial de esta situación es que para que los afrodescendientes den un paso adelante en el diálogo intercultural, primeramente deben de asumir con respeto su negritud; dejar de autoexcluirse, pues son parte importante de las raíces latinoamericanas, para que posteriormente puedan hacer aportes desde su proyecto identitario hacia la otredad latinoamericana, no desde el silencio, sino desde el diálogo. Por su parte, las culturas latinoamericanas deben aceptar el vínculo que tienen con los afrodescendientes, la influencia afro que han tenido a través del tiempo, permitir que se mantenga, y no sólo eso, promoverla, pero ahora desde una postura de respeto, y dejar de lado todo acto de discriminación y racismo.

Exclusión de la mujer

Por último y no menos importante, nos encontramos frente al tipo de exclusión que se ha mantenido en silencio hasta hace unas cuantas décadas en Latinoamérica. Una exclusión que continúa desde las culturas prehispánicas hasta las actuales, que afecta tanto a mestizos y a afroamericanos como indígenas, este es el caso de la mujer. A través de la historia latinoamericana, la mujer ha desempeñado un papel muy importante en la conservación de valores y creencias culturales, pues habitualmente a través de ellas los descendientes aprenden de primera mano lo concerniente a cultura e identidad. Son constructoras del cincuenta por ciento de la sociedad e idiosincrasia latinoamericana. Mujeres como Eva Duarte de Perón, Sor Juana Inés de la Cruz, Gabriela Mistral, Manuela Sáenz, Policarpa Salavarrieta, por mencionar algunas, han influido sobremanera en la construcción de la sociedad latinoamericana, cada una desde su contexto y momento. La mujer latinoamericana ha fomentado y fomenta la creación

⁶⁴ Serna, Jesús, *Interculturalidad y relaciones interétnicas en afroindioamérica*, p. 268.

de una sociedad más justa y digna, donde se pueda impulsar el desarrollo de todos y cada uno de los miembros de sus culturas. Mujeres como las rarámuris, zapatistas, mapuche, bolivianas, peruanas, afroamericanas, entre otras, son ejemplo de la influencia femenina en la creación de una Latinoamérica más incluyente. Pero desafortunadamente otras han quedado en el silencio y en el olvido debido a la exclusión de la que son víctimas. Hasta cierto grado la violencia contra la mujer en diversas culturas latinoamericanas había sido entendida como parte de los usos y costumbres, y no había sido considerada como una forma de exclusión y cosificación, pero hace apenas algunos años se comenzó a discutir la violencia de la que eran víctimas, la forma despectiva en que eran tratadas por los hombres de sus culturas, e incluso entre ellas mismas. Por ello es importante discutir la exclusión que las mujeres sufren en Latinoamérica, pues para impulsar el discurso intercultural, es necesario, que la exclusión de género sea discutida a fin de lograr el acercamiento y la integración de las mujeres en el fomento de la filosofía intercultural en Latinoamérica.

Las principales muestras de exclusión y discriminación a las que están sujetas las mujeres en las diversas culturas latinoamericanas son: el poco o nulo acceso a la educación, inclusión en la participación social en sus comunidades, el casi nulo derecho patrimonial, el precario acceso a ciertos bienes y servicios, la estigmatización social por buscar la autonomía y la independencia, el poco respaldo jurídico ante las leyes de su comunidad; todo esto sin tomar en cuenta la violencia física, económica, emocional, sexual y psicológica a la que están sometidas por los usos y costumbres de su cultura. Muchas mujeres latinoamericanas, sean indígenas, mestizas o afroamericanas, sufren en carne propia la falta de respaldo en la inclusión en asuntos que conciernen a todos los miembros de su comunidad; son relegadas en la oscuridad y el silencio por el discurso dominante del hombre en temas de política, economía y cultura, para simplemente ser reconocidas en temas de tareas domésticas, de crianza y cuidado de la familia.

A muchas mujeres, desde que nacen, se les impone un rol de género con todas las características culturales correspondientes, se suprime desde el inicio de sus vidas la autodeterminación e independencia para elegir libremente su propio camino. Su rol de género las orilla a la crianza de los hijos, el cuidado del hogar y la atención del marido. Se sabe que la mayoría de las mujeres indígenas están obligadas a cumplir con este rol, pero sería necesario reconocer que también en otras culturas este rol está firmemente arraigado en los usos y

costumbres, como por ejemplo en la mestiza. Esta dinámica puede ser observada tanto en comunidades indígenas como en sociedades aparentemente más incluyentes como lo son las ciudades, donde la mujer parece haber superado ese rol, pero en la práctica se sigue observando una marcada dominación y encasillamiento por parte del género masculino.

Con el rol de género al que están sujetas las mujeres viene incluida la exclusión social. Por ejemplo, en muchas comunidades como la Triqui⁶⁵, a las mujeres les es prohibido ocupar algún cargo político o religioso dentro de la comunidad, pues se argumenta que no cuentan con la capacidad necesaria para asumir tales responsabilidades. Otro ejemplo es la exclusión jurídica con la que son oprimidas en sus comunidades, pues muchas de las leyes locales favorecen al hombre en asuntos de violencia intrafamiliar, pues las mujeres deben cumplir con su pareja sin importar la opresión y violencia que reciban por parte de éste, y en caso de mostrar alguna conducta impropia son castigadas con el encierro o son obligadas a cumplir. Respecto al derecho patrimonial, las mujeres no tienen ningún derecho sobre la tenencia de la tierra, pues la propiedad es únicamente del varón, por lo que si llegan a separarse o enviudar, no serán provistas de ninguna forma, pues el vínculo patrimonial desaparece, por lo que serán segregadas por la familia del esposo, y estigmatizadas por la comunidad. En cuanto al respeto y derecho a sus propios cuerpos, muchas mujeres latinoamericanas son cosificadas, sufren grandes agravios como las violaciones, maltratos físicos, feminicidios, tanto por sus propias parejas, familiares o por demás miembros de la comunidad, y en el caso de ocurrir un embarazo no deseado son obligadas a tenerlos.

Se podrían enunciar aún más ejemplos de la exclusión que sufre la mujer en Latinoamérica, pero la intención de esto es enfatizar que sea ya en comunidades indígenas, mestizas, o afrodescendientes, la exclusión de la mujer es un tema que debe ser tratado para el ejercicio de la interculturalidad, ya que si bien existen movimientos feministas hoy en día en Latinoamérica, se requiere tanto de la participación de hombres y mujeres para abordar este tema de crucial importancia que afecta tanto a indígenas y a mestizos como a afrodescendientes, pues la interculturalidad debe buscar la inclusión de géneros para de manera conjunta eliminar aquellas prácticas o costumbres que denigran a la mujer. Como lo hiciera la comandante Esther del EZLN ante el Congreso de la Unión el 21 de marzo de

⁶⁵ La mujer triqui está por completo encasillada al servicio doméstico, su función responde a la procreación y conservación de la familia, siendo el hombre quien se encarga de la administración de las tierras y de la participación política en su comunidad.

2000⁶⁶ cuando se pronunció por el respeto de los usos y costumbres de los pueblos indígenas, pero con el rechazo de todas aquellas costumbres que colocan a la mujer en una posición de subordinación ante el hombre.

⁶⁶ Moreno, Patricia, *¿Violencia intrafamiliar o tributo a los dioses?: una visión de la mujer indígena*, México, Kayaumari Dios Venado A. C., 2003, p. 193.

Identidad: encrucijada cultural

La identidad es un tema de amplio debate en la escena latinoamericana ya que esta versa de un problema muy antiguo, pues no sólo habla de cómo se perciben a sí mismas las culturas latinoamericanas, también habla del lugar que ocupan frente al Otro. Esta cuestión ha sido planteada por pensadores Como Leopoldo Zea, Juan Bautista Alberdi, José Martí, José Vasconcelos, que en la preocupación por dar a originalidad a la identidad tanto de las culturas indoamericanas, así como mestizas, optaron por plantear corrientes filosóficas que en un inicio fueron tras-posicionadas en un contexto cultural y social que no favorecía en nada a su aplicación. Corrientes clásicas, como la de Parménides⁶⁷, fueron aceptadas por el pensamiento latinoamericano para dar una ruta a la discusión de la identidad en las culturas latinoamericanas, pues era necesario defender tanto la identidad de las culturas indoamericanas así como resaltar la identidad de las mestizas.

Recordemos que para Parménides el ser existe sin cambio alguno, por lo que el surgimiento de un nuevo ser queda totalmente descartado. En términos más generales, el ser antecede a la existencia. A esta postura clásica hoy en día se le conoce como el programa metafísico⁶⁸ de la filosofía, y habla del ser como la entidad inmutable que representa la verdad como tal; verdad en forma de conocimiento a la que puede tener acceso el ser humano a través de la razón. Entonces si la verdad es conocida por el ser humano, y éste no tiene más opción más que hacerse de ella sin cuestionamiento alguno, pensemos entonces la forma en que la

⁶⁷ Para Parménides el Ser es inmutable, indivisible, inmóvil, y no tiene principio ni fin. Su teoría del Ser se opone a la teoría del devenir de Heráclito, porque rechaza el conocimiento que proviene de la experiencia sensible ya que no conduce a la exacta verdad de lo que Es. Para Parménides, la multiplicidad de las cosas existentes, el movimiento y el cambio, son una apariencia de una realidad única y eterna.

⁶⁸ La definición que se realiza en este trabajo se basa en los trabajos de Rafael Echeverría, principalmente en su trabajo *El carácter del programa metafísico y nuestra confrontación con él* publicado en FICOP en diciembre de 2016.

identidad como atributo del ser debe entenderse, pues en todo caso se trataría de algo dado mucho antes de la existencia del sujeto, ya sea éste masa o particular, por lo que no queda opción alguna más que aceptarla. El problema con el programa metafísico es que si una entidad está definida desde antes de su existencia y por ende todos sus atributos, incluida la identidad, no puede existir la variación o adaptación de dicha entidad, por lo que refiriéndonos al contexto cultural, dejaría sin identidad a las culturas mestizas⁶⁹, pues estas derivan de una mezcla o adaptación que anteriormente no existía, situación que contradice al actuar del pensamiento latinoamericano, ya que este pretendía utilizar al programa metafísico para resolver la identidad de las culturas mestizas ¿Cómo explicar entonces la adaptación a la que estuvieron sujetas las culturas indoamericanas en la época colonial por la influencia europea?

La identidad vista desde el plano metafísico no responde a las necesidades de las culturas latinoamericanas, por el contrario, las pone en un conflicto mucho mayor pues muy en el fondo promueve el hermetismo y la exclusión contra las entidades surgidas del mestizaje, y no remedia en nada el proceso de intercambio cultural. Esta situación es la que se mantiene en discusión desde la América independiente, ya que las culturas mestizas no pueden proponer un modelo identitario frente a las demás culturas por no contar con un pasado que legitime su presencia en el mundo, así como tampoco pueden contar con rasgos distintivos de su identidad, pues la mayoría de ellos devienen de la adaptación de elementos de las culturas indoamericanas, afro y europeas. Por su parte las culturas indoamericanas mantienen cerradas sus fronteras culturales como si se trataran de mónadas⁷⁰ frente al intercambio cultural para mantener intacto su modelo identitario y no caer en el riesgo que corren las culturas mestizas. Ante esto hechos surge la pregunta ¿cómo manejar el problema identitario de las culturas latinoamericanas más allá del programa metafísico?

