



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



**LA INTERCULTURALIDAD COMO PROYECTO ÉTICO
APORTES AL PROBLEMA DE EXCLUSIÓN
INDÍGENA**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
KAREN GUADARRAMA VARGAS

TUTORA:
DRA. ANA LUISA GUERRERO GUERRERO
CIALC-UNAM

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., OCTUBRE 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.

A mis padres.

*A las personas que luchan cada día
por construir un mundo menos injusto.*

Agradecimientos

Siempre agradeceré a mis padres por darme educación, derecho de todos y privilegio de pocos.

Agradezco a Valentina. Tengo el recuerdo grato y vivo de sus regaños en la primaria cuando me salían mal las sumas, regaños que dieron frutos, por los que aprendí y tome gusto por las matemáticas aunque no me dediqué a ellas. Gracias por acompañar mi camino académico y por enseñarme que lo que hiciera en la vida, pequeño o grande, debía hacerlo lo mejor posible. A ella que puso la parte anímica de mi formación.

Agradezco a Jorge el privilegio de tener libros en casa desde mi infancia y de acercarme a ellos. A él, que por decirlo de algún modo, puso la parte material de mi formación y un ejemplo a seguir como persona.

A los dos, por ser pacientes en la conclusión de mi carrera y de este trabajo de investigación. Porque me han dado la libertad para hacer lo que deseo en la vida y porque gracias a ellos he llegado a ser lo que ahora soy. Gracias infinitas.

A Luis Alberto, compañero de muchos caminos, quién me enseñó a percibir de manera diferente la vida y a vivirla de manera noble y humilde... a entender que de toda experiencia, mala o buena, se puede aprender. Gracias por ello y por tu compañía en los caminos de la vida y la filosofía durante tanto tiempo.

A mi familia y amigos presentes siempre: Jorge, Rosa Martha, Maribel, Leilani, Diana, Miguel, Eduardo, Daniel, Adrián, Rodrigo y a Héctor Eduardo por apoyarme y darme ánimos para hacer este trabajo. A las personas ausentes, que como aves fugaces alentaron y motivaron la redacción de esta tesis por unos meses.

Al ser serendípico que apareció en la recta final de este trabajo. Gracias por la inspiración y el coraje para concluirlo. En especial, gracias por las canciones compartidas... su ritmo marcó y acompañó las últimas líneas de este trabajo.

A los grandes maestros que a lo largo de mi vida me han inspirado y motivado para sacar lo mejor de mí intelectualmente: Alejandra González Navarrete, María Antonieta Reyes, Rodrigo, Antonio Moisés, a mi querida Tely (María Estela Duarte), y a mis maestras de danza que me enseñaron a crear con amor y pasión: Luz Ureña, Rosario Carbajal, Sonia Pabello.

Gracias especiales a Manuel Ponce por el tiempo que desinteresadamente dio a la lectura de este trabajo.

A todos mis sinodales les agradezco el tiempo para leerme:

A la Dra. Fernanda Sylvia Navarro y Solares, al Dr. Mario Magallón Anaya, al Dr. Victórico Muñoz Rosales y al Mtro. Berthold Josef Bernreuter.

A la Dra. Fernanda Navarro por las observaciones y comentarios tan precisos y detallados. Por sus palabras y por recordarme que siempre hay un rayito de luz aún en la situaciones más adversas.

Al Mtro. Berthold Bernreuter por ayudarme a aclarar ideas, por su disposición y compromiso como profesor. Por confirmarme que el camino que había elegido era el correcto y que la filosofía no se reduce a la academia.

A mi asesora Ana Luisa Guerrero Guerrero porque me tuvo gran paciencia y siempre trató de comprender mis inquietudes. Quién me abrió el panorama y me mostró el mundo de las problemáticas y luchas sociales, el mundo diverso. Gracias su tiempo y escucha en estos dos años y por el gusto de tenerla como compañera en este reto personal. A ella mi aprecio y admiración, como persona, como maestra y como mujer.

A aquellas personas con las que coincidí instantes fugaces pero que me inspiraron con sus actos y sus palabras para amar y luchar en el camino que nos toco recorrer.

Finalmente y como dijera Violeta Parra: ¡GRACIAS A LA VIDA!

13 de octubre de 2018

ÍNDICE

Introducción	p. 7
Capítulo 1.- Contexto diverso y exclusión.	p.13
1.1 Aproximaciones a la multiculturalidad	p.13
1.1.1 Lo multicultural como condición humana.....	p.16
1.1.2 Multiculturalismo	p.20
1.2 El concepto de cultura	p.21
1.2.1 Cultura indígena.....	p.29
1.3 Identidad cultural y exclusión indígena.....	p.32
1.3.1 El concepto de exclusión.....	p.33
1.3.2 Nociones de identidad cultural	p.42
1.3.3 Identidad cultural ¿Solución a la exclusión indígena?.....	p.49
Capítulo 2.- Bases éticas de la interculturalidad	p.56
2.1 Perspectivas de lo intercultural.....	p.58
2.1.1 Traducción recíproca e inconmensurabilidad cultural	p.69
2.2 Tipologías éticas.....	p.72
2.2.1 Valores del interculturalismo: reconocimiento, respeto empático y solidaridad.....	p.75
2.2.2 Interpretación y posibilidad de interpretar al otro.....	p.84

2.3 Experiencia intercultural.....	p.91
2.3.1 Inicio del diálogo intercultural.....	p.91
2.3.2 Lengua y aprendizaje mutuo.....	p.94
Conclusiones.....	p.107
Fuentes consultadas.....	p.112

INTRODUCCIÓN

El tema a tratar en este trabajo es la interculturalidad como proyecto ético y sus posibles aportes al problema de exclusión indígena desde la perspectiva de los filósofos Raúl Fonet-Betancourt, Xabier Etxeberria y Carlos Lenkersdorf. El tema de lo intercultural abarca múltiples ámbitos y disciplinas, sin embargo, nuestro objetivo es analizar las posibilidades de una relación simétrica entre culturas y los valores que necesitaría.

La relevancia del tema la justificamos en la actual y profunda exclusión que viven las culturas indígenas de nuestro país, situación que comparten culturas indígenas de espacios y contextos diferentes, desde tiempos pasados a la actualidad. Por un lado, la exclusión de los indígenas, evidencia la permanencia de diversos niveles de colonialismo entre ellos el económico y el interno, por otro lado, muestra la discriminación, explotación y el menosprecio hacia las personas con pertenencia étnica indígena aún vigente que se acentúa aún más con el neoliberalismo.

La diversidad cultural y la relación entre culturas siempre ha existido pero con la globalización en vez de una homogeneización cultural las identidades se reafirmaron y “las distancias entre los grupos se han reducido drásticamente, desde la dinámica de las migraciones, el comercio y las nuevas tecnologías de la comunicación”,¹ es decir, las relaciones se intensificaron. Podemos decir que “la globalización, en su sentido más profundo, resulta en interculturalidad, encuentro y mezcla de culturas, así como en confrontación y negación de las mismas”², hay que tener presente que si los intercambios no son simétricos, probablemente las asimetrías se acentuarán.

En este sentido, parece necesario que los filósofos salgamos de la comodidad intelectual para pensar desde la realidad concreta, que se sacuda la indiferencia y voltee a ver problemáticas reales que para la mayoría - filósofos y no filósofos- permanecen invisibilizadas. Si como dice el autor mexicano Luis Villoro "el filósofo, al inclinarse sobre temas de la sociedad humana, no

¹ Etxeberria, Xabier, *Sociedades multiculturales*, p. 11

² Fonet-Betancourt, Raúl, *Reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, p. 8

puede menos de reflejar el ambiente histórico al que pertenece”,³ esta problemática debe estar presente en las discusiones académicas, pero no sólo en ellas, en todos los ámbitos en que incida la exclusión indígena. No obstante, como señala la Dra. Carmen Rovira Gaspar, es evidente que los filósofos mexicanos contemporáneos no están comprometidos con la problemática social de México, la mayoría de los filósofos han dejado de lado ese papel crítico ante la realidad social próxima, de ahí que mucho menos planteen soluciones para ella. Es cierto que la teoría por sí sola, no soluciona los problemas, pero una teoría que parte de las problemáticas reales tiene más posibilidad de incidir en la realidad concreta que aquellas que no la consideran.

De acuerdo a lo anterior y de manera indirecta podemos decir con Fernet-Betancourt que “ese proceso de definir la filosofía dentro de un sistema va alejando a la filosofía de los mundos de vida, de la experiencia cotidiana, de habla cotidiana. La filosofía se va convirtiendo en un saber dentro de un sistema que tiene su propia lengua, que se crea sus propias categorías, que se pone sus propias metas y se hace autorreferencial”⁴, dejando de lado la vida concreta, las necesidades reales y actuales. Nosotros creemos que, si bien el diálogo interno y la reflexión sobre la filosofía misma y sus autores es necesario, no debemos limitarnos y quedarnos en ello invisibilizando los problemas sociales. En esta misma línea el filósofo mexicano Mauricio Beuchot afirma que el filósofo tiene un papel importante como educador cultural, es decir, desde la antropología filosófica y la ética, el filósofo debería enseñar a las culturas a comprenderse y valorarse. Lo cual evidentemente requiere una reflexión previa, pero siempre con miras o atendiendo al problema que nos interesa: la exclusión indígena como reflejo de la asimetría en las relaciones culturales.

Ahora bien, en este trabajo sostenemos que en un primer momento la exclusión indígena se justificó de manera en la pertenencia étnica, estableciendo jerarquías entre indígenas y no-indígenas que derivarían en exclusión y la normalización de injusticias hacia los primeros en todos los aspectos de su vida. Es decir, esa primera exclusión da origen a exclusiones en los ámbitos político, económico, jurídico, social, etc. que abordamos en la medida en que el tema lo

³ Villoro, Luis, en “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión (Octavas Conferencias Aranguren,1999)” en Revista Isegoría: Revista de filosofía moral y política, núm. 22, 2000. p. 104 y en Una vía negativa hacia la justicia, p. 15

⁴ Fernet-Betancourt, Raúl, *Op. Cit.*, p. 24

exige - la interculturalidad crítica articula exclusión socio-económica y cultural- pero sin duda, cada una de estas exclusiones requiere una reflexión específica.

De esta manera el proyecto intercultural busca el reconocimiento de otras formas de vivir dignas y valiosas que han sido negadas, así como reivindicar la dignidad del otro, que es independiente de la pertenencia étnica de cada uno y que todos tenemos. Somos conscientes de que la exclusión indígena no es la única existente ni se da de manera aislada, actualmente las problemáticas sociales y exclusiones de todo tipo se agudizan. Sin embargo, elegimos esta problemática porque es injusto que los indígenas, negados a través de siglos, aún en la actualidad sean inexistentes o ignorados por la gran mayoría, sobre todo si consideramos que muchos elementos de la forma de vida occidental, se sostienen por esas culturas y a costa de las condiciones en las que viven: pobreza, marginación, explotación. Voltar a ver su realidad es un primer paso para tomar conciencia de su existencia. Posteriormente puede venir el conocimiento de ellos, el diálogo, el respeto, el reconocimiento, la valoración e incluso hasta la identificación. Porque de otra manera ¿Cómo podemos respetar las expresiones culturales de otros si ni siquiera las conocemos? Y siendo más radicales ¿Cómo podemos defender o luchar por algo que no valoramos o apreciamos? Claro es, sin volvernos protagonistas y una vez más, quitarles la palabra a los pueblos indígenas.

Las problemáticas que enfrenta esta investigación son diversas, pero todas giran en torno a la pregunta central de este trabajo: ¿Cuáles son las posibilidades y alcances del proyecto ético de interculturalidad para enfrentar el problema de exclusión indígena? Para responder esta pregunta, primero nos parece necesario aclarar algunas cuestiones cómo ¿Qué relación hay entre multiculturalidad e interculturalidad? ¿Qué se entiende por cultura? ¿Cómo incide la identidad cultural en el proyecto intercultural? ¿Qué valores son necesarios para que tenga lugar un diálogo intercultural simétrico? ¿Cuáles serían las dificultades actuales para el proyecto intercultural? Cuestiones que en su conjunto nos ayudarán a responder nuestra pregunta central.

Nuestro presupuesto en este trabajo es que los intercambios y experiencias interculturales simétricas fomentan el conocimiento de otras culturas fomentando el reconocimiento y la valoración entre ellas. Es decir, al conocer otras culturas es más fácil reconocer que toda forma de vivir es digna y valiosa, respetar e inclusive apreciar esas expresiones humanas diferentes a la

nuestra. Como consecuencia, podemos dejar de juzgar y excluir al diferente culturalmente, reconocer sus derechos y disminuir la injusticia histórica que han sufrido las culturas dominadas para acercarnos a una idea de justicia más completa, aunque difícilmente será perfecta.

Si bien el proyecto es ambicioso intentamos plasmar los aspectos más relevantes de un tema complejo cómo este para abordarlo de manera integral, hemos dado sólo unas pinceladas sobre algunas cuestiones con la intención de mostrar las diversas aristas de este tema, que en otra ocasión podremos desarrollar con más profundidad, pero que ahora era importante no dejar de mencionar. De manera que el objetivo de esta investigación es determinar las condiciones que posibilitan el diálogo intercultural bidireccional y los alcances de la interculturalidad como proyecto ético frente al problema de exclusión histórica del indígena actualmente. Para lo cual, previamente debemos hacer explícita la diferencia entre la multiculturalidad y la interculturalidad, la relación que tiene la cultura y la identidad cultural con el proyecto intercultural, las diferentes concepciones de interculturalidad y la relación que hay entre ellas, también pretendemos conocer los valores que promueve la interculturalidad y ubicar los obstáculos que enfrenta el diálogo intercultural.

Este trabajo es una investigación breve pero panorámica del vasto concepto de interculturalidad, no obstante, por breve menos complejo. El fenómeno intercultural es difícil de manejar ya que ofrece múltiples enfoques y se relaciona con otros conceptos tan complejos como éste. De acuerdo a esto, en el apartado “Aproximaciones a la multiculturalidad” revisaremos la caracterización de la socióloga argentina Judit Bokser Liwerant sobre multiculturalismo y posteriormente revisaremos el mismo concepto desde la perspectiva del filósofo vasco Xabier Etxeberria quién desde la antropología afirma lo multicultural como condición humana. Esto nos permitirá distinguir las características de lo multicultural y de lo intercultural que en diversos ámbitos parecen usarse como sinónimos, aunque no lo sean.

Posteriormente, basándonos en el mismo autor, en el capítulo “El concepto de cultura” planteamos una definición de cultura -concepto central para nuestro trabajo- y específicamente mostramos las características de lo que entendemos por cultura indígena. Para ello también recurrimos a la perspectiva antropológica que nos permite reconocer el valor de cada cultura siendo cuidadosos de no caer en relativismos. Esta noción de cultura nos permita reconocer la

complejidad, el valor, la riqueza y la dignidad que toda forma de vivir tiene implícita, lo que a su vez posibilita el respeto a cada una de ellas y reivindica la condición de seres culturales para todos. Concepción que confronta la idea de que hay culturas inferiores y superiores. De la misma manera esta definición nos permite distinguir los niveles instrumental, institucional y simbólico de cada cultura, que inevitablemente intervienen en el diálogo entre culturas e inclusive entran en tensión.

En el tercer apartado “Identidad cultural y exclusión indígena” abordamos la noción de exclusión y su relación con la identidad indígena. Para ello hemos recurrido al filósofo mexicano Luis Villoro quien, por un lado, plantea la exclusión como el elemento esencial de la injusticia y por otro, plantea que la exclusión étnica se presenta en mayor medida en personas que pertenecen a culturas indígenas que evidentemente tienen un pasado de dominación. La identidad cultural es un elemento esencial del diálogo intercultural simétrico ya que ella experimenta, fomenta u obstaculiza los cambios que el intercambio exige. Es decir, si se asume críticamente lo fomenta, si se acepta la heteroadscripción de manera pasiva, el diálogo simétrico no tiene posibilidad.

En el apartado “Perspectivas de lo intercultural” correspondiente al segundo capítulo describimos las diferentes formas en que se puede asumir la interculturalidad a partir del análisis del filósofo cubano radicado en Alemania desde 1972, Raúl Fonet-Betancourt. Posteriormente abordamos el concepto de inconmensurabilidad que, aunque parece ser el principal obstáculo para un intercambio o diálogo cultural, puede salvarse a través de la traducción recíproca que plantea Fonet-Betancourt, así como por los conceptos de interpretación y aprendizaje que plantean los también filósofos Xabier Etxeberria y Carlos Lenkersdorf, respectivamente.

En el apartado que corresponde a “Tipologías éticas” retomamos la caracterización de Xabier Etxeberria sobre las relaciones que puede adoptar la multiculturalidad y sus respectivos programas ético-políticos, así como los valores que la interculturalidad simétrica requiere: no-discriminación, respeto, tolerancia, solidaridad y reconocimiento mutuo. De manera breve, también abordamos la relación interculturalidad-Derechos Humanos y la apuesta del filósofo vasco sobre la posibilidad de la interculturalidad cómo interpretación.

Finalmente, en el apartado de “Experiencia intercultural” retomamos la experiencia intercultural del filósofo alemán Carlos Lenkersdorf o lo que Josef Estermann nombra como nivel personal de

la interculturalidad. En este capítulo planteamos la relevancia que la lengua puede tener en la experiencia intercultural, así como la noción de aprendizaje mutuo que surge en esta experiencia. Por último, a partir del concepto de cosmovisión mostramos algunos elementos en tensión entre la visión occidental y la visión tojolabal, lo que confirma que el proyecto intercultural, aunque es posible, no es fácil.

CAPÍTULO 1

CONTEXTO DIVERSO Y EXCLUSIÓN

En este capítulo revisaremos la caracterización de multiculturalismo que la socióloga argentina Judit Bokser Liwerant plantea, esto con la finalidad de contrastar las definiciones que desde distintos ámbitos toma este concepto. Posteriormente revisamos la perspectiva del filósofo vasco Xabier Etxeberria quién desde la antropología afirma lo multicultural como condición humana. Posteriormente, basándonos en el mismo autor, planteamos la definición de cultura que usamos a lo largo de este trabajo y las características de lo que entendemos por cultura indígena. Finalmente, trabajamos la noción de exclusión y de identidad cultural desde el enfoque del filósofo mexicano Luis Villoro.

1. 1 Aproximaciones a la multiculturalidad

Antes de iniciar una discusión es necesario aclarar los conceptos sobre los que se hablará a fin de evitar falsos dilemas. Por ello, en este apartado diferenciamos los conceptos de multicultural, multiculturalidad y multiculturalismo. La intención es "clarificar conceptualmente en lo que sea posible, a fin de evitar una confusión que se muestra negativa para la comprensión y la acción"⁵. La motivación no es meramente conceptual, estos términos -así como el de interculturalidad- impactan la realidad, por ello "es necesario ejercer una conciencia reflexiva y crítica sobre las ideas que manejamos permanentemente en el discurso y en la práctica",⁶ cuestionar la forma en que entendemos y usamos las palabras. En muchos ámbitos, por ejemplo, multiculturalidad e interculturalidad se usan de manera indiferenciada, aún cuando no son intercambiables. Respecto

⁵ Etxeberria, Xabier, *Sociedades Multiculturales*, p. 12.

⁶ Fornet-Betancourt, Raúl, *Op. Cit.*, p. 14.

a esto el filósofo suizo Josef Estermann señala que estos términos se usan como sinónimos, cuando representan ideas diferentes respecto a la diversidad cultural.

De acuerdo con los planteamientos de Judit Bokser Liwerant, el concepto de multiculturalismo comprende diversas dimensiones que en debates teóricos y prácticos se traslapan. Una primer dimensión es "aquella propiamente descriptiva que alude a la presencia de diversos grupos étnicos y culturales en el seno de una misma sociedad, presencia exacerbada por el efecto de los procesos de globalización, con consecuentes flujos migratorios e interacciones"⁷, descripción que va más allá de señalar la diversidad de las culturas y que muestra la posibilidad de relación entre ellas, lo que invita a pensar en cierto grado de interculturalidad no necesariamente simétrica. En segundo lugar, se señala la dimensión "filosófica, cuyo desarrollo está orientado por una dinámica normativa y prescriptiva de frente a la realidad y, en tercer lugar, puede ubicarse la dimensión de las políticas públicas que se formulan de frente a la existencia multicultural."⁸ A esta distinción entre el aspecto sociológico, filosófico y político, agregaríamos el aspecto antropológico remarcado por Etxeberria, aspectos que muestran distintas versiones del concepto de multiculturalismo, que desglosados evitan confusiones. De manera específica la dimensión sociológica

atendería el funcionamiento de las sociedades en las que el multiculturalismo se encuentra y explora sus nexos significativos con el manejo, producción y reproducción de la diferencia, por lo que el multiculturalismo es visto el problema más que como la respuesta. La segunda dimensión, que conlleva un acercamiento de filosofía política, representa el ámbito privilegiado de discusión acerca de la convivencia del multiculturalismo, esto es, sus costos evaluados moral y éticamente, por lo que el multiculturalismo aparece como una respuesta posible, ciertamente no la necesaria ni la única.⁹

Desde esta perspectiva el multiculturalismo es la respuesta ante las problemáticas que la diversidad cultural presenta en algunos países. Finalmente una "tercera dimensión de

⁷ Bokser Liwerant, Judit, *Multiculturalismo*, p. 85.

⁸ *Idem*.

⁹ *Ibid*, p. 86.

acercamiento correspondería propiamente a la formulación de las políticas públicas; el análisis de las formas institucionales y políticas a través de las cuales opera y puede operar el multiculturalismo.”¹⁰ Perspectiva central en tanto que reconoce formalmente los acuerdos, pero insuficiente si no supera la formalidad ni se buscan prácticas y procesos concretos para llevarlos a cabo. Sin embargo, y de manera más reciente surge la noción de interculturalidad e interculturalismo como otra posible respuesta a esta situación.