⁶⁹ En este caso nos referimos a las culturas que surgen como resultado del mestizaje de dos o más culturas, dejando de lado el término asignado por el sistema de castas.

⁷⁰ Según Leibniz La mónada es la realidad metafísica que se rige por una ley espontánea contenida en ella misma y no recibe nada del exterior; y en cualquier instante de su realidad contiene una reducción del mundo entero, todo el pasado y todo el porvenir. Las mónadas son sujetos independientes, sus actividades y cambios no están determinados causalmente por las demás, pues la actividad de cada una descansa en sí misma. Dado que son simples y nada puede entrar o salir de ellas, entre ellas no hay comunicación real y directa.

El primer caso radica en considerar a la identidad como un proceso⁷¹. La cultura es un constructo social que va cambiando conforme a las exigencias tanto endógenas como exógenas. Los miembros de una cultura se van adaptando a los cambios que se les presentan, sean estos de carácter climático, económico, político o tecnológico, los cambios culturales responden a la necesidad de adaptación. En la cultura como proceso los cambios llanamente se desarrollan por efecto reactivo, no representan más que un ajuste a las condiciones planteadas sin una previa concientización del impacto que los cambios traerán para la cultura y para la identidad del grupo; es decir, son cambios reactivos completamente. La identidad prácticamente queda en manos del azar de las circunstancias a las que se va enfrentando la cultura; no existe una concientización y causalidad de la identidad. Muy a pesar de que la cultura como proceso incluye al cambio y permite sus efectos en la identidad de la cultura, no se desarrolla de manera teleológica; es decir, con causa y finalidad, simplemente se responde de manera reactiva sin ejercer la autonomía y la autenticidad. La cultura como proceso no responde a las exigencias de la autonomía y la autenticidad, por lo que hace falta manejar otra opción donde la cultura y la identidad sean concientizadas y planeadas, nos referimos en este caso a la identidad como proyecto.

Enfoque existencialista de la identidad

La preocupación por la identidad planteada por los pensadores latinoamericanos del siglo XIX como Alberdi o Martí, es retomada por pensadores del siglo XX como Dussel, Villoro, Betancourt entre otros, pero ahora desde una perspectiva mayormente inclinada al pensamiento existencial⁷² iniciado por Heidegger, Sartre y Husserl, donde el ser queda explícitamente definido como un proyecto, situación que lo mantiene en la línea de la complementación y redefinición constante, pues cada ente responde a las circunstancias históricas y contextuales donde se desarrolla. Esta idea existencial del ser puede ser extendida a la identidad cultural de un grupo determinado, ya que de igual forma su identidad se expresa

⁷¹Véase *La cultura como proceso*, Universitat de les Illes Balears, 2018, http://fci.uib.es/Servicios/libros/papel_digital/Massuco/Segunda-parte-LA-CULTURA-COMO-PROCESO.cid218258

⁷² El existencialismo es una corriente filosófica que aborda las problemáticas de la existencia humana; pretende dar respuesta a los problemas del ser humano dejando de lado el estudio del mundo material. Dado que la existencia antecede al ser, el hombre es libre de crear su esencia por medio de sus decisiones. El ser humano en esta medida es creador de sus ideas, de su mundo y de él mismo.

en términos de historicidad y contextualización, por lo que la cultura puede manejarse como proyecto para definir su identidad.

Villoro afirma que *una cultura no es un mundo fijo, lleva en sí las posibilidades de su propio cambio*.⁷³ Si una cultura es una serie de posibilidades de cambio por ende la identidad de dicha colectividad está sujeta a esta sentencia, puesto que la identidad surge como distintivo de la cultura; es quien denota los rasgos comunes entre los miembros de una colectividad, pero a su vez, resalta las diferencias con los rasgos particulares de otras. Entonces al referirnos a la cultura como una serie de posibilidades de cambio, también nos referimos de esta manera hacia la identidad. El ser en estas circunstancias puede ser entendido de mejor manera con el concepto de *ser para sí*.⁷⁴ Como se sabe, el *ser para sí* de Sartre es una expresión del ser que habla de la indeterminación que mantiene la entidad en su dimensión ontológica; es una búsqueda exhaustiva de la complementariedad frente a la posibilidad.

Si comprendemos a la cultura como un proyecto, se puede en primera instancia, superar el absolutismo cultural que promueve el pensamiento clásico de la filosofía occidental, para sustituirlo por el existencialismo heideggeriano y sartreano. Conviene para fines de la filosofía intercultural que la identidad sea entendida como proyecto porque abre la puerta a la concientización y a la crítica tanto interna como externa, para permitir que exista un intercambio de valores culturales, marcos conceptuales, instrumentos, creencias y costumbres que sirvan para responder a las necesidades, deseos y fines de cada cultura; facilita la resolución de problemáticas bajo nuevos esquemas más eficientes. Ahora bien, es necesario explicar de qué forma la identidad puede ser presentada como proyecto, ya que aún hoy en día se mantiene un debate entre el respeto de la tradición y la apertura a nuevos marcos culturales, valores e instrumentos de otras culturas, situación que complica la asimilación entre culturas.

Villoro enuncia que *la identidad de un pueblo no es algo dado, sino la imagen que un pueblo se forma de sí mismo. Esta cambia y se transforma según las circunstancias históricas. [...] La identidad no es un conjunto de características peculiares por describir, sino una representación ideal por proyectar*.⁷⁵ Para el filósofo la identidad no se trata de una especie de sustantivo, sino una serie de adjetivos que están ligados a una materialidad determinada. Esta

⁷³ Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Colegio Nacional UAEH, 2012, p. 113.

⁷⁴ Consultar SARTRE, Paul, *El ser y la nada*, Trad. del francés de Juan Valmar, Buenos Aires, Ed. Lodasa, 2004.

⁷⁵ Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 149.

vinculación es resultado de una intencionalidad como lo menciona Beuchot⁷⁶ pues se construye una imagen a partir de un mundo tangible y material, pero la forma queda definida por la intencionalidad del sujeto, o en este caso por la intencionalidad del grupo, la cual proviene del sentido que construye el sujeto masa a través de su experiencia con el mundo material. La *imagen* que proyecta el grupo guarda muy dentro de sí, las intenciones ontológicas que delimitan el sentido que ha de asumir frente a la otredad, pues se reconoce que existe el autoreconocimiento y la autodeterminación, pero sobre todo, la conciencia propia de su singularidad.

Entonces se puede afirmar que la identidad no es dada, sino que se construye, se transforma y adapta conforme a las necesidades generacionales, pues de lo contrario se asumiría una postura metafísica, de la cual ya se descartó por completo la pertinencia de su metodología para el concepto de identidad. Por el contrario, Villoro plantea una postura existencialista; es decir, el sujeto o grupo está determinado por su propia intencionalidad teleológica, que se expresa a partir de su historicidad, por lo que el proyecto identitario queda sujeto al cambio tanto conceptual como cultural de cada etnia, ya que las circunstancias pueden ser diferentes para cada generación. Por ejemplo, la etnia Otomí⁷⁷ mantiene con gran arraigo sus prácticas medicinales, pues para ellos han sido bastante eficientes desde tiempos ancestrales, puesto que han mantenido un índice de salud favorable, pero actualmente con la aparición de enfermedades que superan la capacidad ritual y herbolaria de su medicina, las nuevas generaciones han optado por introducir a su sistema de salud fármacos y tratamientos que complementan la atención de sus necesidades de salud, esto con un alto recelo por parte de las generaciones anteriores y médicos tradicionales de la comunidad. Este ejemplo permite comprender cómo a pesar de que existe una tradición establecida en una cultura puede llegar el momento en que sea necesario introducir elementos nuevos que ayuden a resolver las problemáticas presentes por las que atraviesa el grupo, a pesar de que sean diferentes o sumamente contrarios a la tradición, pues lo que se requiere es que con la inclusión de estos elementos se dé respuesta a la necesidad del grupo. Su identidad se ve forzada a cambiar por la superación de sus capacidades.

⁷⁶ Véase capítulo I.

⁷⁷ Etnia indígena que habita en los estados de México, Hidalgo, Querétaro, Guanajuato, Michoacán, Puebla y Veracruz. Es considerada una de las principales etnias de México, por su contribución al desarrollo de la cultura plurilingüística de los antiguos habitantes del Altiplano Central. Véase Galinier pp. 480-482.

La identidad, al ser un proyecto, se puede enunciar desde una cuestión filosófica, ya que expresa el ideal que desea representar un constructo grupal para asumirse como entidad frente a la otredad y el Mundo material. Pero se plantea como una entidad abierta, como un ser para sí falto de su complemento, el cual está sujeto a la historicidad cultural por lo que debe mantenerse en la senda de la transformación. La identidad deja el mundo material y descriptivo para posicionarse en el terreno de la intencionalidad y de la representación, situación que supera a la visión científica y metafísica.

Algo importante que debe ser señalado, es la aclaración que realiza Villoro con respecto al concepto de tradición. Para el filósofo la tradición no es el medio por el cual se transmite la identidad de manera descriptiva, sino que su definición va más allá de simples convencionalismo de conducta que se deben cumplir dentro de una cultura; la tradición al igual que la identidad son representaciones abiertas que permiten el tránsito de valores culturales y marcos conceptuales tanto de manera interna como externa: *La tradición no sólo transmite valores actualmente aceptados, sino también valoraciones originarias perdidas u olvidadas; comprende no sólo un legado de ideas y comportamientos consensuados, también incluye criterios para poner en cuestión ese legado y transformarlo siguiendo posibilidades abiertas de nuevas elecciones.*⁷⁸

Es muy importante la connotación que hace Villoro de la tradición, ya que podría entenderse a ésta como la parte fundamental e inmutable de una cultura que a pesar del paso del tiempo no pierde su validez. El filósofo le da un nuevo sentido al definirla como la transmisión del marco conceptual que va adaptándose con respecto a las necesidades del grupo; pues a diferencia del pensamiento metafísico, plantea que ésta mantiene abierta la transmisión de valores, conceptos, ideas, costumbres, necesarios para la concreción del proyecto identitario de cada generación. Con esto se determina que la tradición no es una transmisión inmutable del marco conceptual, sino que se adapta a la reivindicación o asimilación de valoraciones hechas por el colectivo histórico. Propone los criterios a considerar en el proceso crítico que pone en cuestión los elementos que se transmiten de generación en generación, para adaptarlos a las necesidades mediante la elección de posibilidades. Retoma la herencia en el presente para revalorar u olvidar valoraciones que no responden a la intencionalidad del colectivo; es la reinterpretación del pasado con miras a integrarlo al proyecto cultural presente.

⁷⁸ Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 149.