La caracterización de Bokser separa las perspectivas desde las que se aborda la diversidad cultural, pero sin diferenciarlas conceptualmente, todas son englobadas en el concepto de multiculturalismo. Esto probablemente porque como dice la autora no han tenido una separación cabal, sin embargo, tampoco la autora propone una diferenciación conceptual. A esta propuesta se sumaría la caracterización donde se distingue “conceptualmente entre el concepto de lo multicultural, para el que reivindicarían la dimensión descriptiva sociológica de la sociedad del concepto de multiculturalismo como postura y políticas asumidas frente a la diversidad y su expresión en el ámbito público.”¹¹ En esta segunda postura, las distintas perspectivas no difieren en lo sustancial de la descripción dada por Bokser pero se nombran distinto, lo cual es conveniente para aclarar perspectivas que facilitan la comprensión de lo intercultural. Esta postura es la que se adopta en este trabajo siguiendo a Etxeberria.

Para el autor, no habría que identificar multiculturalidad y multiculturalismo, la primera "se presenta más como una expresión de la condición humana que como una elección, lo que debería ser tenido muy en cuenta para la gestión adecuada de la misma"¹² y "consistiría en relaciones de yuxtaposición mutuamente aceptada con contactos escasos"¹³ entre las culturas. El multiculturalismo sería la multiculturalidad asumida como ideal político, como posibilidad ético-política. Con esto no se intenta mostrar una postura como la correcta, solo elegimos una diferenciación conceptual que nos permite aclarar fenómenos complejos desde el momento de nombrarlos.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Idem.*

¹² Etxeberria, Xabier, *Op. Cit.*, p. 15.

¹³ *Ibid.*, p. 41.

Insistimos en que aclarar conceptos no solo es un ejercicio académico o erudito, no son vanos tecnicismos o juegos del lenguaje sin importancia. Esos tecnicismos como los llaman algunos, expresan e implican acciones, prácticas y relaciones concretas que a causa de su confusión conceptual puede crear confusión en la práctica. Bokser pone como ejemplo los debates entre liberales y comunitaristas, pero en general "los debates entre diferentes corrientes de pensamiento además de arrojar argumentos, afectan de múltiples maneras las instituciones políticas y contribuyen a internalizar prácticas"¹⁴, de ahí que las discusiones académicas sobre este concepto tengan mucho sentido.

Por su lado, Etxeberria aclara que no se trata de un mero juego de palabras, sino de clarificar lo que realmente se busca "por ejemplo, se dice con frecuencia que 'nuestra sociedad es ya plural, multicultural, intercultural'. Descriptivamente, es en general cierto, en cuanto en determinados niveles, prácticamente en todos los estados, se dan esos fenómenos. Pero el tópico pretende decir más de modo latente: 'Ya hemos cumplido la tarea'. Con lo que se hace coincidir lo que es con lo que debe ser".¹⁵ Conclusión equivocada pues entre ambos hay una gran distancia, la descripción del fenómeno es necesaria y evidencia las condiciones faltantes para la concreción del proyecto, pero el fenómeno por sí mismo es diferente del proyecto ético-político y no se traduce en su realización. En México con propagandas o frases, como la mencionada, se crea una situación aparentemente respetuosa sobre la diversidad, pero la realidad es opuesta, estas afirmaciones sólo ocultan problemáticas y necesidades vigentes. Pasemos a la descripción de Etxeberria de lo multicultural como expresión humana.

1.1.1 Lo multicultural como condición humana

Uno de los objetivos de Etxeberria en *Sociedades multiculturales* es mostrar los fundamentos antropológicos de la multiculturalidad. Para describir lo que se entiende como condición multicultural retoma algunos planteamientos del antropólogo Clifford Geertz, quién en palabras de Etxeberria, sostiene que "el ser humano no es un ser 'natural', en el sentido de tener una

¹⁴ Cfr. Bokser Liwerant, Judit, *Op. Cit.*, p. 89.

¹⁵ Etxeberria, Xabier, *Op. Cit.*, 42.

naturaleza humana constante e independiente de tiempo y lugar, es decir, una naturaleza con sobre la que se superpondría la cultura como un segundo estrato. El ser humano es un ser cultural. La evolución no ha producido primero al 'ser biológico', que luego se desarrollaría social y culturalmente".¹⁶ Lo natural y lo cultural se desarrollan de manera simultánea favoreciéndose uno a otro, no se podría hablar de una naturaleza humana independiente de la cultura. Y es que "la cultura más que agregarse, por así decirlo a un animal terminado o virtualmente terminado, es un elemento constitutivo y un elemento central en la producción de ese animal"¹⁷ que es el humano. Lo cual es evidente, el humano en todo momento esta inmerso en una estructura cultural dentro de la que se desenvuelve. Adelantando la definición de cultura de Luis Villoro, podemos decir que al nacer el hombre ya esta inserto en una cultura que le transmite creencias y significados con base en los que va conformando su vida, creencias y significados que puede cuestionar en algún momento o aceptar sin ninguna crítica.

La interpretación de Etxeberria sobre los planteamientos de Geertz es que los humanos

llegamos a ser humanos sólo por esquemas culturales en virtud de los cuales ordenamos y dirigimos nuestras vidas. Sin estos mecanismos extragenéticos, nuestra conducta sería un puro caos, porque los referentes no culturales que están insertos en nuestra biología son muy débiles. [...] De ahí que las estructuras culturales no son un plus de la existencia humana, son su condición de posibilidad.¹⁸

En esta perspectiva la preeminencia de lo cultural en la vida humana es innegable, pero surge la pregunta ¿existe la posibilidad que el humano se desarrolle más allá o fuera del ámbito de la cultura? Tentativamente, se dirá que no y se adopta la postura antropológica que Etxeberria retoma y que plantea las estructuras culturales como la condición de posibilidad del humano.

De acuerdo con esta postura, "lo que los humanos tenemos en común 'por naturaleza' es ser seres culturales. Ahora bien, ese ser cultural que somos [...] no se expresa en una única cultura común",¹⁹ sino en múltiples culturas que varían entre sí. La idea de una naturaleza humana

¹⁶ *Ibid.*, p. 16.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 17.

¹⁹ *Idem.*

determinada e intrínseca o esencia previa aplicable a todo humano, independiente de la cultura, es algo sin sentido, pues lo que posibilita y determina el desarrollo de cualquier humano es el contexto cultural y el contexto cultural de cada persona varía por distintos factores, entre ellos el espacio geográfico y sus obstáculos naturales, la época y sus eventos históricos, las creencias, etc. El ser cultural que caracteriza al humano se expresa en diferentes formas, "la multiculturalidad es así un fenómeno inevitable".²⁰ Sin embargo, no por ello apoyamos la idea de un relativismo cultural, consideramos que hay elementos que posibilitan la interculturalidad como proyecto ético, favoreciendo el diálogo entre las culturas y las diversas expresiones de lo humano. En este sentido la siguiente afirmación de Etxeberria es muy interesante

la experiencia ha probado fuera de toda duda que los humanos nos concretamos como seres culturales en múltiples culturas diferenciadas. Tenemos un equipamiento natural para vivir miles de vidas posibles, pero luego cada colectivo cultural (y en última instancia, cada individuo humano) lo va concretando en una. Somos completados como humanos, observa el mismo Geertz "no por obra de la cultura en general, sino por formas en alto grado particulares de ella".²¹

Es decir, el ser humano tiene las características físicas para vivir en toda cultura, de construir su realidad en base a cualquiera de ellas, potencialmente podemos vivir en toda cultura, pero ante la imposibilidad material de vivir en muchas nos concretamos y determinamos solo en aquella que nos tocó nacer. En casos excepcionales serán dos o tres culturas, pero por lo regular desarrollamos capacidades y características de acuerdo a las exigencias y necesidades que nos plantea la cultura en que nacemos. Hecho contingente que hay que subrayar, "el accidente de dónde se ha nacido no es más que esto, un accidente; todo ser humano ha nacido en alguna nación"²² con determinada cultura, pero podía haber sido otra si las circunstancias de su entorno se modificarán un poco, este hecho es completamente azaroso, un accidente histórico al que concederle peso moral es completamente ilógico, como nos dice Martha Nussbaum.

²⁰ *Ibid.*, p. 40.

²¹ *Ibid.*, p. 17.

²² Nussbaum, Martha, *Los límites del patriotismo*, p. 18.

Por ello, no se debería permitir que diferencias derivadas de esa situación concreta, pero fortuita, que es la nacionalidad o pertenencia étnica "erijan fronteras entre nosotros y ante nuestros semejantes. Debemos reconocer la humanidad allá donde se encuentre".²³ Lo cual nos adentra en el tema de cómo manejar la condición multicultural que caracteriza a los seres humanos, y ante la que la interculturalidad nos parece la mejor respuesta, como se ve en el siguiente capítulo.

Ahora bien, por esa caracterización de los humanos como seres culturales que se desarrollan no en una, sino en culturas diferentes, podría decirse, infiere Etxeberria, que los seres humanos "somos constitutivamente multiculturales. Toda creación cultural es una creación particular, esto es, una entre las posibles. No existe 'la' cultura. Por eso precisamente, siempre son posibles varias, muchas. Ser en multiculturalidad es nuestra condición normal".²⁴ Sin embargo, se pregunta, ¿es la única condición posible para los seres humanos? La respuesta evidentemente es negativa. Una primer respuesta apunta a que así como el humano crea -y se crea en- determinadas culturas, también puede atentar contra esa multiculturalidad, imponiendo una cultura a otras y orientarse hacia el monoculturalismo, como se ha visto en el pasado y actualmente. Una segunda respuesta "postularía que los humanos siempre viviremos en la pluralidad cultural [...que] puede expresarse en una multiplicidad respetuosa e interrelacionada que, por un lado, muestre la gran creatividad y riqueza de que somos capaces los humanos y, por otro, se convierta en horizonte plural al que tener como referencia para nuestra propia construcción personal".²⁵

Dos posturas ante la condición multicultural que se asumen de acuerdo a los ideales y perspectivas de cada cultura. Sin embargo, "dado que los seres humanos somos constitutivamente multiculturales, la opción lúcida no va en la línea de combatir esa multiculturalidad, sino en la de regularla para evitar sus excesos y dinamizar sus potencialidades".²⁶ Ante este hecho la pregunta sería ¿Por qué a lo largo del tiempo se ha intentado acabar con la multiculturalidad que caracteriza al ser humano? O ¿A qué intereses responde el objetivo de eliminar la diversidad cultural? Tal postura se ha llevado a cabo por medio de las políticas de homogeneización como son el nacionalismo, el indigenismo y el multiculturalismo, pues este último aunque postule el respeto,

²³ *Ibid.*, p. 51.

²⁴ Etxeberria, Xabier, *Op. Cit.*, p. 17.

²⁵ *Ibid.*, p. 19.

²⁶ *Idem.*

no fomenta el intercambio. Es muy diferente el reconocimiento del otro en la distancia que promover la potencialidad de la diversidad y los intercambios con el otro.

En vez de fomentar cada cultura y su intercambio con otras respetuosamente, se ha tratado de eliminar la diferencia que representan las culturas minoritarias, invisibilizando la creatividad y riqueza que tiene el ser humano y que expresa de diversas formas. Hecho que debe cuestionarse, puesto que actualmente continua la situación de injusticia histórica vivida por estas culturas. A continuación se describe brevemente la noción de multiculturalismo en Etxeberria.

1.1.2 Multiculturalismo

Ahora bien, de acuerdo al planteamientos de Etxeberria la multiculturalidad es una condición humana, un fenómeno inevitable. Proponer ésta como programa político-normativo sería llamado multiculturalismo. Pero ¿en que consiste el multiculturalismo como lo entiende Etxeberria a diferencia del planteamiento de Bokser? En términos generales, para el filósofo vasco "el multiculturalismo parte del hecho de que hay grupos culturales en contacto con otros, que tienen o al menos reclaman visibilidad social como tales y una determinada presencia pública",²⁷ es decir, reconocimiento del Estado y cierta institucionalización.

Este programa pretende asumir las relaciones desde "el deber del respeto y la no discriminación a los grupos en cuanto tales, y no solamente a los individuos que los componen. Lo que supone en la práctica reconocer un cierto 'derecho a la diferencia cultural' que debe generar 'políticas de la diferencia', frente al mero respeto y protección de la autonomía en la privacidad"²⁸. De este modo, asume la diversidad y el contacto entre los grupos culturales como parte del contexto, pero su intención no es fomentar las relaciones entre ellos. Es decir, la política de la diferencia que acepta es la

separación relativa de los grupos con sus espacios físicos, sus instituciones, sus fiestas, etc. Esto es, se entiende que hay sociedades políticas (estados y sus demarcaciones inferiores) que pueden incluir diversas culturas, por razones históricas antiguas o recientes y se plantea sobre todo que coexistan pacíficamente en el respeto mutuo y en

²⁷ Etxeberria, Xabier, *Op. Cit.* p. 49.

²⁸ *Ibid.*, p. 49-50.

una razonable igualdad de oportunidades, tanto sociales como políticas. Dicho de otro modo: no se favorecen de modo explícito e intenso canales de comunicación entre culturas, aunque inevitablemente un cierto número de ellos existan.²⁹

La metáfora que Etxeberria utiliza para representar el multiculturalismo es la del mosaico, donde la armonía del conjunto consiste en que cada pieza ocupe su lugar, formando un todo pero sin que haya mezcla o combinación entre ellas. Es decir, el multiculturalismo asume lo diverso, pero siempre marcando límites y evitando el intercambio, lo cual puede llevar a la exclusión, a fomentar separaciones que en la práctica se convierten en guetos, como los llama Etxeberria. Con el multiculturalismo se puede observar que reconocer la diferencia formalmente no es lo mismo que reconocerla en la práctica. Mauricio Beuchot incluso dirá que el "multiculturalismo" es una denominación de origen liberal [que] implica y propicia la dominación".³⁰

Ahora bien, si este programa no fomenta el intercambio entre los diferentes grupos el respeto a la diferencia del otro se daría por obligación siguiendo las normas establecidas, por un mero deber hacia una persona desconocida. Y en este sentido surge la pregunta ¿Realmente es posible respetar al diferente sin conocerlo? ¿Es posible respetar sin comprender o valorar la forma de vivir del otro? Si la respuesta es positiva, ese respeto obedecería a una constrictión moral, pero ¿Sería posible el respeto que tuviera otra motivación más allá de la constrictión ética? Probablemente un respeto basado en el conocimiento y la valoración del otro sería distinto, tal respeto será reconocido por Etxeberria como un respeto empático.

1.2 El concepto de cultura

El tema de este trabajo es el diálogo entre culturas, de ahí que definir el concepto de cultura sea central. Sin embargo, escoger una definición de cultura es hasta cierto punto complejo, ya que este concepto es estudiado desde distintas disciplinas, en cada una de las cuales responde a

²⁹ *Idem.*

³⁰ Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y Derechos Humanos*, p.14.

intereses específicos. Por lo anterior usaremos dos definiciones de cultura que se adaptan a nuestro propósito y en base a ellas delimitaremos cómo entender cultura en esta investigación.

Una primer definición es la de Luis Villoro, para quien la cultura es "un conjunto de relaciones posibles entre ciertos sujetos y su mundo circundante. Está 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"³¹. Lo cual da lugar a un mundo propio constituido de objetos y relaciones normativas animado por un sistema de significados común. Mundo diferente en cada cultura y

medio en el que toda persona crece y llega a ser "ella misma". Como el pez en el mar, la vida del hombre transcurre en un ámbito que lo engloba: una cultura. Al llegar al mundo se encuentra ya inmerso en una estructura de significaciones que le dan sentido, en instituciones y formas de vida que no ha creado; tiene que aprender a conformar su propio mundo sobre la base de creencias y actitudes transmitidas por una comunidad preexistente.

La cultura es una totalidad que rebasa la vida de una persona.³²

De esta manera se puede decir que la cultura nos acoge, nos da una pertenencia y nos otorga referentes que permean nuestro modo de percibir, los cuales están implícitos en cada acción que realizamos y creencia que tenemos, sin que seamos conscientes de tal hecho.

De acuerdo con Xabier Etxeberria, de esta definición se desprende que la cultura nos humaniza cumpliendo dos funciones, la primera es darnos un "sistema de significaciones que, por un lado, nos aporta una visión de la realidad con la que orientarnos y, por otro, nos da criterios y horizontes para nuestra toma de decisiones al señalarnos valores y fines; dos, otorgarnos un referente identitario, integrándonos en un todo colectivo".³³ Esta definición resalta un elemento que posibilita el diálogo intercultural, y es que el humano, todo humano, desde que nace está rodeado de significaciones que si bien son creadas por otros, tiene la posibilidad de aprender y adoptar.

³¹ Villoro, Luis, *Estado Plural, pluralidad de culturas*, p. 110.

³² *Ibid.*, p. 110-111.

³³ Etxeberria, Xabier, *Op. Cit.*, p. 36.

Ahora bien, otra definición de cultura es aportada por Etxeberria. Es relevante considerar que el objetivo de este autor es encontrar los fundamentos antropológicos de la multiculturalidad, de ahí que retome los planteamientos de Clifford Geertz para orientar sus reflexiones. De esta manera, el filósofo considera que "tener cultura, en el sentido que él da al término, es un fenómeno universal. Todos los humanos tomados individualmente o en colectivos, son seres culturales".³⁴ Afirmación que rechaza lo que sostuvo durante siglos, esto es, que solo cierto grupo humano tenía derecho a llevar el nombre de cultura, en oposición a aquellos que permanecían en lo que se consideraba el estado de naturaleza. El referente más evidente de tales afirmaciones ha sido la cultura occidental, con el fin de justificar su imposición como modelo universal³⁵ sobre otros grupos culturales los calificó de salvajes, inferiores o irracionales. Para comprobar esto, cada uno puede recurrir a la historia y ver que la colonización de América o de África, se justificó en ideas diferenciadoras de este tipo. Aunque es cierto que tampoco fueron los únicos lugares colonizados. De acuerdo con Etxeberria, eliminar la idea de que algunos humanos son aculturales o salvajes, necesariamente remite a la antropología, ya que en ella "surge la reivindicación para todos de la condición de seres culturales y desde donde se proponen las definiciones más pertinentes de cultura".³⁶ El que Etxeberria retome estos planteamientos provenientes de la antropología, es acertado ya que en ellos se puede basar la reivindicación de una condición que todos compartimos y de la que en el pasado algunos quedaron excluidos por razones políticas, económicas o ideológicas.

Ahora bien, la definición que ofrece Etxeberria, es una versión re trabajada del concepto de cultura de Paul Ricoeur. La cultura, según la definición ricoeuriana, se "concibe como articulación compleja de tres niveles"³⁷, los cuales aunque estén presentes en definiciones de otros autores, no se separan ni aclaran completamente. Esta distinción de los niveles se retomará después, porque la posible oposición de ellos -dentro de una misma cultura o entre culturas- es fuente de problemas. Esto es, dependiendo de las relaciones de poder o valores que la cultura

³⁴ Cfr: *Ibid.*, p. 24-25.

³⁵ Podemos encontrar expuestos numerosos ejemplos de argumentos excluyentes en el libro *Los grandes momentos del indigenismo* de Luis Villoro.

³⁶ Etxeberria, Xabier, *Op. Cit.*, p. 29.

³⁷ *Ibid.*, p. 30.

tenga se dará preeminencia a un nivel sobre otros y esto, en pocas ocasiones se dará armónicamente.

Según esta concepción, en el primer nivel se encuentran los *instrumentos*, medios que permiten crear nuevos bienes para la comunidad. Estos pueden ser las herramientas y máquinas que constituyen la técnica de una cultura, pero también los saberes (científicos y no científicos). La característica de este nivel es que los instrumentos son acumulables y transferibles fácilmente de una cultura a otra, aunque siempre hay grupos culturales que poseen más que otros. Esta abundancia en los instrumentos técnicos de una cultura se puede traducir en poder y reflejarse en las relaciones que esta mantenga con otras culturas.

El siguiente nivel sería el de las "*instituciones* jurídicas, políticas y sociales que regulan las relaciones entre los hombres desde el punto de vista normativo. Este nivel tendría como características, que su concreción está ligada a la dinámica del poder, y que por su especificidad es más difícil la transferencia entre culturas".³⁸ Es necesario tener presente esto en lo que resta del trabajo, ya que según esta definición, el nivel técnico, y en menor medida el nivel institucional, son transferibles. Sin embargo ¿qué pasa con las características que no son intercambiables entre culturas? Es claro, que estas características particulares y únicas son las que distinguen e identifican a cada cultura, pero a la vez, esto puede ser un problema para la propuesta de interculturalidad simétrica y su realización. Ya que si algunos rasgos culturales específicos no son intercambiables o comparables entre sí – por medio de la traducción, la interpretación o aprendizaje, vías que se señalan en este trabajo, aunque puede haber otras- es poco probable que sean comprensibles para otras culturas, lo cual plantearía la imposibilidad del diálogo intercultural en algunos aspectos. Más adelante retomaremos esta problemática.

El tercer nivel que conformaría la cultura es el "*ético-simbólico*, o sustancia misma de la cultura [...] En la superficie del mismo están las costumbres, que tienden a guiarse por la inercia. Bajo ella, las tradiciones o memoria viva de una comunidad. Y en el fondo, como núcleo decisivo, el conjunto de imágenes y de símbolos por el que un grupo humano expresa su adaptación a la realidad, a los otros y a la historia".³⁹ Todo lo cual hace que la cultura afirme su existencia.

³⁸ Cfr. *Idem*.

³⁹ *Idem*.

Ejemplos de este nivel son la visión del mundo, la idea de lo sagrado, los valores, la relación con la naturaleza, la concepción del tiempo, y otros.

Sin exagerar, o tal vez porque esta investigación no escapa a inclinaciones personales, el nivel simbólico aunque tiene concreciones en cada cultura, no es tangible ni aprehensible a primera instancia por grupos culturales externos. Este nivel en tanto más profundo, es más complejo y difícil de transmitir entre culturas

se podría hablar en este sentido del núcleo ético-mítico a la vez moral e imaginativo que encarna el último poder creador de un grupo. Es en ese nivel de profundidad en donde la diversidad de las civilizaciones [culturas] es más profunda. Se podría decir que cada grupo histórico tiene como una idea concreta de su propia existencia que representa la forma finita de su elección de existencia; un "*ethos*", una singularidad ética, que es un poder de creación ligado a una tradición, a una memoria, a un enraizamiento arcaico. Es aquí, sin duda, donde alcanzamos el corazón concreto de la civilización, mientras que el instrumental concreto representaba sólo el conjunto de mediaciones abstractas de la existencia del grupo; el fenómeno humano se realiza históricamente sólo por el conjunto de las actitudes concretas; modeladas por la imaginación valorizante.⁴⁰

Es importante notar que en este nivel se alude a conceptos o capacidades humanas como la imaginación y creación, que si bien son usadas en los otros niveles, en lo simbólico se expresan de manera muy distinta, menos superficial y menos tangible para grupos culturales ajenos. En este nivel, la imaginación y creación unidas a la percepción particular del mundo: cultural y personal, a la historia o tradiciones, da lugar a formas y expresiones sumamente diversas. Cada cultura tiene sus manifestaciones concretas de lo simbólico, sin embargo, no todos podrán entender o creer, lo que expresan los otros. No siempre se puede captar aquello que otros ven y que representan por medio de la imaginación en formas concretas. Se podría decir que en lo ético-simbólico al lado de la razón, la emoción y la experiencia también tienen un lugar importante, de ahí que no todo parezca -ni sea- racional y carezca de sentido para observadores ajenos.⁴¹

⁴⁰ Cit por Etxeberria, Xabier, *Ibid.*, p. 31.

Ante esto, surgen dos problemáticas para la propuesta intercultural. En primer lugar, la dificultad de traducir lo simbólico entre culturas, y en segundo lugar - que podría ser causa de la primera- es que con la razón como eje de la cultura occidental, con su preeminencia desde la Ilustración y con el posterior desarrollo de la tecnología, presuntamente lo simbólico/ religioso se ha dejado de lado, se ha olvidado en gran parte de esta cultura. Así, cuando se pretende un acercamiento a culturas a partir de la representación de lo simbólico – culturas no desarrolladas técnicamente- se les juzga en su totalidad como primitivas o atrasadas, porque teniendo como eje la razón instrumental sus expresiones no se comprenden.

A partir de la descripción de cultura en tres niveles, podemos notar que éstos se articulan de manera muy distinta en cada cultura, puede darse preeminencia a lo técnico e institucional sobre lo simbólico o a éste sobre lo técnico, la manera en que se articulan o jerarquizan depende de la situación concreta de cada cultura. Se puede ver que las culturas menos desarrolladas tecnológicamente siguen guardando una relación con la naturaleza muy distinta a aquellas donde la técnica ha ganado lugar sobre lo simbólico. Sin embargo, no queremos generalizar ni idealizar esta relación con la naturaleza, tampoco pretendemos definir a todas las culturas basándonos en este hecho, toda cultura tiene sus casos específicos y habría que revisarlos. Por otro lado, no dejamos de lado el hecho de que lo técnico si bien puede ser algo simbólico en este caso nos referimos a lo simbólico representado en la naturaleza.

Cada uno de los niveles mencionados representa características específicas de las culturas, pero los tres se dan de manera simultánea y se influyen entre sí. Siguiendo la idea anterior, el primer nivel que parece

más neutro, puede impactar firmemente a los otros. Como constatamos por su fortísimo crecimiento en la cultura occidental y su proyección desde ésta en otras:1) llega a impactar, conmocionar y transformar el nivel institucional y el núcleo ético simbólico de quien lo protagoniza -Occidente- ; 2) exige significativas transformaciones en sus niveles institucionales y simbólicos de las culturas que lo asumen parcialmente. A su

⁴¹ Consideramos que en la mayoría de los casos, los juicios negativos sobre otros surgen desde la cultura occidental. En su papel de modelo universal, juzgó como inferior, irracional, desviado, inmoral, antinatural o acultural todo aquello que no era acorde a su mentalidad.

vez, el nivel institucional, desde sus estructuras de poder, puede condicionar la interpretación y evolución del simbólico [...] en cuanto al simbólico es el que alienta en principio las instituciones -aunque éstas puedan acabar manipulándolo- y da sentido a los usos del instrumental.⁴²

A partir de esto, se puede entender que la superioridad de la cultura occidental en el nivel instrumental ha servido para justificar sus pretensiones universalistas. Su desarrollo en este nivel ha justificado la conclusión de "que la cultura occidental como un todo es superior a las otras en su conjunto, cayendo en el etnocentrismo guiada por su fascinación por lo instrumental, que la lleva a minusvalorar expresiones culturales muy valiosas para la humanización que pueden darse en los otros niveles (de los que con frecuencia tendemos a percibir, en los otros, sólo lo costumbrista y folklórico)",⁴³ lo cual se acentúa con el multiculturalismo.

Estas problemáticas entre niveles de la cultura se dan entre países con sociedades y culturas diferentes o en un mismo país donde convergen numerosas culturas que no comparten valores ni creencias pero que se relacionan por tratados económicos y políticos, podemos decir que "la globalización, en su sentido más profundo, resulta en interculturalidad, encuentro y mezcla de culturas, así como en confrontación y negación de las mismas".⁴⁴ Respecto a esto, Mario Magallón dice, en la dinámica neoliberal, los estados nacionales asumen tratos aun cuando en las "sociedades coexisten sectores sociales y personas que reconocen referentes culturales distintos, que protagonizan y sufren impactos socioculturales diversos derivados de la coexistencia forzada, que este tipo de sociedades impone".⁴⁵ Cómo es el caso de modelos educativos occidentales en zonas rurales indígenas dónde existen otras necesidades previas y más elementales, la imposición de la minería o de actividades económicas en áreas naturales cargadas de contenido simbólico son ejemplos de relaciones forzadas.

Ahora bien, así como los niveles culturales presentan tensiones entre sí, también las hay al interior de cada uno. Estas tensiones internas necesarias en todos los niveles y en todo proceso

⁴² *Ibid.*, p. 31.

⁴³ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁴ Fornet-Betancourt, Raúl, *Op. Cit.*, p. 8.

⁴⁵ Ana Luisa Guerrero Guerrero, *Hacia una hermenéutica intercultural de los Derechos Humanos*, p. 27.

cultural son ambiguas: pueden generar dinámicas destructivas o impulsar procesos creativos y plenificadores en la evolución de una cultura, lo cual no remite a lo que Etxeberria llama el elemento histórico-procesual de la cultura. Es decir, a entender que las culturas no son estáticas, "son realidades históricas sujetas a evolución no necesariamente armoniosa, que puede ser impulsada tanto por los disensos y contradicciones internas como por las relaciones con otras culturas"⁴⁶ que es el tema que aquí nos interesa. Tener presentes estas tensiones y los cambios que producen, nos ayuda a no conceptualizar a las culturas como un todo armónico e inalterable.

En estos cambios la identidad cultural tiene un papel importante ya que ella nos permite dar cuenta de que la posibilidad de cambio en una cultura es posible. De esta manera beneficia la discusión del diálogo intercultural, ya que dentro del pensamiento liberal, y tiempo antes, a las culturas indígenas se les asignaron características negativas que las hacían parecer estáticas, inmutables o reacias al cambio. Lo cual como ahora se señala, no es cierto. La justificación y atribución de esas características a las culturas indígenas pudo responder a otros intereses económicos o políticos y ser ajena a la identidad de estas culturas, como se verá más adelante.

Por otro lado, en la caracterización de cultura que presenta Xabier Etxeberria hay "un elemento que no se cita expresamente en los niveles señalados porque de algún modo los atraviesa a todos, pero que es muy relevante en las identidades culturales: la lengua. Todas las culturas precisan una lengua, pero lo que hay son lenguas particulares con las que las comunidades se identifican fuertemente"⁴⁷. Retomamos el tema en el apartado sobre Carlos Lenkersdorf, pero por ahora es necesario tener presente que la lengua expresa la manera en que las culturas estructuran su realidad, la manera en que perciben el mundo y el modo como se relacionan con él.

Para Ursula Klesing Rempel incluso "las lenguas particulares de las diversas culturas del mundo tienen un papel preponderante, en tanto que cada idioma es un espejo de determinadas estructuras mentales y tradiciones culturales; por tanto, la desaparición de alguna implica que se diluya el conocimiento sobre las prácticas comunicativas y cognitivas de ese pueblo indígena"⁴⁸. Negar una lengua es negar un modo de vivir y concebir la vida. Negación histórica que continúa vigente y que refuerza la dominación e injusticia por parte de la cultura dominante inclusive en las cosas

⁴⁶ Etxeberria, Xabier, *Op. Cit.*, p. 32.

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Cit. por* Fornet-Betancourt, Raúl, *Op. Cit.*, p. 14.

mínimas y cotidianas, pero también en situaciones más graves. Un ejemplo de exclusión o discriminación lingüística en México lo ilustra los 9000 indígenas privados de libertad a falta de un intérprete en sus juicios, muchos de ellos juzgados culpables siendo inocentes. Otro ejemplo que ilustra la ventaja de la lengua oficial o dominante es el sistema educativo que no admite otras lenguas, centrado en la homogeneización cultural.⁴⁹

Antes de finalizar este apartado, nos parece importante subrayar que la definición de cultura de Etxeberria fomenta el respeto hacia cualquier manifestación cultural, ya que asume "la complejidad y potencial riqueza que les presupone a todas".⁵⁰ Respeto que puede entenderse como una no agresión hacia el otro, pero también sin intercambio, que correspondería al respeto en la distancia que propone el multiculturalismo. Por otro lado, puede entenderse como un respeto empático que se abre al intercambio simétrico y a la comprensión del otro, como propone el diálogo intercultural. Habrá que tener en cuenta además, que el respeto es necesario para toda relación equitativa, pero también puede surgir en la interacción con el otro, es decir, aún cuando en un inicio la relación con el otro no fuese la finalidad o el objetivo.

1.2.1 Cultura indígena

Ahora bien, una vez definido el término cultura con los elementos que Etxeberria retoma de Ricoeur parece necesario aclarar qué se entiende por culturas indígenas, siendo esas culturas que han sido y son excluidas en nuestros días, el eje central de este trabajo. Actualmente percibimos que

⁴⁹ Esta situación tiene lugar en México, así como en otros países. Sobre este tema se puede consultar la conferencia ¿Quiénes somos los mexicanos? (Diálogos en la multiculturalidad) que tuvo lugar el 5 de julio de 2017, dónde se muestra el caso tres mujeres indígenas procesadas de manera irregular y sin intérprete. Disponible en línea: <https://www.youtube.com/watch?v=q1Zlv74oDx4>. Por otro lado, un trabajo que ilustra la discriminación lingüística más allá de México es la película documental "Hacer la palabra" dirigida por el francés Eugene Green, que refleja las problemáticas de la lengua vasca ante la imposición de la lengua oficial en tiempos franquistas y que ha llegado a tener repercusiones aun en la actualidad.

⁵⁰ Etxeberria, Xabier, *Op. Cit.*, p. 33.

la historia colonial formalmente finalizada en el conjunto del planeta, tiende a continuarse en el presente de diversas formas más o menos sutiles. Ella ha creado una división nosotros-otros que es específica. Por un lado, aparecen los pueblos indígenas sojuzgados por el proceso colonizador que se encuentran en dificultades para que su cultura sobreviva, por otro, los pueblos colonizadores que prolongan su cultura y finalmente la cultura mestiza, que generalmente responde a la cultura del colonizador.⁵¹

En términos oficiales la colonización terminó, pero las estructuras sociales y formas de pensar que ésta trajo se mantienen vigentes, una vez más subrayamos, no sólo en México, sino en muchos de los lugares que fueron colonizados.

De acuerdo con el filósofo vasco, y cómo podemos observar en los movimientos recientes, actualmente los que asumen y reclaman los rasgos por los que quieren ser caracterizados son los indígenas, contrario a la heteroadscripción que ha tenido lugar durante siglos. Hay que recordar que "al indígena le han creado con dinámicas de dominio y heteroadscripción, los conquistadores-colonos"⁵², lo cual nos remite a la cuestión de "quién y cómo decide quién es indígena. Tradicionalmente ha sido definido y contabilizado por el dominador (heteroidentificación). [Sin embargo, ahora] los indígenas concienciados tienen muy claro que deben ser ellos los que se identifiquen como tales en un marco de reconocimiento grupal."⁵³ Concientizarse sobre este hecho representa un cambio y al poder decidir por sí mismos sobre las situaciones que los involucran les otorga autonomía.

Es importante señalar, que si bien es cierto que las culturas indígenas exigen características de autoadscripción éstas pueden diferir y concretarse de manera distinta en cada una de ellas. Algunos de los rasgos de autoadscripción que los indígenas asumen y que Etxeberria resalta son:

1) los rasgos *biológicos*, lo referente a la comunidad de origen y de sangre, a origen de los progenitores. Es indígena el hijo de indígena, 2) los rasgos *culturales*: la lengua, la historia compartida, la cosmovisión, el sistema jurídico propio, determinados tecnosaberes, etc., 3) ser originarios de un país, distinguiéndose de los no indígenas por

⁵¹ Cfr. *Ibid.*, p. 122-123.

⁵² *Ibid.*, p. 126.

⁵³ *Ibid.*, p. 128.

el criterio de que indígenas son los *descendiente de los habitantes originarios que fueron conquistados* en un momento dado y que siguen manteniendo culturas diferenciadas de las de los grupos dominantes, que mantienen lazos etnoculturales con los conquistadores.⁵⁴

De acuerdo con el autor, el último rasgo para reconocer a un grupo cultural como indígena es decisivo, pero también es referente para generar derechos y deberes en relación al territorio que se reclama como indígena y en torno a la justicia compensatoria histórica, que según nuestro autor, constituye en deudores a los descendientes de los conquistadores. Lo cual nos causa duda, pues es complicado determinar exactamente a quién se debería compensar y quién debería hacerlo. Lo que es evidente es que la exclusión histórica del indígena debería rechazarse.

Ahora bien, hemos mencionado un elemento muy importante: el territorio. Y es que el hecho de ser originarios de un lugar "presupone, a su vez, una característica decisiva para la autodefinition de los pueblos indígenas: el asentamiento en un *territorio* con el que mantienen lazos muy especiales, su territorio ancestral, [...] su conexión con la tierra que resulta su hábitat les resulta decisiva, a nivel no sólo económico, sino simbólico e identitario. En ello se va a apoyar su derecho a la tierra y el territorio".⁵⁵ Para los indígenas el territorio representa algo más allá de lo meramente físico, tiene implicaciones simbólicas y anímicas. Por su lado, en la concepción occidental, la mayoría de las veces aunque no siempre, el territorio se reduce a una cuestión espacial ajena a significados o simbolismos, en donde da lo mismo estar en un lugar u otro.

En gran parte de estas dos concepciones tan diferentes, es que surgen los problemas entre las culturas indígenas y el gobierno que tiene como objetivo promover proyectos económicos orientados por el neoliberalismo, perspectiva desde la que el territorio es considerado una mercancía más de la que se pueden obtener ganancias. Esa es la lucha y otras más, enfrentan los indígenas en las últimas décadas, la defensa de sus territorios contra los proyectos de extractivismo, tema que sin embargo, sería necesario desarrollar en otro trabajo.

Finalmente, pero no menos importante como elemento que los indígenas remarcan para autodefinirse es la memoria histórica. Si como hemos visto indígena es el originario de un país

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 125-126.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 127.

que desciende de las culturas dominadas la memoria histórica es elemento esencial de las culturas indígenas, en tanto que mantiene vigente la dominación vivida y ayuda a entender la dominación presente. En este sentido la memoria histórica fortalece a las comunidades indígenas y con ello, sus resistencias y luchas, siendo también la que le da sentido a la historia que quieren escribir para el futuro.

A los grupos culturales que reúnen estas características es a lo que Etxeberria considera indígenas o pueblos indígenas. El término pueblo se establece por primera vez en 1981 en La Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos y gracias a él, los grupos son reconocidos jurídicamente como sujetos políticos. A lo largo del trabajo lo usamos indistintamente, sin dejar de lado que si bien cultura y pueblo se refieren a los mismos grupos humanos, parten y se aplican a ámbitos distintos.

1.3 Identidad cultural y exclusión indígena

El tema de la identidad cultural abarca diferentes problemáticas, sin embargo, sólo abordaremos aspectos relacionados con la interculturalidad como la exclusión, las relaciones asimétricas y la desigualdad que deriva del no-reconocimiento de la identidad indígena. La relevancia de este apartado se debe a que la identidad cultural, producto de un contexto particular y un mundo de significaciones, es el punto de partida para todos al relacionarnos con los otros. Al encuentro llegamos con una concepción de nosotros (autoadscripción) y del otro (heteroadscripción), a partir de la cual podemos asumirnos inferiores, superiores o iguales.

Es decir, heteroadscribir negativamente al otro, ocasiona un mal reconocimiento, que puede llevarnos a asumirnos superiores y a excluir a aquel que minimizamos. Por otro lado, autoadscribirnos y asumir la identidad de manera crítica posibilita un buen reconocimiento hacia nosotros mismos y de los otros. En el caso de las culturas indígenas debemos destacar que la heteroadscripción se ha transmitido de generación en generación, lo que dificulta aún más su reconocimiento tanto de los no-indígenas como desde ellos mismos, heteroadscripción que además, ha justificado la situación de exclusión social, política, económica, etc.

Ahora bien, la identidad cultural seamos indígenas o no, es un elemento esencial del diálogo intercultural simétrico, puesto que si la entendemos no como estática sino dinámica, ésta experimenta, fomenta u obstaculiza los cambios en las personas o culturas que el intercambio exige. Es decir, si se asume críticamente lo fomenta, si se acepta la heteroadscripción negativa de manera pasiva, el diálogo se dificulta. A la autoadscripción y heteroadscripción de la identidad, podríamos identificarlas con la concepción de cultura como algo estático o dinámico, respectivamente.

De esta manera en lo que sigue retomaremos el planteamiento de Luis Villoro sobre la exclusión, como principio de la injusticia y posteriormente hablaremos sobre la identidad cultural en Xabier Etxeberria y Luis Villoro, finalmente abordaremos algunas ideas del filósofo argentino Ernesto Garzón Valdés sobre la negativa a entender la identidad cultural como una solución a los problemas que enfrentan los indígenas.

1.3.1 El concepto de exclusión

Como hemos dicho la exclusión y la búsqueda de justicia hacia las culturas indígenas atraviesa y motiva esta investigación. Encontrar respuestas a las situación actual de las culturas indígenas y al daño que sufren día a día es lo que motiva este trabajo. Las reflexiones más recientes en torno a la idea de justicia estan basadas en el contexto de países occidentales desarrollados. Autores reconocidos como John Rawls y Jürgen Habermas fundan la idea de justicia en un consenso hipotético entre sujetos iguales, situación que es bien distinta y lejana a nuestra realidad. En nuestro contexto "lo que impacta al contemplar la realidad a la mano, es la marginalidad y la injusticia",⁵⁶ la desigualdad, la falta de democracia, la discriminación, etc.

Por ello, podemos decir que en nuestra sociedad no "existen aun las condiciones permanentes para la realización de un consenso racional y la percepción de la justicia no puede menos de estar impactada por la experiencia cotidiana de su ausencia".⁵⁷ En este sentido, la teorías de justicia

⁵⁶ Villoro, Luis., "Sobre el principio de la injusticia: la exclusión", p. 104, *Idem.* "Una vía negativa hacia la justicia" en *Los retos de la sociedad por venir*, p. 15.

⁵⁷ Villoro, Luis., "Una vía negativa hacia la justicia" en *Los retos de la sociedad por venir*, p. 16.

basadas en un consenso igualitario no responden a las problemáticas de nuestro mundo cotidiano. Ante este panorama Luis Villoro afirma que nuestro punto de partida no puede ser el mismo que el de los autores citados que parten de un contexto ajeno a nuestra realidad.

Si queremos partir de nuestro conocimiento personal, punto de partida de toda reflexión auténtica [...] debemos partir de la ausencia de justicia; en vez de pasar de la determinación de principios universales de justicia a su realización en una sociedad específica, partir de la percepción de la injusticia real para proyectar lo que podría remediarla [...] precisar el principio de *injusticia*, entendiendo por "principio" la explicación última de las distintas formas en que la injusticia puede presentarse, su condición necesaria, supuesta en todas variantes [...] determinar las características de una relación de justicia posible a partir de ese principio de injusticia, y no a la inversa.⁵⁸

Villoro propone "partir del hombre y la mujer situados, pertenecientes a una sociedad y cultura, con una posición y una identidad en ella"⁵⁹, buscar perspectivas no abstractas.

En "Sobre el principio de la injusticia: la exclusión" como el título dice, señala que ese principio es la exclusión a la que define como "la falta de coincidencia entre la comunidad de consenso efectiva y otra comunidad posible de agentes morales".⁶⁰ En un escrito posterior: "Una vía negativa hacia la justicia", Villoro afirma que una nota propia de todo concepto de justicia es la no-exclusión, es decir, invierte los términos pero consideramos que no modifica de manera sustancial la vía negativa hacia la justicia descrita en ambos textos. Lo que si debemos resaltar es la caracterización del poder como causa de dominación y exclusión que afirma en el segundo texto.

De esta manera, ante la exclusión histórica de la cultura indígena, proponemos el proyecto ético de interculturalidad simétrica o interculturalismo como una posible alternativa para reconocer la dignidad y el derecho a la diferencia cultural de los pueblos indígenas. Proyecto que incide con algunos elementos de la vía negativa hacia la justicia que hemos planteado. Veamos primero, en

⁵⁸ Villoro, Luis., "Sobre el principio de la injusticia: la exclusión", p. 104.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 108.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 114.

que consiste esta vía, para después enfocarnos en la identidad y posteriormente retomar el interculturalismo.

Para este autor "sólo cuando tenemos la vivencia de que el daño sufrido en nuestra relación con los otros no tiene justificación, tenemos una percepción clara de la injusticia".⁶¹ El daño puede tener justificaciones válidas o no - para evitar un mal mayor o para obtener un buen fin- pero el mal injustificado, causado por otro de manera gratuita, es una injusticia que tiene origen en una situación de poder. Concepto que entendemos como "la capacidad de actuar para causar efectos que alteren la realidad [...] Una sociedad tiene poder si tiene la capacidad de explayarse en el medio natural, dominarlo y trazar en el fines. Poder es dominación sobre el mundo en torno, natural y social, para alcanzar lo deseado. La sociedad no puede entenderse sin la presencia del poder".⁶² Esta idea del poder nos ayuda a entender la dominación cultural, ya que si tener los elementos para transformar el medio o afectar la realidad, es tener el poder, las culturas indígenas evidentemente nunca lo han tenido.