En este sentido Villoro da los primeros lineamientos para comprender a la identidad como un proyecto, pero hace falta resaltar otros atributos que permitan comprender bajo qué circunstancias debe realizarse para respetar el autoreconocimiento. La autenticidad es un elemento importante para el planteamiento del proyecto identitario, pues expresa la manera en que deben ser adaptados los valores de otras culturas sin perder la libertad de decisión:

Cualquier persona que participe en la creación y transmisión de la cultura estaría obligada a procurar su autenticidad, evitando el trasplante de formas de cultura que no respondan a las necesidades, deseos, fines de la propia comunidad sino necesidades de otras sociedades. La adaptación de los elementos ajenos a las propias necesidades, su asimilación y transformación para volverlos consistentes con las actitudes de la comunidad son, en cambio, formas de recepción auténtica de una cultura.⁷⁹

¿Por qué es importante la autenticidad? Si se acepta que la identidad es un proyecto cultural, donde la apertura permite intercambiar con otras culturas elementos que favorezcan tanto a intereses propios como a los de la otredad, se acepta la idea del libre albedrío; es decir, nadie es forzado a asimilar valores dentro de su cultura sin su libre determinación, todo elemento aceptado es por un acto voluntario, y no por imposición. La autenticidad plantea esta libertad de elección y decisión respecto a los elementos que pueden ser asimilados de otras culturas, pues sirven para resolver problemáticas que el marco conceptual vigente ya no puede atender. Habla de una adaptación voluntaria de elementos de otros marcos culturales que son importantes para atender las necesidades por las que atraviesa el colectivo, no para adaptar forzosamente elementos que responden a los intereses de otras culturas, que finalmente no sirven para atender las necesidades de la cultura obligada. La cultura occidental, por ejemplo, empleó la asimilación forzada sobre las culturas amerindias, pues no hubo un intercambio libre de elementos idóneos para atender las necesidades de cada grupo; por el contrario, obligó a que éstas adaptaran elementos de la cultura occidental para responder a las necesidades occidentales. De igual forma, la cultura mexicana influyó en otras, como la tlaxcalteca o cholulteca para que incluyeran el elemento del sacrificio humano en su marco conceptual con la finalidad de contar con los recursos necesarios para llevar a cabo sus prácticas religiosas; es decir, fueron implantadas prácticas culturales que no correspondían a las necesidades tlaxcaltecas y cholultecas. Por su parte la cultura inca influyó de igual forma en los aimara y pasto para trasladar elementos al marco conceptual de estas, con la intención de favorecer a sus intereses políticos y económicos; los mitimaes son clara muestra de la adaptación de

⁷⁹ Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, pp. 123.124.

elementos como el lenguaje y religión inca. Los mitimaes⁸⁰ no asimilaron las prácticas incas por autenticidad, fueron obligados a adaptarlas por la fuerza.

El tema de la autenticidad está fuertemente conectado con el de autonomía, pues al hablar de libertad para decidir qué elementos son importantes, y cuáles son las verdaderas necesidades, se requiere tener conciencia de la voluntad que se es; reconocer la postura que se tiene que asumir ante la toma de decisiones y frente a las problemáticas que se presentan. La autonomía puede expresarse de la siguiente manera *autonomía es un término que viene de la teoría ética. En ese campo se refiere a una voluntad que sigue las normas que ella misma dicta y no las promulgadas por otras.*⁸¹ Bajo estos términos la autonomía es una pieza fundamental para la creación del proyecto identitario en cada cultura, su expresión como voluntad da muestra del alcance que debe tener el autoreconocimiento como una entidad libre para determinar los asuntos más importantes a resolver, y los elementos necesarios para responder a estas circunstancias. Comúnmente en Latinoamérica se asocia el término de autonomía a los movimientos indígenas y afrodescendientes principalmente, pero si partimos de la definición que Villoro da al respecto, la autonomía es un elemento intrínseco en cualquier cultura que desee construir un proyecto identitario a través de su propia voluntad, ya sea mestiza, nacional, criolla, afrodescendiente, indoamericana, occidental, africana, asiática, etc. Mientras el proyecto identitario parta de la concientización de su mismidad, la autonomía tiene presencia en la cultura.

Es importante señalar los términos en que es expresada la autonomía por el proyecto identitario de cada cultura, pues no siempre es ejercida para el crecimiento, a pesar de que exista un discurso que se pronuncie a favor de ésta; pues como Villoro advierte *la búsqueda de lo “propio” de lo “peculiar” no siempre es afirmación de autonomía; puede ser una forma de servidumbre al pasado o a los poderes dominantes.*⁸² Los poderes dominantes a los que está sujeta una cultura influyen fuertemente sobre el propósito que tiene para sí, de esta manera se coarta su autonomía y autenticidad. Pero los poderes dominantes no necesariamente o únicamente corresponden a agentes externos, la misma herencia o tradición actúan como agentes dominantes en una cultura, pues coaccionan la adaptabilidad a nuevos valores y elementos que

⁸⁰ Consultar Capítulo II, apartado de Exclusión en la cultura Inca.

⁸¹ Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, pp. 94-95.

⁸² Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 135.

responden de mejor manera a la intención del proyecto identitario y a las necesidades del grupo. Toda cultura sujeta a la dominación de su herencia y tradición no es ni autónoma ni auténtica, ya que trata de mantener a toda costa valores y elementos insuficientes para las necesidades presentes mediante la coacción y la negación, pues como se menciona, la tradición se confunde con absolutismo donde no existe cambio alguno respecto a las formas de interpretar y de hacer mundo. El pasado en este contexto se convierte en el agente dominante de la cultura e influye de manera negativa para la adaptabilidad de esta a sus circunstancias.

Una de las principales situaciones que preocupan a las culturas latinoamericanas es el temor a la pérdida de la herencia y de la tradición mediante la introducción de nuevos elementos al marco conceptual, situación que las ha conducido al aislamiento y a la exclusión. Las culturas indoamericanas han cerrado sus fronteras culturales para no “occidentalizar” su marco conceptual y así perder su “pureza” original; a su vez las culturas mestizas⁸³ tienen temor de perder la poca identidad que han construido, a pesar de que esta deriva de un proceso de adaptabilidad y asimilación; así mismo la cultura criolla ha mantenido desde un inicio su postura hermética frente a las demás culturas. Esta situación lleva a las culturas a una postura de exclusión, pues no pretenden abrirse por el recelo de perder su tradición. Recordemos que la tradición es solamente una trasmisión de valores de una generación a otra, no habla de lo que debe ser mantenido del pasado en el presente de una cultura, pues ese aspecto le corresponde únicamente al proyecto identitario del grupo: la valoración y crítica de los elementos culturales necesarios para responder a las necesidades. La tradición solamente le hace entrega de los elementos valorados hasta ese momento, pero la decisión de lo que debe ser mantenido depende del proyecto identitario; de la revaloración de su pasado y su de herencia para adaptarlos o desecharlos según sea el caso del proyecto.

Contando con la autonomía y autenticidad para construir el proyecto identitario, si asumimos que hay una adaptabilidad tanto interna y externa de elementos que pueden ser útiles para responder de manera eficiente a las necesidades e intenciones de una cultura, es propicio explicar cómo la identidad desde la perspectiva existencial puede realizar aportes considerables para el diálogo intercultural. Cuando una cultura revalora su identidad y por ende su herencia, normalmente lo hace porque ante ella se presentan nuevos valores y formas culturales que le hacen comparar los propios, situación que puede culminar en adaptabilidad o

⁸³ Sea aplicado este término para las culturas nacionales y afrodescendientes en este caso.

en exclusión. Este caso es muy común ante un choque entre culturas, por ejemplo, una etnia de las amazonas en contacto con la cultura nacional del Perú. La etnia como individuo masa tenderá a revalorar su identidad y herencia mediante la comparación con los elementos culturales que le presenta la cultura nacional peruana. Notará ciertas similitudes, pero más le interesarán las diferencias que contrastan sus culturas por lo que al verse involucrada en la interacción tendrá dos opciones a seguir: abrirse más allá de su interpretación a las formas que se le presentan para adaptarlas a su herencia y a su marco conceptual, o aislarse en sus propias interpretaciones que imposibilitan cualquier intercambio intercultural.

Si la etnia opta por cerrar sus fronteras culturales, no podrá experimentar la inculturación, lo que limitará las posibilidades de su proyecto cultural. Esta situación evidentemente no rompe con la postura existencialista de la identidad por completo, pues aún queda la posibilidad de que pueda mantener la identidad como proyecto al revalorar intraculturalmente su pasado para adaptarlo a su presente. Por el contrario, si la etnia opta por interpretar al Otro y tratar de aprender como éste se interpreta así mismo, para después tomar los contrastes que le parecen interesantes y así adaptarlos a su herencia mediante su interpretación con la intención de responder a las necesidades de su grupo, en ese caso se puede decir que tuvo lugar un diálogo intercultural, lo que evidentemente resulta en una apertura sin perder autonomía, autenticidad, herencia, pero, sobre todo, identidad. Como se recordará, la hermenéutica analógica⁸⁴ expone que cuando una cultura se encara con otra, se tiene como resultado la comprensión de que más allá de la propia interpretación existe otra manera de ver el mundo, lo que evidentemente conduce a dudar sobre la veracidad de la propia interpretación. Para superar esta situación las culturas establecen un marco común que les permite interactuar entre ellas para exponer los contrastes, y así asumir una postura de respeto⁸⁵, o, impulsar una adaptación de elementos culturales. Esta situación es idónea para la interculturalidad ya que no sólo se forma una actitud de respeto frente a la otredad, sino que también se promueve un enriquecimiento cultural con nuevas funciones y dimensiones que traen consigo nuevas alternativas para el desempeño de las funciones previamente poseídas. La adaptación de elementos exógenos enriquece tanto al proyecto identitario como a la

⁸⁴ Véase capítulo I.

⁸⁵ Por respeto se entenderá aquella postura de reconocimiento del otro tanto con sus símiles, así como sus contrastes con la propia cultura, la libertad para ejercer su cultura sin ninguna condición, sin confundir el respeto con la tolerancia, que como lo plantea Bolívar Echeverría, se trata tan sólo de mantenerse al margen sin reconocer la libertad del otro.

herencia de cada cultura, y promueve la formación de vínculos⁸⁶. En este caso se tiene un intercambio de elementos culturales para la construcción de marcos comunes entre culturas.

Este intercambio que se entiende como necesario para el enriquecimiento cultural a primera vista puede ser asumido con desagrado por la tradición y la herencia, puesto que no sólo pone en riesgo la integridad del marco conceptual de la cultura, sino también la veracidad del mismo; pero como se ha planteado con antelación, de éste intercambio de memes⁸⁷ surge siempre proceso simbiótico que genera beneficios mutuos para las culturas involucradas. Aunque podría asumirse que el beneficio solamente aplica para el caso donde la interacción se produce de manera voluntaria, y queda sin validez para la situación donde existe una asimilación forzada, pero, a pesar de ello, siempre existe la posibilidad de que surja de ésta una situación de resistencia que exalte la propia identidad. El intercambio ya sea voluntario o no, trae siempre consigo una concientización de la propia identidad que culmina en la revaloración del proyecto identitario frente a la otredad y las circunstancias por las que atraviesa la cultura.

Bolívar Echeverría presenta al intercambio como un mestizaje cultural. Para él la *historia de la cultura se muestra como un proceso de mestizaje indetenible; un proceso en que cada forma social, para reproducirse en lo que es, ha intentado ser otra, cuestionarse a sí misma aflojar la red de su código en un doble movimiento: abriéndose a la acción corrosiva de las otras formas concurrentes y, al mismo tiempo, anudando según su propio principio el tejido de los códigos ajenos [...]*⁸⁸ Según Echeverría, el mestizaje es el modo natural de las culturas por ser una constante ruptura de la codificación, en este caso, del sentido del mundo de cada cultura para ser integrado con elementos exógenos que lo alteran esencialmente. El mestizaje es pieza clave para la construcción del sentido identitario de cada cultura, ya que como se ha mencionado con anterioridad, todas las culturas necesitan unas de otras para intercambiar elementos que permitan mejorar o ampliar las posibilidades frente a las necesidades contextuales. Su postura es acorde con la visión existencialista de la identidad, ya que reconoce que por más que una cultura quiera mantenerse en el aislamiento, siempre tendrá la necesidad intrínseca de compararse con la otredad para reivindicar su propia valoración; que

⁸⁶ Entiéndase por este la relación o unión que existe entre dos o más culturas como resultado de la inculturación.