Esta es una cuestión importante, hagamos un paréntesis y consideremos: si la cultura indígena tuviera los medios que posee la cultura occidental para transformar y dominar otros ¿La cultura indígena dominaría a otros? O en el caso de tener una tecnología más avanzada ¿Cuidaría el mundo natural sin la necesidad o el afán de dominar socialmente? Algunos opinan que los indígenas no transforman el medio – con la magnitud que lo hace la cultura occidental- porque no poseen los instrumentos, sin embargo, e intentando superar idealizaciones, sostenemos que los indígenas, aún cuando tuvieran las herramientas para hacerlo, no modificarían el medio por la cosmovisión o figura del mundo que tienen. Dejando de lado esa hipótesis, podemos afirmar que actualmente el poder y dominación sustentados en el nivel técnico-económico es el principal problema para las relacion simétrica entre la cultura occidental e indígena, ya que ésta última más que explotar el territorio lo cuida. Para la visión occidental, el territorio en la mayoría de las ocasiones, es sólo espacio geográfico del cual puede obtener ganancia económica, para la visión indígena representa algo sagrado que no debe ser vendido.

⁶¹ Villoro, Luis, "Una vía negativa hacia la justicia", p. 16.

⁶² *Ibid.*, p. 17.

Ahora bien, de acuerdo con Villoro, a todo poder se opone siempre un contrapoder que podemos describir como toda resistencia frente la dominación. Esta tensión entre poder y contrapoder, podría explicar la dinámica de cualquier sociedad, si la historia se "como una permanente contienda entre la voluntad de dominación y los intentos por escapar de ella"⁶³, cómo la oposición entre el poder y la permanente resistencia a éste. En el tema que nos ocupa, esta interpretación de la historia es muy adecuada, ya que ha sido evidente la dominación de la cultura occidental gracias al poder político, técnico y económico que tiene, sobre la cultura indígena que ha resistido a esta opresión durante siglos.

La vía negativa frente al poder o hacia la justicia se describe en tres momentos históricos: la experiencia de la exclusión, la equiparación con el excluyente y el reconocimiento del otro, momentos que no necesariamente son sucesivos, pueden ser simultáneos o sobreponerse y que de acuerdo con el autor, han seguido los grupos sociales para lograr una idea de justicia más racional.

La experiencia de la exclusión se refiere a tomar conciencia de una carencia causada por otro que "puede personalizarse, pero también puede concebirse como un sujeto vago, indeterminado e impersonal, como 'la sociedad', 'el sistema', 'la clase dominante', etc."⁶⁴ Sin embargo, aquí cabe hacer una aclaración sumamente importante, respecto a la exclusión indígena el agente de daño es la cultura dominante, pero ¿Quiénes representan a la cultura dominante que parecería ser un término muy vago? Nosotros definiremos la cultura dominante como el grupo cultural educado en la visión y valores occidentales que además representa una mayoría frente a los indígenas.

Ahora bien, sobre esta aclaración aún podemos ser más específicos. Es evidente que la cultura dominante es representada y dirigida por una pequeña élite que concentra el poder, esto es, los que dictan u omiten las acciones que dañan a las culturas indígenas realmente sólo son pocos. Esta élite evidentemente no equivale a toda la cultura dominante, sin embargo, afirmamos que si el resto de la cultura dominante -los representados- no evitan el daño que su cultura causa, aunque no sean ellos los que toman las decisiones, su indiferencia mantiene la dominación y en esa medida también son opresores.

⁶³ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 20-21.

Ahora bien, el daño que el grupo dominante ejerce sobre el dominado puede expresarse como ofensa, explotación, menosprecio, indiferencia, etc., pero cualquiera que sea la expresión ésta crea una separación entre excluido y excluyente. Separación en la que el grupo mayoritario culturalmente está constituido

por personas que tienen ciertas características definidas [...] Los excluidos, en cambio, lo son por poseer alguna *diferencia* que los coloca aparte de los sujetos "normales" [...] Ante la comunidad de "sujetos normales" los excluidos ya no son considerados sujetos como ellos; son vistos desde fuera, determinados por los juicios de los otros; quedan "cosificados" por la característica que los vuelve rechazables.⁶⁵

En el caso que exponemos la característica diferenciadora la pertenencia cultural del indígena, que si bien es la base de la exclusión da paso a otras diferencias económicas o políticas que aumentan o agravan la injusticia. De acuerdo con Villoro, esta experiencia de una carencia común en el grupo puede propiciar la solidaridad, valor presente en la propuesta de interculturalismo de Etxeberria. Para el filósofo mexicano

la conciencia de diferenciarnos de la totalidad social por tener una determinada carencia y sufrir un daño, puede definirse como una conciencia personal de exclusión. "Experiencia personal" porque se trata de un conocimiento directo por el individuo, ya sea del rechazo de que él es objeto, ya sea de la comprobación de la relegación a la que están sometidos otros individuos o grupos con los que mantiene contacto. No se trata de un rechazo general sino de una relación vivida en el seno de una sociedad concreta. En efecto, ser excluido es no formar parte de la totalidad al igual que cualquier otro, no ser reconocido plenamente en la totalidad, no tener un sitio en ella al igual que los demás, justamente por ser diferente. Así, la conciencia de identidad del carente está ligada a su conciencia de ser diferente y ésta a su experiencia de exclusión.⁶⁶

En el caso del diferente culturalmente, la experiencia personal de exclusión es percibida por el indígena, actualmente "no son otros sujetos distintos de los pueblos [indígenas] los que

⁶⁵ Villoro, Luis, "Sobre el principio de la injusticia: la exclusión", p. 112.

⁶⁶ Villoro, Luis, "Una vía negativa hacia la justicia", *Los retos de la sociedad por venir*, p. 22.

únicamente hablan de sus causas, como sucede en el indigenismo, sino que su reconocimiento se ha impulsado desde su misma acción y participación políticas así como también de sus posturas éticas,⁶⁷ pero también por los no-indígenas. De hecho, es necesario decir que el proyecto ético de interculturalidad simétrica o interculturalismo es propuesto por el otro que toma conciencia de la situación del indígena, el interculturalismo no es un proyecto que surja directamente de los dominados, esto hay que tenerlo presente. Así como también que todos tenemos derechos diferenciales y una identidad étnica, aunque se presupone que sólo

"los otros" que tienen una identidad étnica o pertenecen a una minoría nacional deberán tener reconocidos sus derechos diferenciales para que se realice la igualdad con "nosotros", que se supone que ni somos grupo étnico ni tenemos derechos diferenciales (somos los ciudadanos de la igualdad). Lo que suele pasar es que vivimos nuestra etnonacionalidad con tal "naturalidad" y en tal situación de ventaja desde su posición de mayoritaria en el Estado, que no la percibimos.⁶⁸

Como dice Etxeberria, se hace evidente que "nosotros" vivimos nuestra etnonacionalidad con "naturalidad" y en situación de ventaja porque es mayoritaria en el Estado y por lo mismo no la percibamos como tal.

Ahora bien, el segundo momento en la vía negativa hacia la justicia que plantea Villoro es la equiparación con el excluyente. Ante la experiencia y conciencia de la exclusión sufrida, podemos responder con una aceptación pasiva o con el disenso. En el segundo caso, "discrepar del rechazo recibido desde el poder es el primer impulso en que se inicia un movimiento de rebeldía ante la injusticia [...] A la humillación del excluido puede suceder entonces la apreciación del rechazado por sí mismo frente al otro que lo rechaza".⁶⁹ El excluido se da cuenta que la transgresión que sufre no tiene justificación válida, que sus diferencias, no lo hacen menos digno que aquel que lo discrimina y "al equipararse con el otro proclama que vale tanto como él:

⁶⁷ Guerrero, Guerrero, Ana Luisa, "Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión filosófica de Luis Villoro", p. 50.

⁶⁸ Etxeberria, Xabier, *Op. Cit.*, p. 93-94.

⁶⁹ Villoro, Luis, "Una vía negativa hacia la justicia", p. 24.

se reconoce, por lo tanto, como sujeto digno de valor".⁷⁰ Discrepar de las razones que usa el poder para justificar la exclusión, posibilita disentir y oponernos a él, expresar un contrapoder que puede provocar resistencias pasivas basadas en razones o resistencias violentas. De ahí que de la equiparación con el excluyente puede resultar en rupturas del consenso establecido o el reconocimiento del otro.

Antes de continuar debemos mencionar que la vía negativa hacia la justicia es una analogía de la fundamentación "en negativo" de los derechos humanos dada por el filósofo español Javier Muguerza, este retoma la "formulación kantiana del imperativo categórico: 'Obra de tal modo que tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca solamente como un medio'.⁷¹ Para el autor la formulación kantiana es un "imperativo del disenso" que lejos de universalizar valores fundamenta "la posibilidad de decir 'no' a situaciones en que prevalecen la indignidad, la falta de libertad o la desigualdad".⁷² Muguerza se cuestiona si no tendríamos más beneficio al fundamentar los derechos humanos desde lo que llama "la alternativa del disenso" ya que a partir de él y del rechazo a lo establecido es como se han dado diversas formulaciones de los derechos. Para Villoro, el imperativo del disenso exhorta a acciones concretas, a actuar para realizar las condiciones de una sociedad en que nadie sea sólo un medio para otros. De este modo el imperativo justifica

las acciones que realicen o tiendan a realizar, en el mundo de las situaciones de hecho, un valor moral. Corcierno, por ende, a una ética concreta, es decir, a una ética que no se limita a promulgar normas generales, como la de tratar a todos como fines, sino considerar las condiciones que permitan su aplicación [...] Funcionaría como una idea regulativa de toda acción que, en la práctica, favorezca la realización de una sociedad digna,⁷³

una sociedad donde existan condiciones para respetar los derechos humanos, y respecto a nuestro tema, una sociedad donde la exclusión hacia el indígena sea rechazada.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Cit. por* Villoro, Luis, "Una vía negativa hacia la justicia", p. 28.

⁷² *Idem*

⁷³ *Idem.*

Como dijimos, el segundo momento de la vía negativa hacia la justicia es la equiparación con el excluyente que puede llevar al reconocimiento del otro, en este caso, el excluido deja de verse como diferente y

al mismo tiempo que afirma su diferencia, proclama su igualdad con el oponente. Es un paso en el establecimiento posible de valores y normas comunes. Pero serían normas que no decretarían ninguna uniformidad entre los adversarios, sino abrirían la posibilidad de reconocimiento recíproco de una igualdad en la facultad de acceder a valores comunes, sin eliminar las diferencias.⁷⁴

En el reconocimiento por la vía del diálogo, que es el tercer momento en la vía negativa hacia la justicia, la equiparación con el excluyente se aleja del disenso violento. El excluido -o el que lucha con él- plantean el reconocimiento del derecho a ser diferente, que esa diferencia no sea motivo de exclusión. Reivindicación que no surge de principios abstractos sino de la observación de la realidad, de la percepción de la exclusión. Por ello lo que promueve es el establecimiento de valores que no sean excluyentes, "el criterio de universalización seguido [sería] la no-exclusión. Universalizables serían las valoraciones y normas no excluyentes de ningún sujeto".⁷⁵ De esta manera Villoro muestra que no hay necesidad de pensar un consenso entre sujetos abstraídos de la realidad para llegar a principios universalizables de justicia.

Recapitulando, podemos decir que si hay relación entre justicia e interculturalidad, es porque ésta última es necesaria para respetar realmente la reivindicación del indígena y eliminar así la exclusión, principio de injusticia del que hemos hablado. Es decir, nuestra hipótesis es que sólo conociendo y dialogando con el otro se puede reconocer, respetar e inclusive valorar la diferencia cultural, puesto que más allá del reconocimiento formal y la reivindicación de los derechos indígenas, para que estos puedan concretarse necesariamente se requiere un reconocimiento y respeto en la práctica. Si bien, algunos ejemplos aislados muestran que la interculturalidad simétrica puede tener lugar aún sin el reconocimiento formal del derecho a la diferencia, creemos

⁷⁴ *Ibid.*, p. 33.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 34.

que este último no tendría sentido sino esta acompañado del diálogo real, Es decir, el reconocimiento formal es necesario pero también lo es el diálogo y un

diálogo que involucre a los pueblos indígenas solamente podrá efectuarse si se reconocen las asimetrías de las culturas [...] si el diálogo se pospone hasta obtener igualdad ya sea en el sentido abstracto o histórico, para luego buscar su establecimiento significa más bien una postergación y un pretexto para nunca realizarlo. El diálogo entre culturas tiene que ser fomentado hasta lograrlo sin perder de vista la condición de opresión y de marginación que han padecido los pueblos [indígenas].⁷⁶

Finalmente en la vía negativa hacia la justicia hay dos elementos que queremos remarcar: la idea de justicia como un proceso que siempre es posible mejorar y el nuevo sujeto moral que proyecta otra idea de justicia. En cuanto al segundo podemos decir que

"en todos los casos, el excluido al cobrar conciencia de la falta de coincidencia entre la comunidad de consenso, social o político y otra comunidad posible que incluyera su diferencia, construye un sujeto moral nuevo, dirigido por un interés general desprendido de su propio deseo de descartar a los demás [...] Ese nuevo sujeto moral no prescinde de su identidad personal, puesto que reafirma su diferencia. Es un sujeto situado en un contexto histórico específico y sólo gracias a su situación, puede acceder a la experiencia personal de un nuevo sentido de justicia".⁷⁷

Es decir, sólo porque percibimos la exclusión en nuestra realidad y nos hacemos conscientes de ella, podemos proyectar o imaginar otra idea de justicia donde esa exclusión sea eliminada, ya que si no conocemos la situación injusta difícilmente pensaremos en cambiarlo.

A su vez, eliminar poco a poco las exclusiones existentes y proyectar otras ideas de justicia nos hace entenderla como algo no perfecto, que "se va enriqueciendo al tenor de la progresiva conciencia de las injusticias existentes"⁷⁸, en este caso tomar conciencia de la exclusión indígena

⁷⁶ Guerrero, Guerrero, Ana Luisa, "Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión filosófica de Luis Villoro", p. 67-68.

⁷⁷ Villoro, Luis, "Una vía negativa hacia la justicia", *Los retos de la sociedad por venir*, p. 35.

⁷⁸ Villoro, Luis, "Sobre el principio de la injusticia: la exclusión", p. 115.

y reivindicar la dignidad de estas personas nos acerca a la justicia en todos los ámbitos, pero debemos ser conscientes que "la justicia plena es una idea regulativa que puede orientar las acciones de la sociedad sin nunca, tal vez, realizarse plenamente".⁷⁹

1.3.2 Nociones de identidad cultural

A partir de la definición de cultura de Villoro que mencionamos en el apartado anterior, Etxeberria afirma, que "la cultura nos humaniza cumpliendo especialmente dos funciones: 1) ofrecernos ese sistema de significaciones, que, por un lado, nos aporta una visión de la realidad con la que orientarnos y, por otro, nos da criterios y horizontes para nuestras decisiones al señalarnos valores o fines; 2) otorgarnos un referente identitario, integrándonos en un todo colectivo".⁸⁰ Por ello es tan relevante que las culturas dispongan de las condiciones necesarias para continuar vivas y el reclamo de este derecho por quienes sienten su cultura amenazada es válido. Sin embargo, aquí hay que distinguir dos cosas, el querer pertenecer a una cultura determinada y la manera en que se asuma la pertenencia a una cultura.

En el caso específico del indígena, la negativa a asumir su identidad generalmente se debe a la heteroadscripción, caracterización que el grupo cultural dominante le asigna y por la que sufre discriminación, racismo, menosprecio, etc. Es decir, asumir su pertenencia cultural implica asumir actitudes excluyentes hacia su persona y un mal reconocimiento que origina el deseo de abandonar su identidad, desligarse de sus elementos culturales.

Sin embargo, también están aquellos que a pesar de los tratos diferenciales excluyentes asumen su identidad y pretenden cambiar esta situación, "aquellos que son culturalmente diferentes y reclaman continuar en su diferencia en condiciones dignas, apuntando de este modo hacia una *igualdad en la diferencia* percibida como valiosa que, por lo tanto, no signifique inferiorización".⁸¹ Postura que exige respeto y reconocimiento del otro, posibilitando con ello la interculturalidad simétrica. Más adelante volveremos a la cuestión de la pertenencia.

⁷⁹ Villoro, Luis, "Una vía negativa hacia la justicia", *Los retos de la sociedad por venir*, p. 41.

⁸⁰ Etxeberria, Xabier, *Op. Cit.*, p. 36.

⁸¹ Guerrero Guerrero, Ana Luisa, *Hacia una hermenéutica intercultural de los Derechos Humanos*, p. 54.

Ahora bien, considerando que las culturas y pueblos indígenas tienen una organización comunitaria y luchan por su identidad como colectividad, antes de continuar debemos preguntar ¿A qué se refiere la identidad colectiva? Villoro dirá que por identidad de un pueblo podemos entender "lo que un sujeto se representa cuando se reconoce o reconoce a otra persona como miembro de ese pueblo. Se trata, pues, de una representación intersubjetiva, compartida por una mayoría de los miembros de un pueblo, que constituiría un 'sí mismo' colectivo"⁸². Este

no es una entidad metafísica, ni siquiera metafórica [...] Los individuos están inmersos en una realidad social, su desarrollo personal no puede dissociarse del intercambio con ella, su personalidad se va forjando en su participación en las creencias, actitudes, comportamientos de los grupos a los que pertenece.[...] Esa realidad colectiva no consiste, por ende, en un cuerpo, ni en un sujeto de conciencia, sino en un modo de sentir, comprender y actuar en el mundo y en formas de vida compartidas, que se expresan en instituciones, comportamientos regulados, artefactos, objetos artísticos, saberes transmitidos; en suma, en lo que entendemos por una "cultura". El problema de la identidad de los pueblos remite a su cultura.⁸³

De este manera, podemos afirmar que si la cultura es negada también es negada la identidad del colectivo y de las personas que la forman.

De acuerdo al filósofo mexicano en el caso de los pueblos sometidos a la colonización, dependencia o marginación por otros países la búsqueda de identidad colectiva es una necesidad urgente ya que "el país dominante otorga al dominado un valor subordinado; construye una imagen desvalorizada del otro. La mirada ajena reduce el pueblo marginado a la figura que ella le concede [...creando] así una escisión en la cultura del pueblo dominado, división entre el mundo "indígena" y el de la cultura del dominador".⁸⁴ Imagen desvalorizada que corresponde de algún modo a lo que Etxeberria llama dinámicas de heteroadscripción: en las que "son los de fuera, en general los dominadores, los que definen una identidad colectiva, la de los dominados,

⁸² Villoro, Luis. "Sobre la identidad de los pueblos", *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 65. Villoro entiende el "sí mismo". a partir de una caracterización psicológica. como la representación que el sujeto tiene de su propia persona, no como el yo pensante., *Vid. Ibid.* 64.

⁸³ *Ibid.* p. 66.

⁸⁴ *Ibid.* p. 66-67.

asignándoles características normalmente minusvaloradoras".⁸⁵ Contraria a ésta, tiene lugar la auto-adscripción, en la que la cultura subraya determinadas características propias con las que se identifica frente a los demás y quiere que se le reconozca.

En este sentido la crisis o pérdida de identidad indígena se debe al no reconocimiento o mal reconocimiento por parte de la cultura/clase social dominante: españoles, criollos o mestizos - dependiendo del tiempo en que nos ubiquemos-. Como ejemplo de esto, Etxeberria nos dice que la heteroadscripción es evidente en el caso de los indígenas americanos a los que los colonizadores

no sólo les dieron un nombre generalizador -"indios"- en una tierra rebautizada -"América"-, despreciando los suyos propios -autoasignados-, sino que lo connotaron con características heteroasignadas profundamente inferiorizadoras, con una presión social de tal intensidad que forzó a interiorizaciones de las mismas en los dominados y ha hecho que llegué prácticamente hasta nuestros días. La autoafirmación indígena de los treinta últimos años puede verse como una reacción, a la vez vigorosa y dolorosa, contra esta imposición.⁸⁶

Respecto a esto, Silvia Rivera Cusicanqui nos dice que en Bolivia la generalización bajo el término indio dio lugar a que las diversas etnias diferenciadas cayeran bajo un anonimato colectivo. De acuerdo con Villoro en países independientes antes colonizados donde tienen lugar formas culturales "mestizas", la búsqueda de la identidad tiene dos vías que mencionamos brevemente:

una opción es el retorno a una tradición propia, el repudio del cambio, el refugio en el inmovilismo, la renovación de los valores antiguos, el rechazo de la "modernidad"[...] La otra alternativa es la construcción de una representación de sí mismo, en que pudiera integrarse lo que una comunidad ha sido con lo que proyecta ser [...] En la primera opción la imagen de sí mismo representa un haber fijo, heredado de los antepasados; en la segunda, trata de descubrirse en una nueva integración de lo que somos con lo que proyectamos ser.⁸⁷

⁸⁵ Etxeberria, Xabier, *Op. Cit.*, p. 22.

⁸⁶ *Idem.*

⁸⁷ Villoro, Luis, "Sobre la identidad de los pueblos", *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 68.

En efecto, ante la imagen desvalorizante que el otro había creado, la nueva nación ahora independiente buscó una representación de sí misma que la revalorizara, sin embargo, en ella tampoco hubo lugar para el indígena. Se mantuvo como referente identitario, como origen, pero a la vez, como algo pasado sin presencia ni importancia para el presente.