⁸⁷ Véase la definición dada en el capítulo I.

⁸⁸ Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura*, México, Ed. Ítaca, 2001, p. 32.

siempre existirá el ímpetu de golpear destructivamente el centro de simbolización del otro para asimilar o exaltar la propia identidad.

Es preciso resaltar la importancia del mestizaje como proceso de intercambio cultural, ya que su reconocimiento en la construcción cultural se mantiene con bastante reserva, pues intercambiar elementos culturales significa romper con la tradición y trasgredir la esencia cultural, genera así un cambio sustancial, que llega a percibirse como “negativo” para la identidad; pero como se ha demostrado, el mestizaje es tan importante como la autonomía y la autenticidad para cada cultura, pues mediante éste se da la conexión y el diálogo cultural que propone la filosofía intercultural, permite que las culturas puedan contar con una amplia gama de posibilidades, y facilita el intercambio de elementos culturales. Aunado a esto, el mestizaje como proceso destructivo de la simbolización de cada cultura, fomenta la constante revaloración del proyecto identitario, y como proceso alternativo orienta la asimilación de nuevos valores culturales. Es así que el mestizaje no es ajeno y contradictorio con la identidad, al contrario, pertenece a la identidad tanto como pertenece la herencia y la tradición, pues al igual que estas, se encarga de transmitir valores culturales, pero de manera intercultural, mientras que la tradición y la herencia lo hacen de manera intracultural.

Hasta ahora se ha hablado de los elementos necesarios para impulsar el proyecto identitario de cada cultura desde la mismidad, pero hay que resaltar también el valor que agrega al proyecto identitario la interpretación que la otredad tiene de la propia cultura, esto con la intención de conectar el existencialismo presente en el proyecto identitario con la hermenéutica analógica. Como se ha dicho la hermenéutica analógica⁸⁹ hace aportes sustanciales para la práctica del diálogo intercultural, ya que mediante la fusión de horizontes es como se reflexiona acerca de los contrastes entre estructuras culturales. Las diferencias hacen notar la identidad dentro de un espacio comparativo puesto que trata la cotidianidad de una cultura desde la crítica; hace notar que más allá de la propia interpretación existen otras interpretaciones, lo que refuerza la identidad. El hecho de notar que coexisten diferentes proyectos identitarios es ya un momento de concientización de la propia identidad. Entonces si las diferencias contribuyen a que una cultura pueda enriquecer o ampliar la propia interpretación que tiene de sí misma, y así mismo asimilar nuevos elementos necesarios para complementar el proyecto identitario, la interpretación de la otredad aporta elementos que

⁸⁹ Véase capítulo 1.

desde la mismidad no pueden ser observados por el manejo cotidiano de estos, pero que frente a la contrariedad pueden ser concientizados y revalorados. Pensemos en el momento preciso en que el hombre europeo se encontró cara a cara con el hombre americano. Aunado a las interrogantes del proceder de este hombre, el europeo revaloró su identidad frente al americano, ya que los elementos culturales que hasta ese momento eran cotidianos para él se mostraron contrastantes ante los elementos culturales americanos. Es decir, la identidad del europeo no tenía más interpretación cotidiana, pero en cuanto se presentó frente a otro distinto, se hizo consciente de los elementos más contrastantes que constituían su identidad, pero fue mediante la hermenéutica analógica que pudo hacerse consciente de estos, pues tanto la interpretación que el americano hacía de él, así como la comparativa entre valores culturales, le dieron los elementos necesarios para revalorar su identidad. Con los contrastes viene la creación del marco común entre culturas, y se genera así una concientización de la mismidad que se es, así como de las diferencias que presenta con la otredad; o sea que se establece la frontera entre el yo y el otro.

Como se vio con la autenticidad, tanto con el mestizaje como con la hermenéutica analógica se corre el riesgo de que una cultura se valore tanto que trate de asumir el rol de cultura universal, como es el caso concreto del europeo frente al americano. El caso es que una cultura puede mantenerse en el proyecto identitario, pero con una postura vanguardista, lo que evidentemente conduce al dominio y exclusión de otras culturas diferentes. Para este caso es importante señalar las limitantes que debe tener el proyecto identitario de cada cultura, pues como afirma Schopenhauer⁹⁰, la voluntad de vivir debe responder a un límite determinado donde no resulte afectada la voluntad de vivir del otro. En este caso el proyecto identitario se debe formar desde la autonomía y autenticidad, pero debe ser orientado para respetar la autonomía y la autenticidad de los otros proyectos identitarios, pues de lo contrario sería una lucha por el absolutismo dominante, lo que es completamente contrario al discurso de la filosofía intercultural el cual busca exaltar el pluralismo como forma de convivencia entre las culturas desde el punto ontológico hasta el social.

Una cultura debe mantener el diálogo intercultural, pero desde el pluralismo para fomentar la crítica de sus estructuras, pues no por tratarse de un proyecto autónomo y autentico se puede asumir que está exento a toda crítica, pues se caería en un relativismo que

⁹⁰ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Libro IV, Madrid, Trotta, 2004.

como ya se ha planteado en el capítulo 1, no es la forma idónea para mantener un diálogo intercultural. Toda acción premeditada por un proyecto identitario que tenga como efecto colateral el perjuicio de otro proyecto debe ser criticada de manera interna y externa, pues la libertad que ofrece la autonomía y la autenticidad no debe en ningún sentido asumir una postura de autoridad frente al otro; se debe respetar el valor de la otredad, pues con el respeto viene la escucha, y con esta el intercambio intercultural. Este es el límite que todo proyecto identitario debe respetar: no ejercer acción alguna en aras de responder a las necesidades culturales que perjudique tanto a la autonomía como a la autenticidad de otros proyectos identitarios.

Bajo estas consideraciones se puede revalorar el camino que sigue la filosofía latinoamericana para plantear la senda que se debe seguir con respecto a la identidad de las culturas latinoamericanas, pues aún existe una negación de la identidad del mestizo y del afrodescendiente, y por otro lado, persiste la exaltación del purismo cultural indígena y criollo, cuando en realidad estas culturas se han visto influenciadas y han influenciado a otras en la construcción de su identidad.

Pluralidad de culturas; pluralidad de centralidades

Toda cultura, como se ha dicho, proviene de una construcción a partir de la interacción que tienen los miembros de una comunidad con la Realidad⁹¹, pues como la fenomenología afirma, el hombre no puede tener más que representaciones del mundo que lo rodea; es decir, que por más que intente hacerse del Mundo no tendrá más que representación de éste, y sólo contará con el constructo conceptual llamado mundo. Cuando nos referimos a Mundo y a Realidad hablamos de aquellas proporciones independientes que escapan a la representación humana, aquello que se encuentra más allá del logos y los sentidos del ser humano, o en este caso de una cultura.

La realidad y el mundo que construye cada cultura contiene lo que para Olivé es el marco conceptual:

Los sujetos conocen el mundo al que llegan en relación con un conjunto de conocimientos, lenguaje, creencias, conceptos o valores que presuponen existentes en la comunidad dentro de la cual comienzan a constituirse como sujetos cognoscentes. A este conjunto de presupuestos que proveen los límites de las creencias que los sujetos de una comunidad pueden tener se le llama marco conceptual.⁹²

Como ya se ha señalado en capítulos anteriores, el marco conceptual como constructo humano tiene la posibilidad de ser modificado con respecto a las circunstancias, en específico las representaciones que se tienen de las cosas, pero sobre todo, de la otredad. Los marcos conceptuales hablan del constructo que representa cada cultura, el cual deriva de la representación que un grupo determinado tiene del Mundo y de la Realidad; por lo que se podría afirmar que cada cultura es un mundo que expresa su subjetividad ante las demás en un

⁹¹ Mónica Gómez utiliza el concepto con mayúscula en referencia a una realidad pre-conceptual a partir de la cual las culturas generan una pluralidad de realidades.

⁹² Gómez, Mónica, *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*, México, UNAM, 2009, p. 19.

espacio de intersubjetividad, por lo que de alguna forma entre ellas existe un interacción que las enlaza, sea porque todas construyen sus marcos conceptuales a partir del mismo Mundo independiente, o sea porque no son sistemas cerrados, lo que significa que tienen interacción entre ellas para proveerse de creencias y prácticas sociales que contribuyan a su mejora, por lo que, como afirma Olivé, las culturas en cierto grado, se constituyen por causa de la interculturalidad. Esta diferencia entre mundos habla de divergencias conceptuales, pero también ontológicas entre culturas, lo que evidentemente se traduce en una multiplicidad ontológica.

Se debe recordar que el pluralismo plantea la postura crítica que se asume frente a la constitución del marco conceptual de cualquier cultura, lo que quiere decir que se tendrá una postura crítica frente a la construcción de mundo de cada cultura. Es importante realizar esta connotación ya que la línea que sigue este capítulo es la de demostrar que toda cultura latinoamericana, sea indígena, mestiza, afro o criolla, mantiene por encima de otras culturas, su propia interpretación del Mundo, y por ende busca reafirmarla frente a la otredad.

Los marcos conceptuales son necesarios en la construcción de los mundos; que los sujetos sean quienes construyen estos marcos en sus prácticas sociales favorece la diversidad, pero es la Realidad independiente común a los mundos la que constriñe las prácticas sociales de los sujetos y permite que miembros de diferentes realidades puedan comunicarse. A esta postura que admite la diversidad ontológica y conceptual sin caer en el relativismo extremo la llamaremos pluralismo ontoepistemológico.⁹³

El pluralismo ontoepistemológico se refiere a esta diversidad que surge de encontrarse con la Realidad y de ella construir una interpretación nutrida de la subjetividad de cada cultura. Esto hace pensar que si dentro de un medio social interaccionan ciertas culturas con sus ontologías diversas, existe la posibilidad que entre ellas prevalezca una actitud de aislamiento y de exclusión, ya que desde la propia ontología o epistemología, el mundo interpretado es el verdadero; por lo que se presenta un sentido de universalidad frente a los demás mundos, y a su vez, frente a las otras culturas se recibe de igual forma un sentido universal que inclina hacia el aislamiento, que hasta donde se puede entender, tiene presencia entre las culturas latinoamericanas.

⁹³ Gómez, Mónica, *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*, p. 28.