Las dos alternativas mencionadas se refieren a lo que Villoro llama vías de la singularidad y autenticidad, que corresponden a asumir la identidad como algo crítico o pasivo y vivir la cultura de manera procesual o esencialista. En la vía de la singularidad "la identidad se encontraría al detectar los rasgos que constituyen lo 'propio', lo 'peculiar' e incomparable de una cultura [...] idea implícita en todos los nacionalismos [...] que incluyen la afirmación de sí mismo por oposición a lo común y la valoración de lo propio por ser exclusivo".⁸⁸

Por otro lado, en la vía de la autenticidad un pueblo se reconoce cuando descubre las

creencias, actitudes y proyectos básicos que prestan unidad a sus diversas manifestaciones culturales y dan respuesta a sus necesidades reales. [...] La identidad sería, en esta concepción, una representación imaginaria, propuesta a una colectividad, de un ideal que podría satisfacer sus necesidades y deseos básicos. La vía para encontrarla [...sería] la asunción de ciertos valores coherentes con su realidad. La identidad no sería un dato, sino un proyecto.⁸⁹

Sin embargo, con la independización formal del país, México adoptó un modelo que no respondía a las necesidades reales del país. Siguió el modelo de otros países y el proyecto nacional una vez más, dejó al indígena de lado. En este sentido el país tomó la postura de una cultura *imitativa*

⁸⁸ Villoro, Luis, "Sobre la identidad de los pueblos", *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 72. Villoro distingue entre nacionalismo superficial, nacionalismo académico y nacionalismo ideológico, aunque no profundizamos en cada uno, nos parece importante mencionar la distinción, pues lo que el nacionalismo superficial apuntaría a una folklorización de la identidad, como en el multiculturalismo y el ideológico se relaciona con el racismo, de los que habla Xabier Etxeberria.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 75-76.

que responde a necesidades y proyectos propios de una situación ajena, distinta a la que vive un pueblo. Por lo general, en las sociedades colonizadas o dependientes muchos grupos de la élite, ligados a la metrópoli dominante, tienden a una cultura imitativa [...] las formas importadas de los países dominantes pueden dar lugar a una cultura imitativa, no por su origen externo, sino por no estar adaptadas a las necesidades de una colectividad ni expresar sus deseos y proyectos reales, sino sólo los de un pequeño grupo hegemónico [...] En los países antes colonizados, tan inauténtico puede ser el retorno a formas de vida premodernas, por “propias” que sean, pero que no responden a las necesidades actuales, como la reproducción irreflexiva de actitudes y usos del antiguo colonizador.⁹⁰

Al iniciar la vida independiente la imitación de teorías o modelos externos en México fue común, pero también posteriormente e incluso en la actualidad. En el siglo XIX la adopción del liberalismo y por ello, la homogeneización, no fue la respuesta adecuada para un país donde aún existían formas de vida comunitaria y una heterogeneidad cultural. La organización política y social sólo dio continuidad a la exclusión de la cultura indígena por parte de la cultura mayoritaria, mayoría sólo en sentido proporcional en términos reales esa minoría representaba a miles de personas. La imitación cultural fue tema de reflexión para algunos filósofos mexicanos el siglo pasado, a través de ellos se hizo evidente que la inferioridad y rechazo del pasado indígena, herencia de la visión colonial, seguía vigente de parte del mestizo, pero también hacia si mismo.

Ahora bien, el segundo elemento que se refiere a la manera en que se asume la pertenencia a una cultura, también tiene dos posibilidades, puede

fluctuar entre la estricta y dura sumisión y la inserción crítica y creativa [... es decir] aunque inicialmente domine la adscripción a un grupo cultural y la receptividad de sus contenidos, lo que en última instancia tiene que contar es nuestra acogida voluntaria, nuestra elección, cabiendo en ella esa asunción crítico-creativa [...] así como todas las

⁹⁰ *Ibid.*, p. 75.

distancias que queramos tomar (incluyendo la voluntad de inserción firme en otra cultura, aunque no sea fácil).⁹¹

Cómo dice Villoro, cuando nacemos la cultura ya existe con su red de significados e instituciones. Lo común es que nos desarrollemos en ella sin cuestionar planteamientos y convenciones, sin embargo, toda persona tiene la capacidad de disentir de las prácticas de su cultura y rechazarlas. De acuerdo con el autor mexicano “el despertar de la conciencia crítica es asunto de cada persona. La pertenencia a un grupo marginado o a una clase explotada señalan tendencias al inconformismo, pero no lo determinan”.⁹² Es decir, las personas marginadas parecen más propensas a actitudes disruptivas, pero no siempre es así. En ocasiones, son miembros de la cultura dominante los que cuestionan la situación de desigualdad que ocasiona su grupo social.

Ahora bien, asumir la identidad de manera pasiva o crítica corresponde en cierto modo a una idea de cultura como algo estático o dinámico, respectivamente. En términos de Etxeberria este planteamiento se traduce a concebir la cultura de manera esencialista o procesual, en la primer postura se concibe como algo inmutable, armónico, en el segundo, como algo en constante cambio, "desde las propias tensiones internas y desde los contactos con otras. Desde esta postura, aunque se acepte que ella nos crea en buena medida, se subraya que nosotros la recreamos constantemente, individualmente y en colectivos organizados".⁹³ Del mismo modo que Etxeberria, Estermann y Villoro, eligen tomar una postura procesual respecto a la cultura, tomar conciencia del constante cambio en los grupos culturales nos inclinará a tomar esta postura.

En cuanto a esto y específicamente en el ámbito moral, Villoro dice que "una cultura no es una manera uniforme de vida, establecida de una vez para siempre, está transida de un conflicto permanente entre lo aceptado por la mayoría y las razones y valores que una minoría crítica propone. [...] Toda cultura presenta una tensión constante entre los ideales proyectados no realizados y los valores reiterados día con día".⁹⁴ Es decir, una tensión entre el pensamiento disruptivo y la moral vigente, una oposición entre lo establecido y la capacidad que toda cultura

⁹¹ Etxeberria, Xabier, *Op. Cit.*, p. 36.

⁹² Villoro, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, p. 202.

⁹³ Etxeberria, Xabier, *Op. Cit.*, p. 39.

⁹⁴ Villoro, Luis, "Sobre relativismo cultural y universalismo ético", *Derechos sociales y derechos de las minorías* p. 252.

tiene de proponer otra moral crítica y disruptiva. Situación que propicia cambios en las culturas, aunque no necesariamente siempre es así. Habría que preguntarnos ¿Tener la capacidad de disentir es suficiente para cambiar lo establecido? Cómo ocurre a nivel personal, tener la capacidad no significa tener las posibilidad, y las culturas evidentemente necesitan tener las posibilidades y condiciones para que esa crítica o disidencia produzca cambios concretos, reales. Hasta este momento nos hemos referido a las identidades colectivas, hemos hablado de lo que sería una interculturalidad a nivel de grupos culturales. Sin embargo, de acuerdo con Josef Estermann la interculturalidad también se puede dar a nivel personal, en ella la identidad personal que es la que finalmente experimenta los cambios que luego se reflejan en el grupo cultural y en los grupos de otra índole a los que pertenece cada persona. En este sentido, asumir la pertenencia de manera crítica la mayoría de las veces fomenta la interacción y la apertura a otras culturas, estableciendo identificaciones⁹⁵ con culturas antes desconocidas. A medida que el acercamiento aumenta esto puede derivar en un sentimiento de pertenencia parcial o total hacia una cultura ajena. Y es que como dice Etxeberria "no estamos llamados sólo a mantener una lealtad -crítica- con una cultura, y a vivir desde ahí nuestra identidad/identificación. Nos desarrollamos más plenamente como humanos cuando tenemos una identidad/identificación compleja".⁹⁶ Villoro dice "tanto en los individuos como en las colectividades, la identidad se constituye por un proceso complejo de identificación con el otro y de separación de él. En la constitución de la identidad de un pueblo tienen un papel indispensable sus identificaciones sucesivas, en el curso de la historia, con las formas de pensamiento y de vida de otros pueblos, sean dominadores o dominados".⁹⁷ Probablemente si el contacto auténtico fuese fomentado con las políticas, la educación y si es viable, en el trato cotidiano, las identificaciones y afinidades entre las culturas más allá de lo folklórico serían diversas.

⁹⁵ Según Etxeberria, Baumann afirma que no se trata de vivir identidades sino identificaciones con nuestra cultura, Por su lado, Luis Villoro define la identificación como integración de elementos externos en nuestra cultura, que responden a nuevas necesidades históricas y satisfacen los nuevos deseos. La imitación sería parte de una cultura inauténtica, la identificación de una cultura auténtica, *Vid. "Sobre la identidad de los pueblos", Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 76-77.

⁹⁶ Etxeberria, Xabier, *Op. Cit.*, p. 37.

⁹⁷ *Cfr.* Villoro, Luis, "Sobre la identidad de los pueblos", *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 76.

Sin embargo, hay que ir con cuidado y considerar si aún en la búsqueda de diálogo e intercambio cultural nuestros planteamientos no esconden presupuestos monoculturales. Para Josef Estermann la identidad cultural es un constructo cultural que no tiene cabida en toda cultura de ahí que cuestione el uso de este elemento para teorizar sobre el diálogo intercultural, sin embargo, no podemos partir de cero. Otra postura es la de el filósofo argentino Ernesto Garzón Valdés que no cuestiona el planteamiento de la identidad cultural como algo monocultural, más bien opina que la afirmación de la identidad cultural no es el camino para solucionar la situación del excluido.

1.3.3 Identidad cultural ¿Solución a la exclusión indígena?

En el escrito titulado *El problema ético de las minorías étnicas* Ernesto Garzón Valdés habla de la dificultad de definir “los elementos que constituyen la identidad étnico-cultural, tanto más cuando se trata de pueblos que viven en contacto permanente con otras culturas de las que aceptan con manifiesto entusiasmo productos derivados y secundarios (por ejemplo, la radio, la televisión o la Coca Cola)”.⁹⁸ Sin embargo, habría que analizar esta afirmación con cuidado, porque el contacto satisfactorio supuestamente establecido entre las minorías étnicas y la cultura dominante no es ameno y mucho menos consensual. Generalmente, estos contactos son impulsados por la cultura dominante, ésta aprovecha la posesión de los medios técnicos para imponer sus productos a las minorías étnicas que en la mayoría de las ocasiones no tienen otra opción que aceptarlos.

Evidentemente en esta situación la élite de la cultura dominante es la que obtiene beneficio, tanto económica como socialmente. En este último aspecto se sigue fomentado e inculcando una forma de pensar ajena a estas minorías étnicas, permeando su cotidianidad e inclusive prácticas o rituales más profundos. Este es un tema complejo que se relaciona con factores económicos y que no debe juzgarse de manera simplista. Garzón Valdés da por hecho que estos contactos son aceptados por las culturas minoritarias e indígenas sin ningún problema u oposición, pero hay un

⁹⁸ Garzón Valdés, Ernesto, “El problema ético de las minorías étnicas”, *Derechos sociales y derechos de las minorías*, p. 230.

un mecanismo social detrás de las dinámicas citadas que ellos no pueden controlar o manipular, juzgar la situación descrita sin tomar en cuenta todos los factores que intervienen es injusto.

Un ejemplo de lo anterior, es la empresa multinacional de Coca-Cola, el refresco más consumido en México, sus fábricas provocan escasez de agua en las comunidades aledañas a ellas a causa del extractivismo intensivo del líquido. Paradójicamente, ante la falta de agua potable las comunidades recurren al consumo de refresco. Por su lado, Juan López Intzín, sociólogo maya-tseltal, considera que la televisión tiene efectos negativos sobre las comunidades porque plantea modelos y necesidades que no corresponden a las realidades indígenas. Éstos ejemplos cotidianos y mínimos tienen un gran impacto en las personas y evidencian que el contacto más que consensual es producto de las circunstancias.⁹⁹ A esta postura se suma también Mauricio Beuchot quién afirma que la radio y el televisor son el medio por el cual las culturas minoritarias son bombardeadas con mensajes y contenidos externos, lo cual refleja una comunicación globalizante que no es simétrica ni equitativa, es evidente que la cultura dominante es la que impone su mensaje haciendo de la interacción algo unidireccional. En este sentido el problema sería que los mensajes externos son aprendidos dejando de lado los propios, situación que pone en peligro la identidad de estos pueblos.

Para Garzón Valdés, la dificultad no solo es delimitar lo que es la identidad étnico-cultural, sino que adoptar “la afirmación de la identidad cultural como estrategia habitual para superar la situación que sufre el indio en América a causa de su vulnerabilidad económico-social conduce a oposiciones supuestamente excluyentes entre relativismo y absolutismo o a jerarquizar la comunidad sobre el individuo”.¹⁰⁰ para el autor considerar la reivindicación de la identidad como “el único medio de supervivencia de un grupo sometido a una competencia desigual, es falso. Lo que habría que cambiar son las condiciones de esa competencia, no postulando un relativismo

⁹⁹ Sobre la presencia de Coca Cola en Chiapas se puede consultar Marco Appel , “Las etnias de Chiapas casi sin agua pero ahogadas en Coca-Cola” en Proceso, 5 febrero de 2016. Disponible en línea: <http://www.proceso.com.mx/429101/las-etnias-de-chiapas-casi-sin-agua-pero-ahogadas-en-coca-cola> Consultado el 19 septiembre y el documental mencionado por Appel “Coca Cola, la fórmula secreta” (min. 43:30 al min55:58). Disponible en línea: <https://vimeo.com/160986095> Consultado el 20 septiembre.

¹⁰⁰ Cfr., Garzón Valdés, Ernesto, “El problema ético de las minorías étnicas”, *Derechos sociales y derechos de las minorías*, p. 231.

ético-cultural, sino partiendo de la necesidad de aceptar principios de convivencia universalmente válidos, que impidan la instrumentalización de los técnica y económicamente débiles".¹⁰¹

Si bien el planteamiento de Garzón Valdés busca una solución para la problemática del indígena su enfoque ejemplifica las falsas soluciones teóricas que ofrece el liberalismo para la exclusión indígena, ya que generalmente estos son planteamientos occidentales desligados de las realidades que pretenden estudiar y por lo tanto insuficientes para todas ellas. Para Garzón Valdés y para muchos pensadores que siguen la teoría liberal "cuando se trata del desarrollo político, social y cultural, no existen 'vacas sagradas' como no sean los seres individuales".¹⁰² Sin embargo, como hemos visto, en las minorías o comunidades indígenas la relevancia del individuo no es la misma que en la cultura occidental. De ahí que este enfoque sea inadecuado, no podemos opinar o juzgar sobre realidades no occidentales con base en la perspectiva occidental, riesgo que también señalará Betancourt, y que nos recuerda la dominación intelectual que tiene lugar como legado de la historia colonial.

Ahora bien, para Garzón Valdés la reafirmación de la identidad no es la solución a la vulnerabilidad económica, el propone el deber de homogeneización y dinamismo, sin embargo, estas propuestas en lugar de ayudar perjudican a las comunidades indígenas, no lo toman en cuenta, como la mayoría de las soluciones que se proponen para los supuestos problemas indígenas, que en realidad son vistos como problemas por los teóricos no- indígenas. Pero ¿A qué se refiere Garzón Valdés con los deberes citados? Sabemos que el marco institucional que esta considernado Garzón Valdés es la democracia representativa y para ello la homogenidad social es necesaria, de ahí que busque una definición de ésta que no excluya a las minorías étnicas y afirme que "una sociedad es homogénea cuando todos sus miembros gozan de los derechos directamente vinculados con la satisfacción de sus bienes básicos"¹⁰³ y por bienes básicos entiende

aquellos que son condición necesaria para la realización de cualquier plan de vida, es decir, también para la actuación del individuo como agente moral. Por ello, cabe suponer que todo individuo racional está interesado en su satisfacción y que, [esto hay que

¹⁰¹ *Cfr., Ibid., p. 230.*

¹⁰² *Ibid., p. 232.*

¹⁰³ *Ibid., p. 233.*

subrayarlo] en el caso de que los miembros de una comunidad no comprendan su importancia, pueden estar justificadas medidas paternalistas. En efecto, la no aceptación de la garantía de los propios bienes básicos es una clara señal de irracionalidad o de ignorancia de relaciones causales elementales. En ambos casos, quien no comprende su relevancia puede ser incluido en la categoría de incompetente básico.¹⁰⁴

Lo primero que habría que subrayar es que en ningún momento se aclara cuales son los bienes básicos que satisfarían cualquier plan de vida, y es que este tema es muy problemático, difícilmente todo humano tendrá las mismas necesidades básicas. Lo básico para una persona de la montaña puede no serlo para alguien de la ciudad. Al respecto Garzón Valdés afirma que como no es

posible formular una lista exhaustiva de las necesidades básicas válida para todas las sociedades y periodos históricos ya que bajo la categoría "necesidades básicas" hay que incluir no sólo las llamadas "necesidades naturales" [...] sino también las "derivadas" de las respectivas estructuras sociales. Aquí si juega un papel importante la diversidad cultural y puede hablarse de "relatividad" contextual.¹⁰⁵

La idea anterior coincide con la definición de Adam Smith quién afirma: "por necesidades entiendo no sólo los bienes que son indispensablemente necesarios para el sustento de la vida, sino todo aquello que las costumbres del país hacen que sea incedente carecer de ello... aun para los sectores más humildes [...] aquellas cosas que no sólo la naturaleza sino también las reglas establecidas han vuelto necesarias hasta para lo sectores inferiores del pueblo".¹⁰⁶ Lo cual quiere decir que cada sociedad tiene sus propias necesidades básicas.

Sin embargo, el problema de concebir las necesidades de esta manera es que "las comunidades indígenas no se encuentran, por lo general, aisladas del contexto nacional y éste presenta un grado mayor de desarrollo técnico-económico, [en él] la lista de necesidades básicas derivadas tiene tendencia a una continua expansión"¹⁰⁷ y al estar en contacto, estas necesidades -creadas o

¹⁰⁴ *Ibid.*, 234

¹⁰⁵ *Ibid.*, 235

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 236.

¹⁰⁷ *Idem.*

fabricadas desde la cultura dominante o perspectiva occidental- son impuestas a estas comunidades sin darles las condiciones para satisfacerlas, en otras palabras, "lo grave es que la aparición de necesidades básicas derivadas no es algo que depende exclusivamente de los sujetos que tienen que satisfacerlas".¹⁰⁸ El sistema económico produce necesidades y mercancías que ofrece e incluso impone, haciéndolas pasar por necesarias sin pensar en aquellos que no pueden satisfacerlas.

Para el autor argentino, este crecimiento de necesidades "es una consecuencia inevitable de todo proceso de desarrollo. Para comunidades tradicionales en contacto con sociedades más dinámicas esto significa tener que enfrentarse con la alternativa de o bien dar satisfacción a las necesidades básicas derivadas o bien negarse a ello, aferrándose a sus reglas habituales de convivencia".¹⁰⁹

Para Garzón Valdés no satisfacer las necesidades básicas derivadas es una muestra inconfundible de autodestrucción, "pretender seguirla a nivel colectivo es éticamente, por lo menos, dudoso, y como estrategia práctica, catastrófico ya que conduce fatalmente a una mayor vulnerabilidad del grupo social."¹¹⁰ Nunca se cuestiona si las necesidades importadas a esos grupos son adecuadas para ellos, el autor cree que toda necesidad derivada debe satisfacerse sin cuestionarla argumentando que son resultados del desarrollo. Sin embargo, olvida que esa noción de desarrollo responde a una cultura que privilegia lo técnico, para las culturas indígenas, sea por condiciones espaciales, históricas, demográficas o simbólicas tal desarrollo o progreso no tiene sentido. Desde esta postura, es evidente a las culturas indígenas se les exige adoptar los modos de vida que impone la cultura occidental, contrarios o no a su modo de vivir.

Ahora bien, la primer alternativa que es satisfacer las necesidades básicas, para Garzón Valdés "implica necesariamente la renuncia total o parcial a formas de vida que un pueblo ha 'asumido como propias' es decir, implica poner en peligro la propia identidad, si se acepta la definición de Bartolomé Clavero"¹¹¹ la cual propone sustituir el concepto de identidad étnica por el de conciencia étnica, que incluiría elementos heterogéneos de diferentes culturas pues "la conciencia de un pueblo no es sólo una recuperación del pasado, sino la valorización de aquellas formas

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 237.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 236.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 237.

¹¹¹ *Idem.*

tradicionales o de relativamente reciente adquisición, que el grupo haya asumido como propias en un momento dado de su proceso histórico".¹¹² Sin embargo, si la similitud en la definición de Bartolomé Clavero con la asunción autoadscriptiva en Etxeberria y la identidad crítica en Villoro, es cierta, estas comunidades no ponen en peligro su identidad ni renuncian sus formas de vida más bien integran elementos nuevos y en este sentido cambian. Lo cual descubre la concepción del autor argentino sobre la de identidad las comunidades indígenas como algo estático, lo cual no necesariamente es así.

De acuerdo a todo lo anterior, la solución que propone a la situación de inferioridad de las minorías étnicas para asegurar la calidad agentes morales de los individuos que integran

una comunidad nacional culturalmente heterogénea requiere un movimiento en dos direcciones: por una parte, las autoridades nacionales deben promover la homogeneidad asegurando el derecho de todos los habitantes a la satisfacción de sus necesidades básicas; por otra, los representantes de las comunidades indígenas deben estar dispuestos a abandonar reglas o principios de comportamientos si, dadas las circunstancias actuales, ellos contribuyen a aumentar su vulnerabilidad.¹¹³

Sin embargo, ambos movimientos son soluciones falsas ya que satisfacer las necesidades impuestas por la población dominante para lograr una homogeneización conduce a una asimilación de las minorías que se disfraza como deber de dinamización. El cual podemos resumir como la exigencia de cambio que las circunstancias plantearían a estas comunidades lo cual es un hecho en toda cultura o comunidad, sin embargo, el sesgo que habría que cuestionar es que Garzón Valdés apunta a que este cambio sea basado en necesidades o circunstancias impuestas por la mayoría étnica que a la vez tiene un mayor desarrollo técnico. Es decir, la dinamización implicaría aceptar esas necesidades impuestas como propias y asimilarse a ellas. Cuando las comunidades indígenas no aceptan tal imposición, el filósofo argentino afirma que pueden considerarse incompetentes porque no reconocen aquello que apunta a su mejora, en este

¹¹² *Ibid.*, p. 230.

¹¹³ *Ibid.*, p. 237.

caso las productos o formas de vida – Josef Esterman los llama "beneficios" - que el mundo occidental ofrece.