El pluralismo ontológico⁹⁴ en Latinoamérica debe ser atendido para exponer en qué condiciones se puede aplicar la filosofía intercultural, ya que desde la perspectiva de inclusión que promueve, puede que no pueda ser alcanzada de manera idónea como lo plantea, pues se habla no sólo del debate del respeto al derecho cultural, se habla de entablar un diálogo entre culturas contrarias o completamente herméticas, que no buscan ceder frente a lo que les parece una marco conceptual poco respetable. Perfectamente se sabe que entre culturas similares puede existir con mayor facilidad el diálogo e incluso el intercambio cultural, pero en otras situaciones, el diálogo puede ser algo demasiado forzado para algunas culturas que no buscan tener contacto con otras. Frente a estas situaciones se encuentra la praxis de la filosofía intercultural en Latinoamérica, y frente a estas debe buscar la conciliación y la apertura cultural. Dussel afirma:

¿Qué ha pasado para llegarse a una afirmación tan alienante? Lo que ha pasado es que, de hecho, un grupo ha construido a su mundo [...] en el mundo natural y divino; ha divinizado su mundo y dice que es eterno y, además, que es natural. De manera que ser virtuoso es actuar según la naturaleza. Necesariamente, pues, cuando afirmo que es natural lo es de mi mundo, si otro es de otro mundo, ese otro es antinatural, porque no es de mi mundo. De este modo, el Otro es negado como otro, es interiorizado al mundo como cosa y, a su vez, es definido desde el ser de la totalidad [...]⁹⁵

¿Toda cultura puede ser entendida desde esta descripción? Pareciera ser que si se deja de lado la definición alienante, es cierto que toda cultura ve su mundo como algo natural, y que aquello que choca con su fundamento es considerado antinatural.

Dussel y la centralidad

Dussel en introducción a la filosofía de la liberación expone su crítica frente a la centralidad, la cual limita la inclusión del pensamiento divergente en su logos, particularmente trata de exponer la exclusión que sufre el pensamiento ajeno a la centralidad, y al autoritarismo de la totalidad a la que se enfrenta. La idea que aporta Dussel respecto a la totalidad es de gran relevancia para comprender cómo un sistema ontológico puede convertirse en una totalidad que no permite la inclusión de lo antinatural a su logos, y que en todo caso, lo antinatural para el logos puede ser considerado como cosa dentro del canon ontológico *La*

⁹⁴ Este pluralismo no sólo debe incluir a las ontologías de la sustancia, sino que también, debe incluir a la ontología del accidente que expone Emilio Uranga en *Análisis del ser mexicano*, pp. 17-34.

⁹⁵ Dussel, Enrique, *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bogotá, Ed. Te-ixtli, 2000, p. 126.

totalidad es “lo mismo” porque cuando “lo mismo” crece permanece “lo mismo”, no por crecer cambia.⁹⁶ Al expresar al logos de una centralidad como *lo mismo*, el filósofo expone el hermetismo en el que se encuentra una ontología frente a la diferencia; mientras se sea parte de *lo mismo* se puede ser considerado parte del sistema natural, pero en cuanto se hace notoria la diferencia, existen dos maneras de responder ante ello: la primera tratar de introducir a la otredad bajo los términos del logos totalitario, o en un segundo caso, ignorar por completo su existencia, como si se estuviera tratando con la misma nada. El hecho de que se introduzca a la otredad en el logos de la totalidad no significa en ningún momento que aquella sea reconocida por esta, pues tan sólo la procesa bajo las razones de su corpus para asignarle un lugar, para darle un concepto, pero no es entendida desde su propia interpretación, esto tiene sintonía con la respuesta de Dussel: no porque crezca significa que cambia.

¿Cuál es la primera consideración que propone el filósofo para romper con el centralismo ontológico? El primer paso que se debe dar es reconocer que existen más allá de la propia ontología, otras tantas, que, bajo su logos, interpretan el Mundo bajo su propio canon. Esto obliga a reconocer que existe una pluralidad de ontologías, o mejor dicho, que existe una pluralidad de centralidades. El camino a seguir entonces es pasar de la mismidad que se es, hacia la otredad que se hace presente en el horizonte, pues de otra forma no se abriría paso hacia otras ontologías; se estaría hablando de un constante retorno a la mismidad, sin dar cabida a la inclusión, lo que daría lugar a caer en *lo mismo*, a encerrarse en la misma totalidad. Dussel habla de el cara a cara entre lo mismo y lo otro pues:

El Otro es el rostro de alguien que yo “experimento” como otro; y cuando lo experimento como otro ya no es cosa, no es momento de mi mundo, sino que mi mundo se evapora y me quedo sin mundo ante el rostro del Otro [...] el rostro del Otro es justo el ámbito donde termina la acción y comienza el misterio; lo que veo de él es solamente lo que me aparece, pero no es lo que está siendo como posibilidad libre y como su proyecto. Porque su proyecto, ese mundo y las posibilidades que se le abren, se le abren a él pero no a mí, y por eso es por lo que pregunto: ¿Quién eres?⁹⁷

Si se sigue bajo el esquema de *lo mismo*, ninguna totalidad puede tener apertura hacia otras totalidades de cara a cara; es decir, que no las puede reconocer más allá de la propia interpretación que tiene de ellas, acto que evidentemente terminan en cosificación del Otro bajo el propio logos, pero si se tiene un reconocimiento más allá de la propia interpretación, la

⁹⁶ Dussel, Enrique, *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 114.

⁹⁷ Dussel, Enrique, *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 116.

cultura aparece como misterio⁹⁸, como algo que está más allá de la propia centralidad. Esta apertura al reconocimiento trae consigo la posibilidad de reconocer que existen otros proyectos ontológicos fuera del propio que están desarrollándose a la par con el propio en el mismo Mundo.

El cara a cara exalta la pregunta por el Otro, ya no solamente se busca ingresarlo al logos de la totalidad, se busca ingresarlo bajo sus propios términos, pues puede que dentro de los propios no cuente más que con limitantes que le impidan aparecer en el mundo de la forma deseada. No tiene sentido en la propia ontología más que como cosa, por lo que debe expresarse bajo su propio sentido: *Más allá de la totalidad está el Otro en su libertad, en su palabra que irrumpe mi mundo; pero en el fondo, si es realmente de otro, irrumpe siempre como interpelación, porque surge más allá de la totalidad, como lo que todavía no tiene sentido, porque justamente está más allá de todo sentido.*⁹⁹

Si se deja al Otro sin-sentido, se comienza a respetar su libertad, pues lo único que le puede dar sentido en la propia ontología es la acción de la cosificación, lo que evidentemente no es el propósito de la apertura; más bien lo que se busca con esta es proveerle del espacio para hacerse notar en la totalidad ajena bajo sus propios términos y propósitos. Al reconocer al Otro como experiencia independiente a la propia ontología, en ese momento se está reconociendo que la propia ontología tiene limitantes que la hacen ver como un constructo finito que se desarrolla en una pluralidad de realidades. Bajo estos términos puede comenzar un cuestionamiento por el Otro, pues por más que se trate de incluir en el logos bajo su propia interpretación, siempre quedará algo incierto de éste en el sistema ontológico al que se desea incluir. El Otro aparece ahora como pregunta, como interrogante que necesita de un sentido, por lo que deja de ser con este acto, una mera cosa dentro del logos.

La interpelación del Otro ante la mismidad trae consigo la ruptura de la cotidianidad¹⁰⁰; es decir, el cuestionamiento de lo que día a día se asume con seguridad en una totalidad. El logos es cuestionado, pensado desde la ruptura, pues el Otro visto como exterioridad, trae consigo el cuestionamiento de su acontecer, pero también trae el cuestionamiento del

⁹⁸ Entiéndase como lo que no tiene aún conceptualización en el logos de la cultura; lo que en cierta forma aparece como sin-sentido.

⁹⁹ Dussel, Enrique, *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 120.

¹⁰⁰ Situación en la que la cultura no piensa, no se hace consciente de sí misma, sino que más bien se mantiene bajo el logos de *lo mismo*.

acontecer de la mismidad. Es la ruptura con la cotidianidad, porque el logos que era invisible hasta ese momento se hace notar ante el sin-sentido que provoca el aparecer de la otredad frente a la mismidad. El cara a cara con el Otro pone en crisis a la cotidianidad de la mismidad, genera una ruptura en su vida, pero en especial, genera una separación del logos con el Mundo, pues la propensión de universalidad queda superada con el acontecer de la totalidad externa que representa la otredad.

Toda mismidad que busca abrirse ante la otredad debe asumir una postura crítica de su propia totalidad, de su logos y de su interpretación del mundo, pues lo que se espera con este acto es que se reconozca la pluralidad de realidades que existen a su alrededor, y que todas merecen la misma oportunidad de hacerse notar bajo su propia interpretación. El reconocimiento de otras ontologías más allá de la propia implica asumir una postura transontológica¹⁰¹, que trae consigo el reconocimiento del Otro en el propio logos más allá de la cosificación.

Mientras alguien no está en la cotidianidad no está “separado”, no tiene criterio, ni juzga. En cambio en la crisis, al separarse, desde la trascendencia, desde esa superación del horizonte, se vuelve sobre la cotidianidad para emitir un juicio. Esta crisis de la que hablamos es existencial, en el sentido de que es una crisis cotidiana, una crisis de vida para quien la experimenta, una ruptura en su vida. Nadie puede pensar si no se convierte de la cotidianidad al pensar, la cual significa sufrimiento, ruptura de cantidad de hábitos, conversión a una nueva vida.¹⁰²

Asumir que existen otras ontologías diferentes a la propia es romper con la cotidianidad, significa pensar el logos de la centralidad, indagar en el sin-sentido que representa el Otro dentro de la mismidad. Es cierto que la cotidianidad trae una ausencia de crítica respecto a lo establecido en el logos de la centralidad, pero en cuanto irrumpe el Otro con su presencia se presenta una ruptura en la cotidianidad, y esta ruptura exige pensar.

Con la ruptura de la cotidianidad y el reconocimiento de la finitud de la propia ontología debe venir una superación de la misma para salir al encuentro del Otro como ontología, la cual se encuentra más allá de los propios criterios de la propia ontología, para Dussel esto representa reformular el método ontológico para afirmarlo como analógico. Etimológicamente analogía significa *la palabra que irrumpe en el mundo desde más allá del*

¹⁰¹ Situación que se expresa como la apertura que la propia ontología genera para acercarse a otras, para hacer notar que la totalidad como tal no es universal, y que más allá de ésta se encuentran otras totalidades.

¹⁰² Dussel, Enrique, *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 222.

*mundo; más allá del fundamento.*¹⁰³ Esto quiere decir que no sólo se está reconociendo la aparición del Otro en la ontología propia, sino que también, se está afirmando su validez desde la exterioridad, pues el reconocimiento de la palabra ajena es ya una prueba de la apertura hacia el Otro y su mundo.

Derivado de esto, surge el método analéctico¹⁰⁴, que según Dussel *tiene en cuenta la palabra del Otro como otro, implementa dialécticamente todas las mediciones necesarias para responder a su palabra, se compromete por la fe en la palabra histórica y da todos esos pasos esperando el día lejano en que pueda vivir con el Otro y penar su palabra [...]*¹⁰⁵ El método analéctico reconoce la palabra del Otro para entablar una apertura que permita el acercamiento a este mediante un lenguaje común, el cual evidentemente fomentará la creación de un diálogo trans-ontológico incluyente. La idea de pasar de la centralidad ontológica hacia la centralidad transontológica que representa el Otro, permite pensar el acontecer de la otredad, pero a su vez, permite pensar el acontecer de la mismidad; es decir, mantiene una actitud crítica frente a los términos de cualquier centralidad, con el fin de generar un diálogo donde puede ser entendida tanto la palabra del Otro como de uno mismo.

Las culturas latinoamericanas como centralidades

Expuesta la idea central de Dussel referente a la centralidad, se puede retomar la interrogante que plantea si las culturas de Latinoamérica sean indoamericanas, mestizas o afrodescendientes, representan en un primer momento una centralidad por el hecho de formar a través del encuentro con el Mundo y la Realidad, un mundo reconocido como natural y verdadero frente a otros mundos que se asemejan más a la nada que al ser.

El mundo construido por las culturas a partir del encuentro con el Mundo independiente es una estructuración de interpretaciones que tiene lugar por el acontecer de un suceso que es conceptualizado por un grupo para fomentar la creación de un logos que permita manejarlo como conocimiento, superando así la barrera de lo incierto y de lo sin-sentido. Cada cultura construye con estas interpretaciones del Mundo un marco conceptual que hablará de las creencias que fundan la veracidad de su mundo, así como de su calidad de verdad

¹⁰³ Dussel, Enrique, *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 233.

¹⁰⁴ Véase capítulo VI de Dussel, Enrique, *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*.

¹⁰⁵ Dussel, Enrique, *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 236.

incuestionable; hablará también de los valores culturales que categorizarán sus acciones para fomentar la creación de una moral colectiva; y a su vez, también hablará de la continuación que deben tener éstas para conmemorar en cada generación el origen fundador y mantener con la tradición la perduración de éstas.

El marco conceptual de cada cultura representa lo natural, lo que es verdadero para el grupo; más allá de sus delimitaciones se encuentra lo sin-sentido, el no-ser, lo que es ajeno a su centralidad; al hablar de lo externo a la natural, a lo central, se habla por lo tanto de lo innatural, de lo falso, ¿a caso esta no es una postura excluyente indirecta? Cada cultura al afirmar como natural su marco conceptual niega al mismo tiempo la validez del otro como verdad desde su propia interpretación, y no es que se actúe con dolo, simplemente se actúa conforme al principio de no contradicción¹⁰⁶ aristotélico. Cada cultura al afirmar la veracidad de su marco conceptual excluye indirectamente a todo aquello que se encuentre más allá de las murallas de su logos; se afirma de esta manera como una centralidad o totalidad que niega todo aquello que va en contra de la naturalidad de su logos y en contra de la veracidad de su mundo. Cada cultura latinoamericana al afirmarse como mundo debe en un primer momento, excluir todo aquello que le es ajeno, y que no encuentra sentido en el marco conceptual; esto quiere decir que cada cultura al encontrarse frente a frente con otra se afirma como totalidad, y por tal asume una postura de recelo ante lo externo.

Toda otredad que aparece frente a la cultura en un primer momento, si es que no se rechaza, puede ser introducida a la centralidad mediante la cosificación; solamente puede ser rescatada del sin-sentido mediante la conceptualización que realiza el logos central; es decir, que para ser reconocida debe ajustarse a los términos de la cotidianidad de *lo mismo*. Este acto no puede ser entendido como incluyente, pues no se respeta la totalidad misma que es la otredad, sólo se le brinda un espacio como concepto en una serie de cosificaciones dentro del marco conceptual central. La cultura central no reconoce la libertad del Otro como centralidad, no lo piensa, tan sólo lo conceptualiza dentro de sus límites.

El hecho de que cada cultura en sí sea una totalidad no significa en ningún momento que en esta no se pueda pasar del sin-sentido hacia el reconocimiento, pues como se ha planteado, toda cultura para pasar de la exclusión a la inclusión debe reconocer en un primer

¹⁰⁶ Aristóteles en su obra *Metafísica* expone que “es imposible que, al mismo tiempo y bajo una misma relación, se dé y no se dé en un mismo sujeto, un mismo atributo”.

momento que su centralidad o mundo no es más que una representación finita del Mundo independiente, y que por ello, es una más de tantas representaciones, esto obliga a que aquella cultura que busca rescatar del sin-sentido a la cultura interpelante, renuncie al absolutismo de sus interpretaciones; es decir, que salga de la universalidad que representa su marco conceptual para abrirse hacia la diversidad y la multiplicidad de mundos, y por ende de ontologías. Con este acto se da la primera relación intercultural, ya que se tiene la voluntad de ver más allá del propio marco conceptual, pues se reconoce que existe un multiculturalismo que obliga a reconocer la presencia de otros mundos, pero aún falta que esta relación desate la concientización de la validez del propio marco conceptual y el de las otras culturas.

El pluralismo permite reconocer que existen otras culturas con su respectivo marco conceptual construido a partir de la interpretación del Mundo, pero a diferencia del multiculturalismo¹⁰⁷, habla de una apertura crítica hacia el reconocimiento de otras culturas; es decir, que se piensa tanto en la propia cultura, así como en las culturas interpelantes desde una postura más allá de la cotidianidad. Con la ruptura de *lo mismo*, la cultura central puede abrirse a la comprensión de las culturas periféricas; puede abrir su marco conceptual para pensar el sin-sentido que provoca la presencia de otros mundos; puede resaltar los contrastes entre marcos conceptuales para no tratar de definirlos bajo los términos de su propio marco conceptual, sino que trata de rescatarlos de la cosificación para brindarles la oportunidad de aparecer como totalidad veraz bajo los lineamientos de su propia interpretación del mundo. Aparece así la hermenéutica analógica entre culturas, pues se busca crear un marco conceptual donde las culturas puedan entablar sin caer en la cosificación, un diálogo intercultural que reconozca la validez de cada marco conceptual bajo los términos de su propio logos.

Al reconocer la pluralidad de culturas, se reconoce indirectamente la pluralidad de centralidades, y así mismo se reconoce que para cada cual las otras representan una periferia con su propia validez bajo sus propios términos; que por ese derecho de autodeterminación, pueden ser pensadas desde la propia cultura para no incluirlas como cosificaciones, sino como interpelaciones. El reconocimiento de la validez del marco conceptual de cada cultura, y de su derecho a aparecer cómo mejor corresponda a sus intereses ontológicos, es un paso hacia la analogía, esto quiere decir que se trata de ir más allá de la propia ontología, pero sin renunciar

¹⁰⁷ El Multiculturalismo habla de que coexisten varias culturas en un mismo espacio geográfico o social pero no existe una influencia o intercambio importante entre ellas.

del todo a ella para pensar la diversidad de formas de aparecer en el mundo. El método analéctico aparece para tomar en cuenta la validez del marco conceptual del otro, pero sin perder la validez del propio. El proceso de inclusión que se da es muy importante para la generación del diálogo intercultural, pues no sólo se piensa a la cultura periférica desde el propio marco conceptual, también se trata de pensar desde su propio marco conceptual, esto quiere decir que se aprende¹⁰⁸ a la otra cultura, no se conceptualiza como mero conocimiento en la cultura central, se le da el respeto debido ya que es válida ante su propio marco conceptual.

La filosofía intercultural busca el diálogo entre culturas, lo que en este sentido significa buscar el diálogo entre centralidades, pues ninguna de ellas deja de ser centralidad por el hecho de abrirse ante la exterioridad, así como tampoco deja de ser periferia para la centralidad externa por este acto, lo único que se busca es romper con la cotidianidad; romper con *lo mismo* sin dejar de ser centralidad, pues con la interpelación de otra cultura no sólo viene el cuestionamiento de esta, también viene el cuestionamiento de la propia cultura, pues algo está escapando a su marco conceptual, por lo que busca pensar su propia ontología a fin de lograr aprender la ontología de la cultura periférica. Toda cultura a pesar de la alteralidad y la inclusión que muestre, siempre será una centralidad para ella misma, y a su vez, será siempre una periferia para la cultura externa, por lo que no se busca hacer que desaparezca como tal la centralidad y la periferia, lo que se busca es más bien, que las culturas se vuelvan críticas para que se tenga una centralidad y una periferia que piense tanto en ellas como en la cultura externas, pues el hecho de pensar y abrirse a otra cultura no significa perder la autonomía para construir el mundo que se desee.

La filosofía intercultural debe adaptarse a este terreno, pues si se quiere impulsar un diálogo entre culturas, debe reconocer que este no trae la desaparición de la centralidad, solamente la rescata del absolutismo para posicionarla en el pluralismo ontológico, o mejor dicho en la pluralidad de centralidades, que tendrá el distintivo crítico para pensar en la propia

¹⁰⁸ La idea de aprender se basa en la filosofía de Heidegger, específicamente en su obra *¿Qué significa pensar?* Ya que en esta aborda el tema del pensamiento como pregunta por el ser, más allá del mero conocimiento de éste. Aprender en este caso implica una correspondencia directa con el saber; con el preguntar por el ser de manera reflexiva y profunda, superando con este acto la mera conceptualización del ser que la ciencia ejerce. La idea de aprender es la de preguntar por el ser, o en este caso, preguntar por el Otro, para encontrarlo más allá de la propia ciencia que representa el marco conceptual de la cultura, que conceptualiza a todo fenómeno bajo su logos.

centralidad que se es y en las otras centralidades con las que se interacciona. El diálogo intercultural no debe entenderse como el derrumbe de murallas ontológicas, debe entenderse como el puente entre murallas ontológicas para pensar a la mismidad y a la otredad, pues como dice Dussel para pensar en la centralidad uno debe mantenerse a las afueras de la muralla para escapar de la cotidianidad que no permite pensar. Una de las formas para pensar la propia centralidad es pensar a las otras centralidades, pues su presencia siempre pondrá en conflicto la validez de la propia centralidad, por lo que al tratar de rescatarlas del sin-sentido que representan ante el propio marco conceptual, con este acto se genera a la par una crítica al propio mundo, manteniendo así una actitud abierta y crítica respecto a las propias interpretaciones del mundo. La inclusión en este sentido podrá ser entendida como la apertura al marco conceptual de otras centralidades desde un punto crítico, para apreciarlo desde sus propios términos, pero sin dejar de ser una centralidad.

La situación por la que atraviesan las culturas latinoamericanas es bastante semejante a la centralidad hermética¹⁰⁹ que critica Dussel, pues a pesar de que se crea que existe una inclusión hoy en día que deriva de los movimientos indigenistas, afrodescendientes, y de minorías en los estados nacionales, la realidad es que sólo han aumentado sus fronteras de *lo mismo* para incluir dentro de sus marcos conceptuales a la otredad bajo forma de cosificación y no como pensamiento. Por ejemplo, el afrodescendiente puede ser reconocido como parte de un estado nacional en cuanto a ciudadanía se refiere, pero no es considerado como cultura¹¹⁰ a pesar de que cuenta con los elementos necesarios para ser reconocido como tal; la misma situación se presenta para el mestizo, no puede pronunciarse como cultura debido a que aún se tiene bajo el concepto de mezcla, de lo sin identidad y de lo sin cultura, a pesar de que se puede observar en el continente la diversidad que han aportado con su autenticidad cultural. Esto quiere decir que el derecho a ser reconocido como centralidad, es decir, a ser reconocido como mundo natural, solamente ha abarcado a las culturas indoamericanas, pues más allá de estas se encuentra lo artificial, lo que evidentemente es un acto de exclusión y negación. El primer paso para pasar de la centralidad hermética a la centralidad crítica es reconocer que también lo mestizo y lo afrodescendientes tienen derecho a ser considerados como cultura; por

¹⁰⁹ Este tipo de centralidad hace alusión a la centralidad totalitaria que Dussel critica, pero para efectos de este trabajo será referida con el hermetismo, ya que la idea de centralidad se sigue maneja en el trabajo pero bajo otras circunstancias, por lo que es importante diferenciarlas para tener una mejor comprensión.