Sería distinto si el cambio en la identidad de los pueblos y en sus prácticas fuese autoadscriptivo, pero no es así. Por ello, esta propuesta de Garzón Valdés como solución a las problemáticas de las minorías, más que beneficiar, disfraza un asimilacionismo que refleja como la cultura dominante nuevamente intenta modelar las dinámicas de las culturas dominadas.

Garzón Valdés escribe su texto a principios de los noventa pero sus ideas son vigentes y representan no solo a críticos liberales, si no a gran parte de la población que opina que las culturas indígenas deben asimilarse a la cultura dominante, haciendo a un lado sus perspectivas, sus opiniones, sus sistemas simbólicos, etc. Describir brevementes algunos planteamientos de Garzón Valdés hace notar la problemática que surge al priorizar nivel instrumental y dejar de lado aspectos simbólicos sobre los que este tiene impacto.

Resumiendo podemos decir que el indígena vivió una heteroadscripción que justificó un mal reconocimiento, la desigualdad y la exclusión por parte de la cultura dominante . El proyecto de nación posterior a la independencia formal no cambio esta realidad, la adopción de un modelo inadecuado dejo al indígena en la misma situación de marginación, situación que ha llegado a la actualidad tal vez de manera más intensa. De esta manera la interculturalidad simétrica se presenta como una actitud que deja de lado heteroadscripciones negativas, acabando con las percepciones y caracterizaciones que se tiene de otras culturas. En el intercambio recíproco y respetuoso, la imposición y el trato inferiorizador hacia el otro no tiene lugar.

CAPÍTULO 2

BASES ÉTICAS DE LA INTERCULTURALIDAD

Ahora bien, una vez que hemos señalado que la condición humana es ser en multiculturalidad, es decir, que los humanos somos seres culturales que nos desarrollamos en culturas diferentes, distinguiéndola así del multiculturalismo en tanto éste es un proyecto político, describiremos una de las formas en que la multiculturalidad humana puede desarrollarse: la interculturalidad. Proyecto que parece una respuesta adecuada a lo que debería ser la relación entre culturas, ya que al plantearla desde la perspectiva decolonial, se pretenden eliminar las relaciones asimétricas y valorar la diferencia cultural del otro, que por siglos ha sido la razón para justificar su exclusión y discriminación. Sin embargo, reconocemos que "diseñar con precisión las salidas positivas a la problemática implicada en la multiculturalidad no es fácil, ni a nivel de principios ni, con más razón, a nivel de realizaciones concretas",¹¹⁴ para la filosofía, incluso, este puede ser el reto más complejo en tanto que reflexiona sobre la realidad y busca fundamentos, no obstante, al querer concretar sus reflexiones en la realidad la mayoría de las situaciones no es posible.

En este contexto la interculturalidad parece una respuesta a la problemática concreta ¿Cómo debemos asumir, vivir y relacionarnos con la diferencia cultural? Y no sólo una respuesta, sino la propuesta más ética ante "esa multiculturalidad constitutiva".¹¹⁵ Y si bien planteamos estas reflexiones desde el nivel teórico, aspiramos a que se realice aunque sea de manera parcial en los contextos diversos que nos presenta la realidad.

De acuerdo a lo anterior, analizamos lo intercultural desde la concepción de tres filósofos que muestran diversas perspectivas del fenómeno. El primero de ellos es el filósofo cubano Raúl Fonet-Betancourt quién propone un diálogo intercultural en la Filosofía Latinoamericana a fines de los años ochenta y comienzos de los noventa.

¹¹⁴ Etxeberria, Xabier, *Op. Cit.*, p.12.

¹¹⁵ *Ibid.*, p.15.

Tal propuesta se da como cuestionamiento al discurso dominante, donde sólo se reconoce la filosofía occidental como forma válida de hacer filosofía, excluyendo los pensamientos o tradiciones indígenas. De esta manera la filosofía intercultural cuestiona "el hecho de que determinados saberes y prácticas monoculturales se presenten como si fueran supraculturales, y por esa crítica se convierte en una propuesta con potencia liberadora para las culturas históricamente dominadas y excluidas de la posibilidad de la autodeterminación".¹¹⁶ Como podemos ver, lo intercultural surge como un proyecto desde la filosofía, pero permite cuestionar la dominación en distintos ámbitos, situándose de manera específica en contextos educativos, políticos, religiosos, etc.

Ahora bien, queremos subrayar que desde la perspectiva de interculturalidad crítica o decolonial todo ámbito donde se desarrolle la interculturalidad lleva consigo la crítica a la lógica dominante en la que sólo ciertas formas de vida son aceptadas, y por ello privilegiadas sobre otras. En esta lógica en la que las distintas ideas no se pueden equiparar, dónde

verdad y falsedad, progreso y atraso, conocimiento científico y conocimiento profano, son dicotomías que sirven para clasificar legitimando ciertos saberes y prácticas, dejando proscritas otras formas posibles de concebir y practicar el mundo. Unas personas, unas regiones, se convierten en las poseedoras de las formas de vida que conllevan verdad y progreso, las otras regiones son vistas como lugares de sombras a las cuales es necesario llevar luz y orden. Las más recalcitrantes formas de dominio encuentran en este discurso una vía para su legitimación, es decir, para el olvido de su brutal arbitrariedad¹¹⁷.

Estas afirmaciones coinciden con muchos de los argumentos contra los indígenas plasmadas por Luis Villoro en *Los Grandes Momentos del Indigenismo en México*, con el planteamiento de que Xabier Etxeberria sobre la multiculturalidad en sociedades postcoloniales y con la perspectiva del filósofo alemán Carlos Lenkersdorf sobre los tojolabales como cultura dominada. Respecto al primer autor es necesario señalar que este fue su primer libro y que habla de los indígenas, pero

¹¹⁶ Claros Teran, Luis, "Viabilidad de una filosofía intercultural. Un estudio a las luz del escollo de la inconmensurabilidad", p. 20.

¹¹⁷ *Ibid.*, p.19.

siempre escribe sobre ellos, a diferencia de sus obras finales donde da un giro a su perspectiva para pasar de escribir sobre ellos a escribir con ellos, todo ello a partir de su experiencia vivencial del movimiento zapatista.

Ahora bien, de acuerdo con esta similitud en los tres autores y aunque ninguno mencionan explícitamente la palabra decolonial o interculturalidad crítica, consideramos que entran en ese enfoque teórico ya que los tres tienen presente la dominación cultural y su justificación en la supuesta inferioridad de las culturas indígenas. Idea que fue usada por las élites poderosas de criollos primero, y mestizos después, para imponerlas a la clase media y baja a través de la educación. Actualmente estas ideas siguen presentes y se ve a los indígenas como aquellos a los que hay que ayudar o sacar de su ignorancia. En este sentido, es importante analizar si la interculturalidad como proyecto ético es una solución real a esta situación de exclusión y relación asimétrica que sigue presente. Pasemos al primer acercamiento del concepto de interculturalidad.

2.1 Perspectivas de lo intercultural

En este capítulo hablaremos sobre el filósofo cubano Raúl Fonet-Betancourt. La pertinencia y sobre todo la relevancia de este autor se debe a que él propone el concepto de interculturalidad en el ámbito de la filosofía. Nos parece necesario retomar su problematización sobre como definir el concepto mismo de interculturalidad y su planteamiento de interculturalidad como traducción recíproca. Si bien no profundizamos en la teoría de Fonet-Betancourt, es importante señalar que pone sobre la mesa los elementos para adentrarnos en el tema de la interculturalidad. Finalmente retomamos algunas ideas que el filósofo y economista Luis Claros Terán desarrolla en torno al concepto de traducción recíproca e inconmensurabilidad que nos servirán posteriormente.

De acuerdo con Fonet-Betancourt definir lo intercultural es una cuestión verdaderamente problemática. Pero ¿Por qué definir lo intercultural es difícil o complejo? ¿Que dificultad tiene definirla a diferencia de otros conceptos? Pues bien, según el autor, precisamente buscar y dar una definición supone adoptar un rasgo característico de la cultura occidental, una forma específica de abordar los hechos que no siempre corresponde a culturas no occidentales. Es decir,

en la cultura científica de occidente definir es básico y necesario para toda discusión. Sin embargo, definir conceptualmente puede no ser esencial a toda cultura, cómo lo es en la cultura occidental. Por eso, desde el hecho de definir lo intercultural, para Fonet-Betancourt nos enfrentamos a un primer problema, la sospecha de un posible eurocentrismo, en cuanto a la metodología pero también en cuanto al sujeto que define este concepto, pues como hemos dicho el proyecto no surge del excluido, surge del que se solidariza con éste y desde su cultura. El concepto pretende integrar a todas las culturas pero solo surge de una.

Un segundo problema al definir lo intercultural es delimitar y clasificar sólo desde un área de conocimiento. Como hemos visto, la interculturalidad termina situándose en distintas disciplinas y contextos, en cada una se retoma algún aspecto específico del fenómeno intercultural y se estudia de manera detallada, sin embargo, debido a que las disciplinas se diversifican y excluyen cada vez más, el resultado de esto es que a fin de obtener un objeto claro y preciso que se pueda estudiar lo intercultural se fragmenta.. Se entiende que es necesario separar para profundizar sobre ciertos elementos, el problema es que una vez realizada para los fines que tenía la especialización deja de lado la integración de todos los elementos. Las disciplinas en vez de enriquecerse y complementarse contribuyen a dar una idea de interculturalidad incompleta y sin conexión con otras áreas, cuando la interculturalidad es un problema complejo que se beneficiaría con la interdisciplinariedad.

El tercer problema que plantea el autor cubano ante la posible definición de la interculturalidad es que las definiciones tienden a objetivar las cosas, sobre todo cuando estas se rigen

por el dualismo (occidental) que distingue con rigor entre el sujeto que conoce (y define) y el objeto a conocer, éstas reflejan un proceso cognoscitivo objetivante que emplaza y coloca a lo que va a definir como algo que está fuera, al "otro lado", frente a nosotros, esto es, a los sujetos definientes. Siguiendo la lógica de esta tendencia una definición de lo intercultural correría el peligro de concebir el campo de la interculturalidad como un mundo objetivo que se examina a distancia y en el que incluso los sujetos, sin cuyas prácticas y relaciones no se tejería dicho espacio intercultural, aparecen más como un objetivo de estudio que como gestores y autores de los procesos en cuestión.¹¹⁸

¹¹⁸ Fonet-Betancourt, Raúl, "Intercultural", p. 290.

Una definición de la interculturalidad desde esta perspectiva situaría a las personas implicadas como algo pasivo y observado, cuando ellas son las que activan este proyecto, las que deberían hablar de ello ya sea que el intercambio tenga lugar a nivel grupal o personal, ya sea que no sean ellas las que teóricamente den inicio al proyecto intercultural. Al respecto, Luis Claros Terán filósofo y economista boliviano, afirma que Betancourt nos

advierte de objetivar conceptualmente lo intercultural señalando que dicho término apunta a un proceso de interacción participativa, donde son los sujetos y sus prácticas los que están inmersos en dicha interacción, siendo lo intercultural sólo interpretable desde dicha inmersión. La objetivación significaría que este término se cosifica perdiendo la movilidad y quedando determinado apriorísticamente en una estructura estable fuera del efecto de la propia actividad de los sujetos implicados en lo intercultural, por tanto, buscar definir lo intercultural terminaría objetivando la actividad de los sujetos, desvirtuando el sentido mismo de dicho término.¹¹⁹

Lo cual nos permite ver en primer lugar que son otros, en su mayoría intelectuales, los que hablan de la interculturalidad. Y el riesgo de esto es que las personas o grupos implicados se reducen a objetos de estudio, no son vistos como sujetos activos e implicados en un proceso real, lo cual también señala Carlos Lenkersdorf, sujetos de los que hay que reconocer que se puede aprender. En este sentido el concepto esta dado por sujetos ajenos al intercambio lo cual no necesariamente es negativo, como hemos afirmado antes, el proyecto no surge de los excluidos o dominados sino de otros, sin embargo, si éstos no tienen voz en ningún momento o se impone la idea de diálogo, el proyecto sería incongruente y nuevamente sería una simulación para acabar con asimetrías.

Por otro lado, y de manera simultánea aquellos que hablan de lo intercultural, lo asumen como algo dado, acabado. Estableciendo así la definición de interculturalidad antes de llevarla a cabo, lo cual es necesario como punto de partida, pero lo intercultural no debería ser un concepto terminado e inamovible. Nosotros creemos como Claros Terán que lo intercultural es una intención, algo por hacer y coincidimos con las postura de Etxeberria para quién la

¹¹⁹ Claros Terán, Luis, *Op. Cit.*, p. 21.

interculturalidad es un proyecto, algo en potencia, en constante movimiento. Proyecto o intención que nos corresponde a todos los que de algún modo vivimos interculturalmente.

Todo esto nos lleva a una cuarta dificultad para definir lo intercultural, si se acepta la perspectiva conceptual, disciplinaria y objetiva estamos respondiendo a la visión teórica de una cultura, se crea una visión de interculturalidad desde la monoculturalidad y como nos dice Betancourt "habría que preguntarnos ¿Qué sentido tendría hablar de lo intercultural de manera monocultural?"¹²⁰ Pregunta central para el proyecto intercultural ya que la imposición monocultural además de obstáculo, es el motivo de tal proyecto, es decir, uno de los objetivos de la interculturalidad es dejar de asumir a la cultura occidental como modelo, visibilizar su imposición y buscar relaciones más simétricas y recíprocas, contrario a las relaciones asimétricas que actualmente existen y que tienen origen en la dominación española.

Sin embargo, y a la par de este antecedente, en la actualidad esta asimetría se debe en mucho a un mayor desarrollo tecnológico y científico en unas culturas que en otras, lo cual se traduce, como apunta Etxeberria, en poder económico y político para las culturas más desarrolladas. Poder que se impone sobre los niveles técnico, institucional y simbólico de las culturas menos desarrolladas. Lo cual no es de menor importancia, debemos resaltar que la dominación sobre o negación del aspecto simbólico, para algunas culturas mucho más importante que para otras, atenta – como hemos visto- contra un aspecto crucial de la identidad cultural de los dominados, si uno percibe el rechazo sobre su cultura y sus elementos identitarios es difícil asumirla y aún más, defenderla.

En este punto es pertinente retomar a Ernesto Garzón Valdés, quién como vimos, rechaza la afirmación de la identidad cultural para superar el problema de vulnerabilidad económica-social del indígena, situación que considera un escándalo ético ya que "posiblemente nadie sufre en este continente con mayor intensidad que el indio las degradantes consecuencias de su vulnerabilidad económico-social."¹²¹ Frente a esto el autor propone tratar "de encontrar principios que, respetando la pluralidad, puedan ser compartidos por todos los agentes. Ello significa que no serán aceptados aquéllos que destruyan la calidad de agentes de los individuos".¹²² El filósofo argentino busca solución a la situación de desigualdad y dominación que enfrenta el indígena, sin

¹²⁰ Fonet-Betancourt, Raúl, "Intercultural", p. 291.

¹²¹ Garzón Valdés, Ernesto, *Op. Cit.*, p. 231.

¹²² *Ibid.*, p. 230.

embargo, no advierte que el planteamiento del individuo como eje central choca con la organización comunitaria que conservan las culturas indígenas.

Garzón Valdés se enfoca en el problema que enfrentan las "minorías étnicas que mantienen contactos más o menos estables con un entorno nacional estructurado sobre bases democráticas-representativas [...] que se encuentran en una situación de inferioridad por lo que respecta a su desarrollo técnico-económico, en comparación con el resto del entorno nacional"¹²³. Si bien "la democracia representativa es la forma de gobierno éticamente más satisfactoria"¹²⁴ para tratar la diversidad cultural y tener la posibilidad de exigir derechos, esa exigencia no se traduce en satisfacción real.

Ahora bien, lo que queremos remarcar es que la superioridad de la cultura dominante en el aspecto técnico-económico sobre estos grupos étnicos/comunidades indígenas, según Garzón Valdés, produce una desigualdad que "facilita una conducta de coacción y de engaño por parte del entorno nacional, es decir, un comportamiento que apunta justamente a la destrucción de la calidad de agentes morales de los más débiles y vulnerables".¹²⁵ Para el autor argentino superar la situación de inferioridad del indígena solo sería posible con lo que denomina deberes de homogeneización y dinamismo que explicamos en el apartado de identidad.

El problema de los deberes citados, que aparentemente buscan un beneficio para las minorías étnicas, es que disfrazan intenciones y supuestos propios de la visión occidental, además de que son pensados siempre desde la perspectiva del individuo cuando debería pensarse desde la colectividad que sin duda, tiene otros referentes morales. Los planteamientos de Garzón Valdés nos muestran que inclusive autores que buscan soluciones a la situación de exclusión indígena siguen priorizando los objetivos de la cultura occidental sobre la cultura indígena y el nivel instrumental sobre el simbólico, lo cual no es una cuestión menor, más bien es una de las principales dificultades para la propuesta intercultural.

Ahora bien, ante las problemáticas para definir lo intercultural Fernet-Betancourt apuesta por "replantear el problema; [...] preguntar no por la definición que podemos dar de lo intercultural sino más bien por los recursos culturales y conceptuales de que disponemos para nuestras

¹²³ *Ibid.*, p. 221.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 225.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 230

definiciones. Preguntarnos, por ejemplo, si nuestra manera de pensar es tal que nos permite una aproximación intercultural a la realidad de la interculturalidad".¹²⁶ Sin embargo, la respuesta en la mayoría de los casos es negativa. Aunque las culturas intentan y empiezan a asumir discursos interculturalistas nuestras formas de pensar "siguen siendo tributarias (y reproductoras) de procesos de socialización y educación claramente determinados por las normas y los valores de las llamadas 'culturas o tradiciones nacionales'"¹²⁷, nuestras prácticas y opiniones están permeadas de la lógica monocultural de la cultura donde hemos crecido, es evidente que asumir otras lógicas no es fácil.

Ante esto Betancourt propone "empezar cultivando la disposición a aprender a pensar de nuevo, es decir, empezar por reconocer nuestro analfabetismo intercultural y volver a la escuela, por decirlo así, para aprender a leer el mundo y nuestra propia historia desde los distintos alfabetos que nos ofrece la diversidad de las culturas".¹²⁸ Y es que, aunque parece obvio, es necesario tomar conciencia de que las personas leemos y percibimos el mundo de manera diferente, por lo mismo, vivimos y nombramos el mundo de manera distinta. Lo cual, de primera instancia nos haría pensar que no podemos aproximarnos a ver el mundo como lo ven otros con quienes deberíamos dialogar si la intención de interculturalidad es cierta, sin embargo, todos tenemos la capacidad -la posibilidad es otra cuestión- de comprender al otro. Para Fonet-Betancourt, en palabras de Claros Terán, esta relectura en lo intercultural "exigiría 'aprender a pensar de nuevo' saliendo de los esquemas de construcción teórica propios de la cultura occidental, y por tanto, monoculturales".¹²⁹ Lo cual evidentemente no es algo dado, de ahí que debemos pensar lo intercultural como una intención.

Ahora bien, ante la dificultad de definir lo intercultural, debemos tomar un supuesto con el cual iniciar a trabajar. En este sentido para Fonet-Betancourt, una definición de lo intercultural

no sería el nombre que da la medida de lo que define, sino más bien un simple punto de apoyo para comenzar el diálogo e intercambio con otros nombres posibles de aquello a

¹²⁶ Fonet-Betancourt, Raúl, "Intercultural", p. 291

¹²⁷ *Idem.*

¹²⁸ *Idem.*

¹²⁹ Claros Terán, Luis, *Op. Cit.*, p. 21.

lo que nos queremos aproximar con nuestra definición propia. Esto significa que cualquier definición de lo intercultural debe de hacerse cargo de su contextualidad, tanto cultural como disciplinar y de presentarse no como la perspectiva que demarca los límites de lo que enfoca sino, por el contrario, como una ventana que permite ver sólo una parte del espacio [...]. De ahí la necesidad de la *contrastación* de las definiciones.¹³⁰

Betancourt propone que, la definición misma de lo intercultural surja del diálogo, que la construcción del nombre o concepto sea de todos los participantes, de no ser así, la definición misma plasmaría el problema de un sospechoso eurocentrismo y monoculturalismo, que es, de hecho contra lo que el proyecto intercultural surge.

De acuerdo con el filósofo cubano, esta contrastación de definiciones debería considerar experiencias concretas, no sólo conceptos y teorías elaboradas en la academia, las personas implicadas directamente en estos intercambios – nivel personal de interculturalidad en términos de Josef Estermann- podrían y deberían aportar a la creación de ese espacio intercultural. Y en este sentido "según enfoquemos nuestras propias [vidas] podemos convertirnos en fomentadores de lo intercultural, es decir, en personas que con sus prácticas culturales contribuyen a ensanchar el espacio intercultural; o bien en un obstáculo para su crecimiento, si nos cerramos y empeñamos en trabajar la 'pureza' de nuestra identidad".¹³¹ Como señalamos antes, asumir la identidad como algo crítico, cambiante o como algo estático fomenta u obstaculiza el proyecto de lo intercultural respectivamente.

Esta contrastación de definiciones provenientes de diversas disciplinas y culturas apuntaría a una integración que aproveche y se nutra de cada una de las posturas, un concepto que sea rico en contenidos y experiencias. Betancourt presenta algunas propuestas, entre ellas contrastar lo intercultural como "metodología que nos permite estudiar, describir y analizar las dinámicas de interacción entre diferentes culturas y que ve la interculturalidad como una nueva interdisciplina, con la comprensión de lo intercultural como un proceso real de la vida, como una forma de vida consciente en la que se va fraguando una toma de posición ética a favor de la convivencia con las

¹³⁰ Fonet-Betancourt, Raúl, "Intercultural", p. 291.

¹³¹ *Ibid.*, p. 292.

diferencias"¹³² Definiciones que sin duda muestran dos puntos de partida muy diferentes, dos extremos desde los que puede concebirse lo intercultural, el primero parte de lo académico y define lo intercultural como herramienta o instrumento y el segundo nos habla de una postura personal que tiene que ver con una experiencia y vivencia cotidiana. Evidentemente puntos de partida distintos dan enfoques diferentes. Otro contraste podría ser la definición de interculturalidad

como un proyecto político alternativo para la reorganización de las relaciones internacionales vigentes con la concepción de lo intercultural como el espacio que se va creando mediante el diálogo y la comunicación entre culturas. Y en el contexto de este contraste cabría preguntar además si la concepción de lo intercultural como *proyecto político* alternativo para corregir la asimetría de poder existente hoy en el mundo de la política internacional no reclama como su complemento necesario la comprensión de lo intercultural como *proyecto cultural* compartido que busca la recreación de las culturas a partir de la puesta en práctica del principio del reconocimiento recíproco.¹³³

La primer definición coincidiría con lo que Etxeberria llama interculturalismo, que es el proyecto político que fomenta la interculturalidad y con lo que Josef Estermann llama interculturalidad a nivel grupo étnico o a nivel civilización. Intercambio que es más complejo pues si a nivel personal es difícil, a nivel cultura es más difícil aún.

Ahora bien, si como dice Betancourt lo intercultural como proyecto político podría complementarse con la idea de lo intercultural como un proyecto cultural compartido, esto plantea una cuestión importante. Si bien es un ideal u objetivo a alcanzar, también es necesario preguntar ¿Toda cultura aspira a realizar este proyecto? ¿Toda cultura no occidental lo valora positivamente? Si no es así ¿La opinión de esas culturas debe ser respetada? ¿Esas culturas deben ser sometidas al proyecto intercultural? ¿Hasta que punto se debería llegar para lograr este proyecto que a los ojos de pensadores occidentales parece adecuado? Preguntas que nos llevan a

¹³² *Idem.*

¹³³ Fornet-Betancourt, Raúl, "Intercultural", p. 292; Claros Terán, Luis, *Op. Cit.*, p. 21.

cuestionar la validez misma del proyecto intercultural planteado nuevamente e inicialmente por pensadores occidentales.

La últimas concepciones que Betancourt contrasta es entender la interculturalidad como

un 'medio camino entre monoculturalismo y multiculturalismo' con aquellas otras que ven en la interculturalidad una opción o apuesta que va más allá incluso que el multiculturalismo porque, superando el horizonte de la tolerancia de las diferencias culturales, propone el desarrollo de una práctica de la convivencia y del enriquecimiento mutuo como eje para generar tanto a nivel teórico como práctico procesos de transformación cultural en las culturas en diálogo.¹³⁴

Lo cual nos recuerda las características de la multiculturalidad y el multiculturalismo que se mencionaron en el capítulo anterior. En el interculturalismo lo que se pretendería es ir más allá de la tolerancia, más que una obligación o deber para no dañar al otro, el interculturalismo promovería un respeto empático y en la medida de lo posible una valoración por el otro, a través de un acercamiento o convivencia.

Por otro lado, si somos estrictos en cuanto a términos, el multiculturalismo es el proyecto político que promueve la multiculturalidad o condición multicultural, condición ya dada y no por realizar que señala Etxeberria. Es decir, no consideramos que la interculturalidad sea algo intermedio entre multiculturalismo o monoculturalismo, y mucho menos sinónimo de multiculturalismo como hemos venido señalando desde el inicio de este trabajo y como también advierte Estermann. La interculturalidad es más bien, una de las formas que puede adoptar la multiculturalidad y una de las formas en que las distintas culturas pueden relacionarse, que puede ser simétrica o asimétrica. Sin embargo, la interculturalidad como proyecto ético lo que busca es una relación simétrica que más que un hecho es un proceso, un proyecto por realizar que aún no existe a nivel étnico o cultural, aunque probablemente si a nivel personal en algunos casos excepcionales. De manera que la multiculturalidad y la interculturalidad simétrica o multidireccional son dos cosas

¹³⁴ Cfr: Fonet-Betancourt, Raúl, "Intercultural", p. 292.

diferentes, una es un hecho, la otra un proyecto, cuyos programas éticos-políticos respectivamente manejan objetivos distintos.

Las concepciones anteriores sobre interculturalidad son perspectivas desde las cuales se puede repensar el problema de la definición en conjunto. Replantear este problema, de acuerdo con el filósofo cubano "realmente es redimensionarlo, pues el debate contrastante de las definiciones es un ejercicio que nos obliga a *traducir* al otro nuestra medida de las cosas y en el que aprendemos al mismo tiempo las (nuevas) dimensiones de las cosas en la visión de los otros. Acaso sea por eso esa voluntad de traducción recíproca la mejor expresión para lo que queremos denominar con interculturalidad".¹³⁵ Para nosotros es evidente que la intención de traducir al otro no siempre es suficiente, de ella no necesariamente se desprende una comprensión real del otro. Sin embargo, consideramos que esta disposición o voluntad de traducción si bien no es suficiente, es necesaria como primer paso para el acercamiento con el otro, como dice Josef Estermann "mucho del éxito (y fracaso) de un diálogo intercultural está en la (in-)capacidad de escucha"¹³⁶ puede que no tengamos la capacidad de escuchar lo que el otro nos quiere decir, pero un primer paso al menos sería tener la disposición de escucharlo.

Por su parte, siguiendo a Fonet-Betancourt, Claros Terán afirma que el proyecto intercultural "sólo tiene sentido en tanto intención ética, [porque] busca el diálogo y la comunicación entre culturas para construir un espacio común de convivencia armónica entre y con las diferencias [...en esa medida] lo intercultural se presenta como traducción, es decir, debe dar a entender una visión del mundo a otro que tiene una visión del mundo diferente, y viceversa",¹³⁷ que es a lo que Fonet-Betancourt llama voluntad de traducción recíproca. En "Viabilidad de la filosofía intercultural" el autor boliviano examina las posibilidades de este diálogo intercultural, el cual presupone que

- 1) se debe renunciar a concebir la propia cultura, como patrón de medida, aunque es necesario conservarlo como punto de partida, 2) la comunicación con otras culturas sirve para dar cuenta de la identidad cultural y de los límites de la propia tradición 3) las

¹³⁵ *Ibid.*, p. 293.

¹³⁶ Estermann, Josef, *Interculturalidad: vivir la diversidad*, p. 21.

¹³⁷ Claros Terán, Luis, *Op. Cit.*, p. 22.

experiencias tienen una identidad culturalmente determinada, y por lo tanto, tienen límites, lo que elimina pretensiones absolutistas de cualquier forma cultural de pensar y practicar el mundo, ayudando así a la convivencia armónica entre culturas diferentes en la medida en que ninguna de ellas se presentaría -de manera apriorística- como universal.¹³⁸

Presupuestos que son muy similares a los que encontramos en Lenkersdorf, aunque a diferencia de Claros Terán éste parte de una experiencia intercultural personal. Por su lado, el filósofo boliviano, siguiendo a Fernet-Betancourt, analiza el diálogo entre diversas experiencias filosóficas. Ahora bien, nosotros consideramos que los argumentos se adecuan no sólo a la disciplina filosófica sino al diálogo entre culturas en otros aspectos, y así es como los utilizamos. Sin embargo, dado que las "culturas son el resultado de experiencias vivenciales distintas, dicho en otras palabras: son el producto de universos culturales separados [...] surge la pregunta sobre las posibilidades de la comprensión mutua entre dichos universos, esto es, ¿Hasta qué punto una determinada cultura es capaz de comprender una cultura completamente distinta?"¹³⁹ Es decir, si se tiene la disposición de escuchar al otro ¿Hasta donde puede llegar realmente la comprensión de otras culturas y personas? Pregunta central para la interculturalidad pues de la respuesta depende la realización del proyecto, pero difícil de responder en tanto que "el otro, precisamente por ser sujeto histórico de vida y pensamiento, no es nunca constituible ni reconstruible desde la posición del otro sujeto".¹⁴⁰ Es decir, el "otro se presenta como incógnita, indescifrable cuando se lo mira desde la inicial visión del mundo, aquella que aún no ha sido afectada por la construcción del espacio común"¹⁴¹, desde nuestras propias formas de ver el mundo. Para escapar de la imposibilidad de comprender al otro, Fernet-Betancourt, propone un pensar respectivo que indica construir

un plan común a partir de la comunicación entre visiones diferentes. Este 'pensar respectivo' implica concebir al propio pensamiento como relativo a una contextualidad

¹³⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 22-23.

¹³⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 25-26.

¹⁴⁰ Cit. por Claros Terán en "Viabilidad de una filosofía intercultural. Un estudio a las luz del escollo de la inconmensurabilidad", p. 26.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 26.

histórica determinada, y por tanto, es un pensar que esta atento a las configuraciones internas del propio pensamiento teniendo siempre presente la determinación cultural de los mismos. Esta conciencia permitiría abrirse a otros modos de pensar ya que los comprendería con la misma conciencia con la que se concibe a sí mismo.¹⁴²

Sin duda, parece fácil tomar conciencia de la contextualidad de nuestro pensamiento pero no lo es y aún tomando conciencia de ello, esto posibilita una comprensión del otro, pero no la asegura. Como hemos dicho, la disposición de escuchar al otro es necesaria pero no suficiente, y además, desprendernos de prejuicios es otra cuestión que no por hacerla consciente siempre podemos conseguir.

2.1.1 Traducción recíproca e inconmensurabilidad cultural

A partir del pensar respectivo que mencionamos y aún con él, se abre la pregunta de ¿Hasta dónde es posible comprender al otro? ¿Hasta dónde es posible comprender a una cultura distinta? Preguntas que nos llevan al que parece ser el verdadero obstáculo que enfrenta el diálogo entre culturas: el concepto de inconmensurabilidad. Al menos así lo entiende el autor boliviano, como el problema más elemental del diálogo intercultural, pues si entendemos la inconmensurabilidad como aquello que "indica que dos visiones del mundo son incomparables entre sí ya que no existe ningún espacio común que trascienda a cada uno de ellos y que sirva de lugar de convergencia y entendimiento"¹⁴³ no habría posibilidad para el diálogo. Sin un lenguaje o experiencia en común la comunicación e intercambio de perspectivas culturales es imposible y por lo tanto, la comprensión entre ellas sería nula.

Para Claros Terán la inconmensurabilidad resulta de pensar que todo lo que percibimos y experimentamos son constructos e interpretaciones sobre el mundo. El término lo retoma de Thomas Kuhn¹⁴⁴ quien define "la inconmensurabilidad como el conjunto de razones por las que

¹⁴² *Idem.*

¹⁴³ *Ibid.*, p. 20.

¹⁴⁴ En 1962 Thomas Kuhn y Paul Feyerabend retomaron el término inconmensurabilidad proveniente de las matemáticas para describir la relación entre teorías científicas sucesivas o paradigmas. Posteriormente el término

paradigmas en competencia fracasan para entablar contacto completo entre sus puntos de vista. [A su vez] los paradigmas se definen como el conjunto ordenado de creencias, componentes formales, valores, etc. que comparten los miembros de una comunidad específica"¹⁴⁵ En este sentido compartir un paradigma proporciona una base común que permite la comunicación entre sus integrantes, por el contrario, integrantes de paradigmas diferentes tendrán dificultades para comunicarse ya que no tienen una base común.

A grandes rasgos podemos decir que los paradigmas diferentes "habitan mundos distintos en la medida en que conciben diferentes cosas existentes en sus mundos. Se genera así una incompatibilidad y una incomparabilidad entre paradigmas ya que no existe ninguna referencia externa a los paradigmas y en relación a la cual podrían ser comparados".¹⁴⁶ De manera general, en esto consiste el concepto de inconmensurabilidad desarrollado por Thomas Kuhn y Paul Feyerabend en filosofía de la ciencia, sin embargo, la inconmensurabilidad puede ser pensada en relación a las culturas, si las entendemos como mundos o universos con sus propios sistemas de significado en los diferentes niveles que hemos considerado.

En este sentido se entiende que "la inconmensurabilidad ataca directamente al proyecto intercultural ya que en dicho proyecto se presenta como momento esencial la traducción recíproca entre culturas distintas"¹⁴⁷, y de acuerdo a esta noción "no existe ningún lenguaje común en el que dos visiones del mundo puedan expresarse sin transformarse, es decir, sin dejar de ser lo que eran en principio".¹⁴⁸ Hay que tener presente que esta afirmación sólo considera la traducción y no la interpretación ni el aprendizaje. De este modo, la dificultad de la traducción es que cada término obtiene su significado de las relaciones con los otros términos que le rodean y de los contextos donde se usa, al margen de esas relaciones y usos contextuales los términos carecen de sentido. Lo mismo pasa con las normas, valores, creencias y costumbres de las culturas, trasladarlos de una cultura a otra los dejaría descontextualizados y sin sentido en la mayoría de los casos. Sin embargo, creemos que esta dificultad no se extiende a todos los aspectos

se extendió a otros ámbitos.

¹⁴⁵ *Cit. por* Claros Terán, Luis, *Op. Cit.*, p. 27.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 28.

¹⁴⁷ Hay que tener presente que la interculturalidad como traducción recíproca corresponde a la caracterización de Raúl Fonet-Betancourt, pero que de igual manera puede entenderse como interpretación o aprendizaje.

¹⁴⁸ *Cfr. Ibid.*, p. 28.

culturales, algunos se podrían traducir e intercambiar preservando su significado, posibilitando la traducción y por lo tanto la interculturalidad.

El problema surge porque Claros Terán considera una inconmensurabilidad absoluta, donde todos los términos pierden su significado al pasar de un lenguaje a otro o dónde todas las prácticas de las culturas son incomparables y equiparables entre sí. Evidentemente la inconmensurabilidad tiene lugar, sobre todo a nivel simbólico donde es difícil lograr una traducción de las prácticas culturales pues se refiere a creencias mucho más profundas e impenetrables. Para comprender este aspecto una traducción es insuficiente, lo simbólico rebasa las meras palabras e implica creencias muy arraigadas de las personas que rebasan el contacto superficial o equiparación lingüística.

No obstante, desde su perspectiva de inconmensurabilidad total el autor parece encontrar una solución al problema más allá de la traducción cuando dice

una efectiva traducción recíproca implicaría que la estructura de la expresión [cultural] sea asumida -en su conjunto- de manera simultánea por la otra [cultura], pero, paradójicamente lo operado aquí ya no sería una traducción sino una conversión, es decir, que el sujeto no traduce lo que el otro ve sino que comienza a ver como el otro, sin poder expresar esa mirada en los términos de los cuales partió. Cuando la estructuración de la [cultura] obedece a contextos separados, la traducción es tan solo una idea inalcanzable.¹⁴⁹

Claros Terán llama a esto una conversión o aprendizaje y efectivamente nosotros identificamos esta descripción con la idea de aprendizaje mutuo desarrollada por Carlos Lenkersdorf, que nos permite distinguir que traducción y aprendizaje no son lo mismo. Probablemente la inconmensurabilidad tenga lugar en los tres niveles de la cultura, pero en el ámbito técnico e institucional la traducción si no es completa es más viable que en el nivel simbólico. Relacionando esto con los apartados anteriores, podemos advertir que no hay un verdadero diálogo o interpretación de las formas de vida indígenas por la cultura mayoritaria, y no porque nosotros seamos los que debemos interpretarlos de manera unidireccional, lo mencionamos de

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 29.

esta manera porque es sin duda la cultura mayoritaria la que impone sus formas de vida y sus conceptos de desarrollo y progreso a estas culturas pasando por alto las expresiones o niveles simbólicos de ellas.

Para concluir con este capítulo queremos señalar que el planteamiento de la inconmensuralidad fue reformulado por Kuhn, tras lo cual concluyó que la inconmensurabilidad era local. Es decir, que la imposibilidad de comparar y comunicar paradigmas se reducía a un pequeño grupo de términos, para los cuales las nociones de interpretación y aprendizaje¹⁵⁰ servían de puente en la comunicación, cuando los términos no se pudieran traducir de un lenguaje a otro. Hasta cierto punto la analogía entre la noción de inconmensurabilidad de los paradigmas en la ciencia y la inconmensurabilidad de los universos culturales, puede parecer inadecuada, pero nosotros la consideramos pertinente en tanto que la interpretación y el aprendizaje, de igual manera que la traducción, tienen el objetivo de comunicar comunidades diferentes sean científicas o de otro tipo. Nociones que incluso Xabier Etxeberria y Carlos Lenkersdorf usan en el ámbito de la interculturalidad como veremos en los siguientes capítulos.

2.2 Tipología éticas

En este apartado analizamos los aportes de Xabier Etxeberria sobre nuestro tema, hemos abordado las relaciones ético-políticas que puede adoptar la multiculturalidad, así como los valores que la interculturalidad simétrica requiere para poder desarrollarse. De manera breve abordamos el tema de los Derechos Humanos y explicamos porque Etxeberria afirma que la comprensión entre culturas diferentes es posible a través de la interpretación.

Como se dijo antes, la multiculturalidad es un fenómeno inevitable y una condición humana que rara vez se vive de manera aislada. En el mundo actual los medios de información y la economía global posibilitan relaciones entre culturas más rápidas e intensas - antes no existentes- que la mayoría de las veces son asimétricas. Etxeberria hace una tipología de relaciones entre grupos culturales, destacando

¹⁵⁰ Kuhn desarrolla estas nociones en escritos posteriores que Claros Terán no analiza. Nos parece pertinente plantearlo porque estas dos nociones son desarrolladas por Etxeberria y Lenkersdorf para el proyecto intercultural.

1) relaciones de dominio manifiesto, con las tres variantes de explotación, marginación o segregación y exterminio; 2) relaciones a través de las cuales una cultura absorbe a la otra: asimilación, que se acerca más o menos al dominio en función de la menor o mayor aquiescencia de la cultura asimilada; 3) relaciones de yuxtaposición mutuamente aceptada con contactos escasos: multiculturalidad; 4) relaciones significativas de intercambio: interculturalidad; 5) generación de una nueva cultura por fusión de otras: mestizaje cultural.¹⁵¹

La descripción de Etxeberria se refiere a relaciones que de hecho existen y difiere del análisis normativo en el que se plantean las relaciones que se desean fomentar por considerarlas moralmente justificadas. En este sentido el filósofo español retoma los términos usados respecto a la pluralidad social, es decir, "la pluralidad se referiría a la existencia fáctica en una sociedad dada de diversas concepciones religiosas, morales o políticas, y el término pluralismo designaría la apuesta política y socialmente activa a favor de la pluralidad, justificada y delimitada desde los supuestos liberales de la tolerancia-respeto".¹⁵² De manera análoga, las relaciones mencionadas antes, asumidas como programas políticos serían nombrados racismo-xenofobia, asimilacionismo, multiculturalismo, interculturalismo y mesticismo, respectivamente. De acuerdo con Etxeberria veremos brevemente en que consiste cada uno, a excepción del multiculturalismo que se señaló antes, lo cual es pertinente para explicitar las relaciones vigentes entre la cultura mayoritaria y dominante y las culturas minoritarias y dominadas.

El racismo es descrito como el "conjunto de creencias y actos antisociales fundados en la ilusión de que las relaciones discriminatorias entre los grupos humanos están justificadas por razones de orden biológico".¹⁵³ Todorov, a quién Etxeberria retoma, habla de racialismo como una ideología que pretende ser científica y que establece la existencia de razas diferentes físicamente y culturalmente, diferencia que permite separar y considerar unas razas superiores a otras. Jerarquización que justifica los criterios políticos de las razas que se asumen superiores para dominar a otras razas. Situación que efectivamente se usó en las múltiples colonizaciones.

¹⁵¹ Etxeberria, Xabier, *Op. Cit.*, p. 41.

¹⁵² *Ibid.*, p. 41-42.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 45.

Actualmente el racismo no se defiende de manera oficial, pero esta presente. La situación actual respecto a Estados Unidos y las múltiples situaciones cotidianas hacia los descendientes de las culturas indígenas lo confirman. De hecho, asumir la piel morena como algo negativo o despectivo es el ejemplo más claro de que en México sigue existiendo un racismo a veces, inconsciente, en y respecto a sus propios integrantes.

Etxeberria incluso nos advierte de que las categorías recientemente utilizadas de "diferencia" que desplazó a la categoría de "desigualdad" y de "cultura" que desplazó a la categoría de "raza" propician un racismo disfrazado. Es decir, el conocido "respeto a la diferencia es un pretexto para conservar la dinámica de segregación inferiorizante y de exclusión propias del racismo [... lo que] muestra de paso la delicada frontera que separa al multiculturalismo, que puede presentar argumentos para su aceptabilidad, de un neorracismo".¹⁵⁴ Para algunos teóricos incluso este neorracismo ha servido para justificar teóricamente el multiculturalismo. Por este tipo de situaciones es que inusitados en diferenciar multiculturalismo de interculturalidad simétrica, pues en la práctica son dos cosas muy distintas. Mientras que el primero, expresión del liberalismo o neoliberalismo según se quiera ver, sólo reconoce la diferencia postulando un respeto a la distancia, la segunda promueve el acercamiento de los diferentes culturalmente y propone un respeto empático, de ahí que difícilmente caería en actitudes excluyentes o racistas como si ocurre en el multiculturalismo.

Ahora bien, el asimilacionismo puede ser impuesto o asumido libremente. La imposición motivada por ideales nacionalistas o actitudes paternalistas puede ser total o parcial, es decir, que la cultura sea absorbida hasta desaparecer en su totalidad o que se imponga solo algún aspecto de ésta, como la lengua o la religión. Elementos determinantes para toda cultura que en la colonización de diversos territorios alrededor del mundo fueron impuestos con violencia. Por su lado, la asimilación no impuesta es la aceptación de elementos culturales de una cultura ajena por decisión propia. La persona elige características de otro grupo cultural con las que se reconoce y desea que le reconozcan, en este sentido puede decirse que tiene lugar una auto-adscripción.

Una cuarta relación que Etxeberria señala es el mestizaje. El cual puede ser fuerte o tenue. En el primero las culturas establecen relaciones y se van fusionando, hasta crear una nueva cultura

¹⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 46.

en la que se disuelve toda diferencia cultural. Teóricamente, esta síntesis buscaría igualdad, armonía y riqueza cultural, pero los países latinoamericanos son el ejemplo concreto de una cultura mestiza e ilustran perfectamente el aspecto negativo de tal unión, pues en general son el producto de forzamientos e imposiciones de una cultura sobre otra. Con esta situación como telón de fondo, Etxeberria reivindica un mestizaje tenue, ya que con él "se tiene abierta la posibilidad de que grupos culturales concretos, a veces históricamente enfrentados, realicen voluntariamente síntesis que suponen una especie de mestizaje entre ellos, aunque no se aspire al mestizaje universal y permanente".¹⁵⁵ En términos del filósofo vasco esta relación sugiere préstamos entre culturas que desean mantener su identidad, de ahí que este tipo de mestizaje sea un momento del interculturalismo, que es la propuesta central de este trabajo.