¹¹⁰ Véase concepto de cultura generado en el cap. I.

lo que se debe reconocer su naturalidad, pues al igual que las culturas indoamericanas, cuentan con su propio constructo de mundo, y es un constructo derivado de su autonomía. Las culturas mestizas y afrodescendientes deben ser reconocidas también como culturas originarias, puesto que su origen se sitúa en el mismo espacio geográfico y bajo las mismas relaciones interculturales que han compartido con las culturas indoamericanas, ya que si lo originario solamente corresponde aquellas culturas que se desarrollaron antes del encuentro entre Europa y América, y que por tal gozan de una pureza ontológica, recuérdese entonces que entre ellas existía el intercambio cultural y la adaptación de valores culturales al marco conceptual, lo que habla entonces de una mezcla en sentido general, una mezcla que trajo como producto la creación de nuevos marcos conceptuales, y por ende de nuevos mundos; esta creación es similar a la que trajeron los trescientos años de coloniaje en América sin duda alguna.

Debe reconocerse entonces que en Latinoamérica no se ha fomentado del todo la inclusión crítica, tan sólo se ha mantenido en el estatus de la cosificación pues *el indio*, *el mestizo* y *el negro* aún aparecen en el ideario latinoamericano como conocimiento y no como pensamiento. Las culturas latinoamericanas aún son centralidades absolutistas que niegan unas de otras la naturalidad que corresponde a cada una de ellas; se oponen a todo tipo de apertura hacia al Otro para no salir de su cotidianidad, tan sólo buscan ser *lo mismo* para no pensar a la otredad. La tarea que ahora tiene la filosofía intercultural en Latinoamérica es la de fomentar la apertura de centralidades culturales para verdaderamente generar un diálogo intercultural incluyente.

Consideraciones finales

Discutidos los temas de la exclusión entre culturas latinoamericanas, la identidad, el pluralismo, la centralidad y periferia se puede llegar a ciertas consideraciones pertinentes para que la filosofía intercultural pueda ser practicada de mejor forma en Latinoamérica. Los alcances logrados en capítulos anteriores son reafirmados en estas consideraciones, pues muchos de ellos están fuertemente entrelazados por lo que deben ser tratados en su conjunto para dar una extensión más clara de las conclusiones alcanzadas en esta disertación. Estas deben ser tomadas, al igual que los argumentos presentados en el trabajo, como las críticas a considerar para el ejercicio de la filosofía intercultural en el continente.

De la exclusión intra-americana

En Latinoamérica se ejerce la exclusión de manera interna, ya sea que se hable de los tiempos precolombinos o actuales, las culturas que han tenido y tienen lugar en esta geografía ejercen la exclusión entre ellas mismas. En todo contexto se observa una marcada tendencia dominante frente a o la otredad. Ya sea cultural, identitaria o de género, la exclusión es un tema muy común en la idiosincrasia latinoamericana y entre sus culturas. El diálogo que se espera con la filosofía intercultural debe tomar muy en cuenta este fenómeno para hablar de manera más real de una Latinoamérica intercultural, pues no solamente se trata de discutir la exclusión que occidente ejerce sobre las culturas latinoamericanas en general, se trata de dialogar la exclusión que ejercen entre sí las culturas latinoamericanas. La exclusión no debe ser entendida como un elemento injertado en las culturas indoamericanas por acción del ser occidental, como en su caso fue la lengua y la religión, pues lo cierto es que la exclusión es intrínseca a cada cultura, pues la naturalidad de cada una obliga a pensar que más allá de su veracidad todo lo que acontece es falso, y por tal debe ser excluido.

De la identidad

La identidad para las culturas latinoamericanas es un tema bastante debatido debido a que se mantiene con arraigo la idea de que la apertura cultural traerá consigo la pérdida identitaria, y

por ende, la desaparición de la cultura misma, pero como se planteó, la identidad de cada cultura depende exclusivamente de la autonomía y la autenticidad de esta frente a la toma de decisiones para atender las necesidades históricas, pues se reconoce que la identidad es un proyecto, y por tanto, es completamente ajustable a las circunstancias a pesar de que estas vayan en contra de valores anteriores. La identidad cultural vista como proyecto permite que exista el intercambio de elementos culturales entre etnias para atender sus problemáticas y necesidades.

A pesar de esto, en ciertas etnias latinoamericanas se mantiene la idea de que cualquier intercambio con la otredad dañará considerablemente el marco conceptual y la esencia de su cultura, pues se reconocen a sí mismas como una entidad completa, ajena al intercambio para aprender del Otro nuevas formas de aparecer en el mundo. La cultura como centralidad hermética inhibe la apertura e interacción con el Otro, esto se debe en gran parte a que las culturas siguen asumiendo como correcta a la identidad metafísica, la cual expresa que el ser cultural es un ser acabado y completamente inalterable, que no depende de las circunstancias para autodeterminarse, que por sí misma la cultura es dada de manera a priori, sin dar lugar a la aportación de la experiencia cultural. Cada cultura vista desde este punto es una identidad absolutista que es incapaz de salir de *lo mismo*, que niega de forma indirecta la validez de otras identidades, pues al no situarse en un plano trans-otológico¹¹¹, no puede mirar a otras culturas como sistemas identitarios que bajo los términos de su propia autonomía y autodeterminación son válidos, por lo que al reconocerse a ella misma como un sistema completo, niega la posibilidad del ser cultural más allá de su logos.

El problema con la identidad metafísica radica en la reducción que una cultura puede hacer de otra en los términos de su logos, pues si da cabida a la presencia de esta, solamente lo hará de manera científica: solamente la reconocerá como conocimiento más no como pensamiento. Toda cultura externa es cosificada para ser introducida al marco conceptual como un conocimiento, como un objeto más del mundo que solamente puede ser conocido y entendido bajo los términos del propio marco conceptual.

Existe en torno a este caso una confusión mayúscula que hace creer que por tener conocimiento de la otra cultura se está actuando conforme a los términos de la inclusión, lo

¹¹¹ Plano en el que la propia ontología se abre a la exterioridad para relacionarse con otras ontologías.

que evidentemente es un error, ya que para que exista una verdadera inclusión, la cultura periférica debe ser pensada por la cultura central, debe ser aprendida por esta, este acto implica salir de *lo mismo* para dudar en un primer instante del marco conceptual que se tiene como verdad, para reconocer entonces, que existen otras formas de interpretar el mundo, y que de ellas deriva un marco conceptual válido. Es el primer paso para pasar de la ontología a la tran-ontología; es decir, de la exclusión a la inclusión, lo cual facilita el intercambio de elementos culturales, que es en sí la vía de desarrollo del proyecto identitario de las culturas.

Si se mantiene la postura metafísica de la identidad, ninguna cultura podrá verdaderamente dejar de ser excluyente, puesto que no piensa a la otredad más allá de su marco conceptual, y aunque afirme ser incluyente, la realidad es que solamente hace crecer su conocimiento, pues conoce al otro como objeto, pero no lo piensa, no lo aprende, no reconoce que su presencia es un sin-sentido para su marco conceptual que pone en duda la universalidad de su logos; mientras no experimente una crisis ontológica la cultura no podrá hablar de inclusión. El problema es que, considerando su identidad como metafísica, ninguna cultura reconocerá a otra como entidad ontológica de la cual puede aprender, y con la cual puede intercambiar elementos culturales. Tampoco reconocerá que su marco conceptual también ha tenido influencia de otros marcos que han influenciado la construcción de su mundo; que ninguna cultura por más que trate de hacerse llamar original, se ha mantenido exenta del intercambio intercultural de elementos y valores. La identidad metafísica no permite el diálogo intercultural.

En sentido contrario, una cultura que acepta a su identidad como un proyecto trata constantemente de abrir un diálogo entre culturas, trata de crear un puente entre marcos conceptuales mediante la creación de un marco común que permita aprender al Otro desde su propia autonomía y autenticidad, no bajo los términos propios. La cultura como proyecto aplica el método analéctico, pues el sin-sentido, al poner en crisis el marco conceptual central, obliga a la mismidad a pensar a la otredad; la obliga a tratar de aprehenderla, pero sin llegar a la cosificación. El otro ocupa un lugar como pensamiento no como conocimiento, logrando con esto que exista una actitud crítica incluyente que efectivamente abra su centralidad a otras periferias con la intención de crear un diálogo intercultural. La identidad como proyecto permite el intercambio y el mestizaje cultural como forma de vinculación; concientiza que la

propia cultura es perfectible, y que por tanto, siempre tendrá la necesidad intrínseca de mantenerse en contacto con la periferia.

Del pluralismo entre centralidades

Al hablar de pluralidad de culturas en la interculturalidad no sólo se habla del reconocimiento del derecho de toda cultura a ser tratada dignamente, no sólo se habla del respeto que se debe guardar a su marco conceptual así como sus valores, creencias, tradiciones y prácticas, también se habla de la postura crítica que deben asumir frente al contraste entre marcos conceptual, pues al existir diferencia entre culturas, al contar con constructos de mundo diferentes, lo común es que se derive una crítica respecto a la validez de cada uno de ellos, así como del propio. El pluralismo permite que tanto la cultura central así como la cultura periférica puedan ser criticadas conforme al argumento de que a partir de la crítica se pueda generar un marco común entre ambas, pues los contrastes culturales son el sin-sentido que no tiene cabida en el lenguaje de cada cultura, por lo que al discutirlos desde sus interpretaciones centrales pueden ser aprehendidos y aprendidos por las interpretaciones periféricas, generando así el marco común del que habla la hermenéutica analógica.

El pluralismo sin la crítica hacia los marcos conceptuales no es más que un multiculturalismo, pues solamente se reconoce la diversidad cultural, pero desde el relativismo: las culturas más allá de sus propios límites no pueden ser entendidos, y por ende debatidos. Existe una delgada línea entre el relativismo y la autonomía en el multiculturalismo, pues se piensa que la cultura central solamente puede ser entendida y criticada desde su logoi, el hecho de tratar de hacer una crítica es ya un acto de violencia contra esta, una acto de dominación alienante contra ella, pues no se respeta su autodeterminación y se tratan de introducir valores culturales en esta para tener más parecido a la cultura periférica que la crítica sin respetar en ningún momento sus propios valores. El relativismo no permite pensar a la cultura central y a las culturas periféricas, pues no se busca salir de *lo mismo*, no se tiene intención más que de ver al Otro como conocimiento dentro del marco conceptual, las fronteras de la cultura pueden aumentar, pero la cultura no está dispuesta a conducirse hacia el umbral, hacia el sin-sentido. El relativismo hace ver al marco conceptual de cada cultura como un microcosmos que no puede ser discutido ni dialogado más allá de sus fronteras, pues la validez de su logoi solamente recae en su sí mismo. Ciertamente es que

la autonomía es la voluntad con la que cuenta cada cultura para seguir las reglas que ella misma determina, pero en ningún momento se habla de un hermetismo frente a la otredad, una cultura puede ponerse en contacto con otra y decidir si algún valor de esta puede ser asimilado por ella, lo que da lugar a un intercambio entre culturas; puede asumir una postura crítica frente a sus propios valores culturales para asimilar nuevos valores que le permitan mejorar sus relaciones intraculturales, situación que en el relativismo no puede ocurrir, pues todo valor cultural es válido pues no carece de perfectibilidad.

El pluralismo promueve la crítica cultural, todo marco conceptual está sujeto a la crítica, y esto en ningún momento daña o vulnera a su autonomía, pues se dirige con la intención de que se puedan dialogar los contrastes que existen entre culturas, lo cual como ya se ha dicho, trae consigo la creación del marco común entre culturas. La interculturalidad tiene como finalidad crear la relación respetuosa e incluyente entre culturas para que puedan interaccionar en un ambiente de intercambio y de cierta fraternidad, el asunto con esto evidentemente es que, en cierto momento entre culturas existirán tal contraste de valores culturales que no habrá más inclusión que la que permite la tolerancia; es decir, solamente habrá un respeto entre culturas autónomas, no obliga en sentido alguno que deban aceptarse tanto valores como prácticas que van en contra de los valores creencias y prácticas más distintivas de la propia cultura.

Poniendo como ejemplo el caso de las mujeres Triquis, los usos y costumbres respecto al trato de la mujer en esta etnia es completamente contrastante con los usos y costumbre del mestizo ciudadano, ambos tienen marcos conceptuales diferentes y sobre todo, tienen valores diferentes sobre el rol de la mujer en sus sociedades. Para los Triquis la mujer debe sujetarse a la voluntad del padre y posteriormente del esposo; su decisión para elegir es algo que concierne únicamente al hombre, esta práctica es completamente criticable desde una sociedad mestiza-occidental donde la mujer tiene la potestad y la libertad de decidir. Evidentemente si se abre un diálogo entre estos dos marcos conceptuales, llegará el momento en que ambos respeten la autodeterminación del otro, pero eso en ningún sentido significa que se han de aceptar sin cuestionamiento alguno las prácticas contrastantes entre ellos, lo único que se ha de aceptar es que estas derivan de la autonomía de cada cultura. Aceptar simple y llanamente los contrastes de otra cultura implicarían manejarse por la senda del relativismo no del pluralismo que es el modelo por el que se inclina la filosofía intercultural.

Para ejercer la filosofía intercultural se debe reconocer que existe un límite para la asimilación e inclusión cultural, pues la cierto es que debe existir una inclusión entre culturas, pero esta no debe afectar la autonomía de las culturas en cuestión, pues de ser así, verdaderamente se estaría violentando su derecho a la autodeterminación; se estaría incurriendo en una actitud alienante lo que evidentemente se desea erradicar con la filosofía intercultural.

De la exclusión coartada

Se ha concluido que la centralidad es inmanente a cada cultura, que toda cultura en sí misma representa una totalidad que al primer contacto con la otredad la trata de incluir dentro de su logos como conocimiento y no como pensamiento; que su aparecer es cosificado dentro del marco conceptual central hasta que se abre al sin-sentido que esta representa para su lenguaje. Que toda cultura representa la ambivalencia centralidad-periferia, ya que por su constructo de mundo representa una autonomía que se hace valer por sí misma como verdadera, pero que, desde la centralidad de otra cultura, representa la periferia de la cual puede disponer para incluirla dentro de su constructo de mundo ya sea como pensamiento o como conocimiento. También se ha llegado a la conclusión de que toda cultura debe ser respetada por el hecho de que su marco conceptual es producto de su autonomía y de su autenticidad, que influenciada por otras culturas o por propia interpretación, ha sido capaz de generar un idea propia del mundo que efectivamente representa una totalidad autónoma.

Pero en el apartado anterior se comenta que la filosofía intercultural debe plantear la limitante que toda cultura debe esclarecer para no perderse en los linderos de otras culturas, pues se ha afirmado que una cultura puede respetar las prácticas, creencias y valores de otra cultura, pero que no está obligada a aceptarlas, pues el contraste entre ellas no tiene mayor reducto que la tolerancia¹¹². Toda cultura está obligada a respetar el marco conceptual de cada cultura pues este es resultado de su autonomía y de su autenticidad; debe reconocer que la identidad que cada cultura asume es un proyecto decidido por los miembros de la cultura para atender sus necesidades más apremiantes. Pero también se ha dicho que existirán valores que no serán compartidos, y mucho menos, aceptados por otras culturas, esto evidentemente conlleva a una exclusión, pues no hay más manera que respetarlos desde la tolerancia, pues no

¹¹² Este término debe manejarse como la actitud de respeta marcos conceptuales de las demás culturas aunque no coincidan con el propio.

se niegan como tal, pero se mantienen alejados del diálogo intercultural pues ya no hay más manera de que sean asimilados.

Una cultura debe abrirse al diálogo intercultural pero desde la conciencia crítica de que no todo diálogo conducirá a la inclusión, que existirá el caso donde no haya más reducto que la tolerancia entre culturas, pues al dar cabida a valores culturales que van en contra de los valores culturales más fundamentales se estaría atentando contra la autonomía y la autenticidad, así como contra la identidad de la cultura, situación que sería tomada como una alineación que busca un fin sin importar los medios, fin que en este caso es la inclusión. Para responder a esta situación debe entenderse a la exclusión desde un nuevo enfoque: como exclusión coartada¹¹³. La exclusión coartada expresa que a pesar de que exista un diálogo respetuoso entre culturas, existirá la situación en que ciertos valores de una y otra no puedan ser aceptados por el simple hecho de ser contrarios a los más importantes valores culturales. Esto quiere decir que existirá un límite, una frontera entre la cultura central y la periférica, lo que no necesariamente tendrá que devenir en una negación o en un hermetismo, pues se respeta tanto la autonomía como la autenticidad de la cultura externa, pero que se mantiene un distanciamiento con ella. La exclusión coartada promueve el respeto de los valores culturales, más no la obligada aceptación de estos. Pues no todo diálogo debe terminar en una inclusión, puede que genere un acercamiento respetuoso entre las partes, pero sin llegar a ninguna asimilación más que el respeto y la tolerancia entre las diferencias. Esta forma de la exclusión habla del respeto a disentir entre culturas, lo que en cierta forma mantiene vivo el diálogo entre culturas, pues son los contrastes y no las similitudes los que generan la necesidad de pensar al Otro más allá de la mismidad.

La exclusión coartada también habla de mantener apertura a la asimilación de valores culturales útiles para responder a las necesidades, pero siempre desde el margen de la autonomía y de la autenticidad, sin correr el riesgo de poner en una situación alienante al proyecto identitario, al marco conceptual. Toda cultura latinoamericana, si su voluntad es ejercer la filosofía intercultural, debe comprender que la inclusión debe llevarse a cabo hasta el punto en que sus valores culturales o marco conceptual no sean forzados a aceptar valores ajenos a su proyecto identitario y a su marco conceptual. El diálogo intercultural debe buscar

¹¹³ Adjetivo derivado de la definición de coartar que según la RAE se refiere a limitar o no conceder enteramente algo.

la asimilación de valores culturales, la crítica a los propios valores, la creación de un marco común que traiga un intercambio intercultural de valores desde un ámbito de respeto y tolerancia, pero cuidando en todo momento que estos actos se lleven a cabo sin afectar la autonomía y la autenticidad de cada cultura. Debe reconocerse también que no siempre se hablará de una inclusión y asimilación, simplemente se podrá hablar de una tolerancia intercultural, que es en sí lo que expresa la exclusión coartada.

Para cerrar, este trabajo ha sido desarrollado con la intención de mejorar la relación tanto interna como externa de las culturas latinoamericanas, haciendo énfasis en que si se desea mantener la ruta del pensamiento latinoamericano bajo la línea de la filosofía intercultural, es de gran importancia hacer conciencia de las situaciones a las que debe enfrentarse ésta para el desarrollo de aquél. Busca generar en el entorno cultural latinoamericano una apertura entre culturas, reconociendo que más allá de la dominación que ejerce el pensamiento occidental sobre ellas, existen también en su entorno condiciones que permiten el ejercicio de la dominación, y que por tal se debe tomar como tema prioritario de discusión para generar el espacio idóneo que requiere la filosofía intercultural para su desarrollo. Este trabajo no llega a una conclusión final, por lo que se mantiene abierto al diálogo para mejorar o ampliar sus líneas de discusión, esperando que pueda aportar elementos que faciliten el diálogo intercultural en América Latina, o en su defecto, que sirva para continuar la discusión al respecto por medio de otras vías.

Bibliografía

Básica

Arpee, L.H., *Los indios tarahumaras de Chihuahua, México*, México, INAH, 2000.

Beuchot, Mauricio, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México, M.A. Porrúa, 1996.

Clavigero, Francisco, *Historia antigua de México*, Tomo I, México, Factoría Ediciones SRL, 2003.

Dussel, Enrique, *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bogotá, Te-ixtli, 2000.

-----, *Filosofía de la cultura y transmodernidad*, México, UACM, 2015.

Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura*, México, Ítaca, 2001.

-----, *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, México, El Equilibrista, 1994.

Fornet-Betancourt, Raúl, *Estudios de filosofía latinoamericana*, México, UNAM, Coordinación de humanidades, Centro coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1992.

-----, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana Actual*, Madrid, Trotta, 2004.

-----, "Interculturalidad y filosofía en América latina", en *CONCORDIA. Reihe Monographien*, núm. 36, Aachen, 2003.

Galinier, Jacques, *Pueblos de la sierra madre: Etnografía de la comunidad otomí*, México, 3ª ed., Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2012.

Gledhill, John, *Cultura y desafío en Ostula*, Michoacán, El colegio de Michoacán, 2004.

Gómez, Mónica, *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*, México, UNAM, 2009.

Lazo, Pablo (comp.), *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*, México, UIB, 2008.

Levillier, Roberto, *Los Incas*, Sevilla, EEH-A, 1956.

Mason, J. Alden, *Las antiguas culturas del Perú*, Trad. del inglés de Margarita Villegas de Robles, México, FCE, 1961.

Moreno, Patricia, *¿Violencia intrafamiliar o tributo a los dioses?: una visión de la mujer indígena*, México, Kayaumari Dios Venado A. C., 2003.

Mosterín, Jesús, *Filosofía de la cultura*, Madrid, Alianza, 1993.

Olivé, León, *Interculturalismo y justicia social*, México, UNAM, Programa Universitario México Nación Multicultural, 2004.

-----, *Multiculturalismo y pluralismo*, 2ª ed., México, UNAM, 2012.

Orozco, Manuel, *Historia antigua y de la conquista de México*, Tomo III, México. Porrúa, 1960.

Salas, Ricardo, *Ética intercultural: ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivo: (re)lecturas del pensamiento latinoamericano*, Quito, AbyaYala, 2006.

San Martín, Javier, *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis, depósito legal, 1999.

Serna, Jesús, *Interculturalidad y relaciones interétnicas en afroindoamérica*, México, CIALC, 2015.

Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Ed. Paidós, 1999.

Complementaria

Arriaga, Samuel, *La filosofía latinoamericana en el siglo XXI: después de la posmodernidad ¿qué?*, Barcelona, Pomares, 2007.

Heidegger, Martín, *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta, 2005.

Lévinas, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974.

Velázquez, María Elisa, *Afrodescendientes en México, una historia de silencio y discriminación*, México, CONAPRED, 2012.

Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, Trad. del francés de Juan Valmar, Buenos Aires, Losada, 2004.

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Libro IV, Madrid, Trotta, 2004.

Zea, Leopoldo, *América como conciencia*, México, UNAM, 1972.

-----, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX*, México, IPGH, 1986.