2.2.1 Valores del interculturalismo: reconocimiento, respeto empático y solidaridad.

Tanto el multiculturalismo como el interculturalismo asumen diversos grupos culturales y el contacto entre ellos, el reclamo de su visibilidad social y presencia pública, el derecho a la diferencia cultural y las políticas de la diferencia que de él se derivan, así como también los deberes de no discriminación, tolerancia y respeto hacia otros grupos. Sin embargo, a pesar de que estos deberes son necesarios para plantear el multiculturalismo y el proyecto ético del interculturalismo, para el último no son suficientes. No olvidemos que el proyecto intercultural abarca a culturas y sobre todo, grupos que responden a una organización comunal y no a la perspectiva individualista del liberalismo, a la que responden los tres deberes citados antes. Como dice Etxeberria:

si en el multiculturalismo la palabra clave es respeto, en la interculturalidad la palabra clave es el diálogo. La interculturalidad reasume en parte el multiculturalismo, en el sentido de que para dialogar hay que presuponer respeto mutuo y condiciones de

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 54.

igualdad entre quienes dialogan [...] Pero a diferencia del multiculturalismo, desde la interculturalidad se propugna específicamente el diálogo y encuentro entre culturas, porque es visto como vehículo de desarrollo creativo de las culturas que se implican en él y como expresión de la solidaridad entre ellas. La interculturalidad no precisa sólo de las condiciones antedichas de respeto mutuo y de igualdad de circunstancias sociales, precisa también de los grupos implicados se reconozcan recíprocamente capacidad de creación cultural, que reconozcan que ninguna cultura realiza plenamente las posibilidades de ser humano y que todas aportan posibilidades dignas de ser tomadas en cuenta. Como diálogo que es, no pretende fundirse con el otro en una única identidad, pretende reforzar creativa y solidariamente las identidades específicas de los que dialogan, desde la interpelación y desde la incorporación inculturada- esto es "digerida" –y en cierto sentido transformada por el marco cultural propio- de elementos proveniente de las otras culturas.¹⁵⁶

El interculturalismo no propone un respeto a la distancia¹⁵⁷, abstracto, hacia culturas lejanas de las que desconocemos características y necesidades reales, el interculturalismo promovería un "respeto empático", que se abre a apreciar la riqueza de la diversidad y a aprender del otro¹⁵⁸, fomentaría el "reconocimiento mutuo entre las culturas, la apertura al aprendizaje mutuo, la condición de igualdad social, solidaridad, fraternidad y libertad"¹⁵⁹.

Para Ana Luisa Guerrero, el interculturalismo parece ser la postura ética más incluyente entre los proyectos-éticos mencionados, y a lo largo de este trabajo es lo que se pretende mostrar. De acuerdo con la autora en esta postura se encuentra "la aportación más importante de Etxeberria, sobre todo cuando la define como la capacidad para aceptar a la otra cultura no sólo en coexistencia sino para la convivencia".¹⁶⁰ Sin embargo, ésta última no es fácil de realizar, para

¹⁵⁶ *Cit. por* Guerrero Guerrero, Ana Luisa en *Hacia una hermenéutica intercultural de los Derechos Humanos*, p. 91.

¹⁵⁷ Nosotros pensamos que el respeto a la distancia, podría fomentar prácticas que atentan contra la dignidad de las personas, prácticas vigentes que no son justas o benéficas para los integrantes de las culturas. Hay prácticas que deberían cuestionarse y reflexionarse, tanto interna como externamente, sin embargo, si lo que se pretende es evitar intervencionismo e imposición, la autoreflexión o autocrítica cultural sólo debería darse si los perjudicados de tales acciones lo quieren, y por supuesto, para ello y en primer lugar sería necesario que los afectados pudieran expresar su inconformidad.

¹⁵⁸ Etxeberria, Xabier, *Op. Cit.*, p. 62.

¹⁵⁹ Guerrero Guerrero, Ana Luisa, *Hacia una hermenéutica intercultural de los Derechos Humanos.*, p. 91-92.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 90.

algunos intelectuales, incluso, en ello radica la imposibilidad de la propuesta que además es juzgada como ingenua e idealista, considerando la situación de desigualdad económica y política que actualmente viven los países que deberían dialogar, justamente para que esa desigualdad disminuyera. Examinemos en que consisten algunos referentes éticos necesarios para las relaciones simétricas entre los grupos culturales.

Empecemos por la discriminación, ésta se refiere a "todo comportamiento que supone un trato desigual inferiorizador que se otorga a los individuos concretos a causa de su pertenencia a un grupo social determinado [...] al que, por las características que le asignamos, consideramos inferior al nuestro, no sujeto a los mismos derechos".¹⁶¹ En este sentido la discriminación supone separar a los humanos en grupos y crear jerarquías a partir de ellos, de esta manera la persona discriminada es percibida sólo como miembro y desde su pertenencia al grupo juzgado como inferior, sin considerar sus características propias.

Los grupos comúnmente más discriminados son étnicos, lingüísticos, religiosos, etc. En este trabajo nos enfocamos en la discriminación hacia los integrantes de las culturas indígenas como resultado de las relaciones asimétricas que existen entre ellas y la cultura dominante. Frente a esta conducta lo que debe reclamarse de acuerdo con Etxeberria es

el derecho humano universal e intangible a no ser discriminado en función de la condición étnica o nacional. Este derecho se fundamenta en nuestra condición de libres e iguales en dignidad, al margen de nuestra condición. Tener dignidad es ser fin en sí; no tenerla es poder ser instrumentalizado en sentido duro. Toda discriminación es considerar al otro como puro medio.

El derecho a la no discriminación remite a la persona en su condición de persona. Da la vuelta al proceso discriminador que consiste en considerarla únicamente en su condición de miembro de un grupo -inferior- [...] para centrarnos en su condición humana.¹⁶²

Para muchos, el argumento anterior nos remite inevitablemente a Kant, por la forma en que se justifica la dignidad de todo ser humano. Sin embargo, de acuerdo con Ana Luisa Guerrero la

¹⁶¹ Etxeberria, Xabier, *Op. Cit.*, p. 56.

¹⁶² *Ibid.*, p. 57.

hermenéutica ricoeriana retomada por el autor vasco nos permite visualizar la dignidad y la defensa de ésta desde tradiciones no modernas, "lo que significa la comprensión de la dignidad como aquello humano irreductible cuya presencia traspasa las culturas".¹⁶³ A pesar de esto, advierte la autora, esto no se traduce en que cualquier idea de dignidad se puede aceptar, lo destacable de este planteamiento es que propone un horizonte donde la dignidad va más allá de una cultura que se la adjudica como descubrimiento propio o derecho exclusivo, pues como afirma Mario Magallón "el problema de la dignidad, del ser humano y su carácter universalizable, se hace presente al buscar un planteamiento común que incorpore la diversidad cultural en la comunidad humana, porque la humanidad, todo lo humano, es *Una*, ontológicamente, pero diversa en la historicidad situada".¹⁶⁴ La dignidad corresponde a todos, independientemente de nuestro contexto o cultura.

La dignidad como algo universal que todos poseemos por el hecho mismo de ser humanos, sería transgredida al tratar a una persona de manera desigual sin que haya justificación para hacerlo, dando lugar de esta manera a una injusticia. El problema que nos ocupa en este trabajo, es el caso de las culturas indígenas que son discriminadas desde hace siglos por la cultura dominante o mayoritaria según sea la época. Situación vigente y de la que encontramos noticia en el periódico, en los medios de información virtuales e inclusive en la cotidianidad, sólo basta poner atención a la realidad para percibir la discriminación actual hacia las culturas indígenas..

Otro de los referentes teóricos de los que podemos hablar es la tolerancia. Ésta "inicialmente tiene el sentido de 'soportar' aquello que de un modo u otro consideramos un mal [...] Históricamente se ha aplicado a aquellas convicciones y conductas de los otros que no nos parecen correctas. A aquello que en principio entendemos está bajo la responsabilidad personal de aquél a quien toleramos".¹⁶⁵ Pero, si esto es así, la tolerancia no podría aplicarse a la condición étnica, puesto que ésta no depende de la voluntad de las personas, uno no decide nacer en un lugar u otro, tampoco decide pertenecer a una cultura o a otra, al menos de primera instancia, Como vimos con Martha Nussbaum nacer en un lugar u otro es un accidente histórico que no depende de nadie.

¹⁶³ Guerrero Guerrero, Ana Luisa, *Hacia una hermenéutica intercultural de los Derechos Humanos*, p. 37.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 17.

¹⁶⁵ Etxeberria, Xabier, *Op. Cit.*, p. 58.

Según Etxeberria la condición étnica no se tolera porque "desde la igual dignidad todas las condiciones son igualmente respetables, me gusten más o menos. De algún modo tampoco es aplicable a los actos de las personas, ya que éstos pueden resultar legítimos desde la autonomía del otro, aunque vayan en contra de mis convicciones, es decir, no deben ser vistos como "mal" a soportar, sino como derecho de libertad".¹⁶⁶ De ahí que propiamente no se tolere, sino que se respete tanto la condición étnica no elegida como los actos elegidos, de igual manera que con la exigencia de no-discriminación, como reconocimiento de la dignidad de los otros.

Sin embargo, Etxeberria distingue que en "lo que se refiere a la condición diferente [étnica], debe aplicarse un respeto pleno. En lo que se refiere a las convicciones y conductas diferentes, hay que tener presente que lo que se respeta es la persona del otro y su libertad, no propiamente su conducta o convicción, que puede juzgarse incorrecta respecto a lo que se considera la verdad o plena realización humana".¹⁶⁷ Y en este sentido nuevamente habría que ir con cuidado, la concepción de plena realización humana es tan diversa como las distintas posibilidades de percibir e interpretar el mundo, algunas pueden ser más ricas o desarrollen de manera más plena las capacidades humanas pero imponer una concepción a otras culturas no tiene justificación. Lo que debería hacerse -ya que la tolerancia no es indiferencia ante las conductas que juzgamos incorrectas- es dialogar con el otro, argumentar y escuchar al otro, pero intentando que no haya imposición de ninguna parte.

Ahora bien, los deberes de no-discriminación, respeto y tolerancia son planteados desde el liberalismo y se centran en la persona. Sin embargo, como se dijo antes, el proyecto intercultural toma en cuenta a grupos y culturas que responden a una organización comunal. ¿Cómo podría conciliarse o superarse esa separación? A partir del artículo 27 del *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*, el cual señala que el respeto a la diferencia se debe a las personas, pero también reconoce que los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas, sólo se concretan desde la vivencia colectiva, sólo si el colectivo tiene las condiciones para desarrollarse adecuadamente. Sumado a esto, para Etxeberria el supuesto ético más elemental en las relaciones entre culturas es que

¹⁶⁶ *Idem.*

¹⁶⁷ *Ibid.* p. 59.

los miembros de un grupo no pueden discriminar a los componentes de otro [...] precisamente por su condición grupal. Dicho en positivo significa, como se dice en la Declaración Universal, que toda persona tiene los mismos derechos y libertades sin distinción alguna en función de su etnia, religión, origen nacional, etc. Unido a él esta el deber de tolerancia-respeto de todos aquellos aspectos de las personas que, ligados a la creación cultural contingente de su colectivo, no contradicen los derechos humanos.¹⁶⁸

Lo cual no quiere decir que el autor se límite a los valores postulados por el liberalismo, ni a los Derechos Humanos como referente ético para las culturas, tema polémico como veremos adelante de manera breve. Lo que podemos afirmar es que la no-discriminación, el respeto y la tolerancia son necesarios y previos para que se den otros valores como el reconocimiento del otro -del que se habló en el apartado de identidad cultural, el aprendizaje mutuo abordado en el siguiente apartado desde la perspectiva de Carlos Lenkersdorf y la solidaridad que en palabras de Etxeberria

[ser solidario] es llevar las cargas de los otros y luchar por sus causas haciéndolas propias [...] vivimos las solidaridades que podemos llamar *órganicas*, aquellas que experimentamos con quienes participan de nuestra identidad grupal (familia, nación, comunidad de creencias, etc.). Tienen una dimensión positiva que no se puede ignorar: resultan decisivas para construir la identidad de las personas y para ofrecer ciertos marcos de seguridad que todos necesitamos. Pero tienen dos importantes peligros: no reconocer la autonomía de los individuos, diluyendo su identidad en la identidad grupal; y ser solidaridades cerradas, en las que la fuerte cohesión interna se expresa como insolidaridad hacia el exterior. La solidaridad de los derechos humanos deberá enfrentarse a ambos peligros, sin ignorar las ventajas-la necesidad- de las solidaridades específicas.¹⁶⁹

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 61-62.

¹⁶⁹ *Cit. por* Guerrero Guerrero, Ana Luisa en *Hacia una hermenéutica intercultural de los Derechos Humanos*, p. 70.

Respecto al primer peligro de las solidaridades orgánicas que sería el no reconocer la autonomía de los individuos se puede responder con una idea que desarrolla Lenkersdorf sobre la decisión o iniciativa individual, la cual no necesariamente se pierde en la colectividad, puesto que ésta se despliega en su relación con los otros, en la comunidad. Idea que refuerza el señalamiento de Garzón Valdés, de que la oposición individuo-comunidad no es tan radical como sostienen algunas posturas. Sin embargo, aunque la idea es mostrar que comunidad e individuo no son completamente opuestos, no hay que invisibilizar casos particulares en los que la solidaridad interna efectivamente limita a los integrantes de la comunidad por darle prioridad a ésta, tema que no trataremos aquí.

Por otro lado, la solidaridad interna que reclama y defiende la identidad de las comunidades nacionales, puede dar paso a una solidaridad cerrada y excluyente con los que no forman parte del grupo. Como dice Paul Singer sobre los excluidos económicamente

no es verdad que la pobreza y la exclusión convierten a sus víctimas en *inmanentemente* solidarias. Lo que se observa es que hay mucha solidaridad entre los más pobres y que la ayuda mutua es esencial para su supervivencia. Pero esa solidaridad se limita a los más cercanos, con los cuales el pobre se identifica. La misma persona que se muestra solidaria con parientes u vecinos disputa con uñas y dientes cualquier oportunidad de ganancia contra otras, que son "extrañas" para ella. Asimismo, muchos pobres aceptan e interiorizan los valores del individualismo que fundamentan el capitalismo como institución.¹⁷⁰

En efecto, nos parece que la solidaridad es un valor que presenta grandes retos para el interculturalismo y también para otros proyectos, sobre todo cuando algunas culturas que deberían participar en el diálogo intercultural funcionan bajo el esquema del liberalismo y en valores centrados en el individuo. La solidaridad, sin duda, implica ir más allá de los intereses propios y eso no es fácil de lograr en personas educadas bajo una visión individualista y vertical. Sin embargo, y a pesar de lo difícil que pueda parecer hay ejemplos concretos donde se observan

¹⁷⁰ Singer, Paul, "Economía solidaria. *Un modo de producción y distribución*", p. 5-6. Disponible en línea: <https://periferiaactiva.files.wordpress.com/2015/1u1/unidad-1-texto-9-economia-solidaria-paul-singer.pdf>
Consultado 22 noviembre 2017

los logros que la solidaridad puede dar en la práctica si es fomentada, como es el caso del Movimiento Sin Tierra en Brasil¹⁷¹. En esta organización social donde la solidaridad tiene un papel fundamental.

Etxeberria incluso propone "una ciudadanía de la solidaridad en defensa del reconocimiento de la diferencia cultural, que no se identifica con las desigualdades de clase expuestas y rechazadas por quienes obtuvieron la ciudadanía social y económica".¹⁷² Ciudadanías diferentes que responden a la intersubjetividad asimétrica causada por las desigualdades sociales e intersubjetividad asimétrica provocada por las diferencias culturales. Figuras simbólicas, que al lado de la intersubjetividad simétrica permite a Etxeberria explicar las relaciones humanas.

De esta manera la ciudadanía de la solidaridad responde a la tesis de que ciudadanía y culturas deben estar en estrecha relación. Para el autor vasco, la ciudadanía citada se exige porque con ella se favorecen las condiciones para resolver las desigualdades de los diferentes culturalmente de manera específica y acorde a sus necesidades particulares, además de que con ella se preserva una solidaridad de la diferencia abierta, que no se limita al grupo. Tal "solidaridad que integra el momento externo y la apertura externa está a favor de la igualdad en la diferencia; esto es, que los individuos de los grupos culturales no deban ser tratados de forma desigual por pertenecer a una cultura, o que carezcan de derechos por ser diferentes del prototipo cultural predominante".¹⁷³ Situación de desigualdad, discriminación y exclusión que origina el proyecto intercultural y que tiene como objetivo visibilizarla y disminuirla en lo posible.

Ahora bien, en este punto haremos un paréntesis para retomar el tema de los Derechos Humanos. Como se dijo antes, el respeto y la no-discriminación hacia las personas con pertenencia indígena son valores necesarios y básicos -pero no suficientes- de la interculturalidad simétrica, que deben darse cuando las prácticas culturales de esas personas no contradigan los derechos humanos. En este sentido, Etxeberria propone que el límite de lo aceptable son los derechos humanos de ahí

¹⁷¹ Organización campesina no indígena que lucha por el territorio en que viven y del que viven. Para ellos la tierra es, en palabras de una integrante del movimiento: "madre, hija, hermana, todo en la vida, hacia la que no aceptan agresión alguna". Este movimiento desarrolla una pedagogía de la liberación que retoma a Freire. *Vid.* Proyecto la educación en movimiento. Parir-nos en la lucha. Generaciones que hacen escuela, 2016. En línea: <http://laeducacionenmovimiento.com/parir-nos-en-la-lucha-generaciones-que-hacen-escuela/> Consultado 22 noviembre 2017.

¹⁷² Guerrero Guerrero, Ana Luisa, *Hacia una hermenéutica intercultural de los Derechos Humanos*, p. 69.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 70-71.

que afirme: "la buena tolerancia ética es la que se hace por buenas razones y con el justo límite",¹⁷⁴ es decir, "la tolerancia se ejerce de modo correcto cuando se precisa también de modo correcto lo que es intolerable: lo que atenta contra los derechos humanos de las personas".¹⁷⁵ Sin embargo, plantear los derechos humanos como referente ético transcultural enfrenta la crítica de quienes los consideran referentes únicamente de la cultura occidental y por lo tanto, una imposición a culturas no occidentales que no comparten su enfoque ni han participado en su formulación.

Retomando el concepto de asimilación parcial que describimos antes, hoy en día, los derechos humanos se presentan como referente con legítima pretensión de universalidad en el ámbito político, y con la exigencia de que todos "asuman obligadamente las conductas que remiten a los derechos humanos, haciendo en su cultura las transformaciones que haya que hacer para ello".¹⁷⁶ Asimilacionismo que se considera justificado y parcial porque la exigencia no viene oficialmente del paternalismo dominador sino que busca garantizar los derechos de todos. Sin embargo, si realmente buscamos eliminar imposiciones, dominaciones y relaciones asimétricas entre culturas, es importante considerar la decisión de aquellos que tienen otros sistemas normativos, saber si quieren adoptar este referente que surge de la cultura occidental y que no necesariamente coincide con sus modelos. Hay que considerar, como hemos dicho antes, que el diálogo o proyecto intercultural no surge de los excluidos y estos contactos e intercambios que tienen la intención de cambiar las formas de relacionarnos, sólo tienen sentido si las culturas dominadas y excluidas lo aceptan. Con base en ello no hay que descartar que algunas culturas indígenas no quieran relacionarse con una cultura de la que solamente han recibido desprecio y daño, lo cual es comprensible.

Etxeberria asume la condición multicultural del humano pero señala que no defiende el relativismo cultural que a partir de ella concluyen muchos autores e incluso "postula los derechos humanos como mínimo ético transcultural compartido que no sólo proteja a los individuos de la dominación intracultural sino que salvaguarde también a los grupos culturales de la dominación

¹⁷⁴ Etxeberria, Xabier, *Op. Cit.*, p. 58.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 59.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 48.

intercultural".¹⁷⁷ Criterio ético transcultural, que sin embargo, "no es fácil de definir: porque no puede ser a-cultural (eso no existe entre los humanos) y parece que todo lo cultural es 'particularmente' cultural".¹⁷⁸ Los derechos humanos enfrentan esa dificultad, que librarían más fácilmente si los derechos de la tercera generación, solidaridad o diferencia que se refieren a las culturas excluidas se reconocieran al mismo nivel que los civiles, políticos y sociales y efectivamente se practicaran. El tema no es menor, la relación derechos humanos-interculturalidad es abundante, sin embargo, no es nuestra intención profundizar ni la extensión del trabajo lo permite, pero si es importante mencionarlo quedando pendiente para futuros trabajos.

2.2.2 Interpretación y posibilidad de interpretar al otro

Ahora bien, para nuestro autor, la interculturalidad es un ideal difícil de lograr pero posible en tanto que las culturas pueden dialogar, interpretar y comprenderse unas a otras. Pero ¿Cómo entiende Etxeberria la interpretación? En el primer capítulo, hemos visto que el filósofo vasco retoma la definición de Luis Villoro sobre cultura entendida como sistema de significaciones que si bien es diferente en cada cultura, esta presente en todas, de ahí que afirme que las fronteras culturales pueden traspasarse aún cuando no se eliminan, para entrar en un intercambio de significados. De la misma manera Etxeberria retoma el concepto semiótico de cultura dado por Geertz que es cercano a la definición de Villoro, desde esta perspectiva "el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido"¹⁷⁹ siendo la cultura esa urdimbre entendida como "sistemas en interacción de signos interpretables"¹⁸⁰. Por ello, acercarnos a una cultura "es interpretar, [...] cuando nos acercamos a nuestra cultura de origen, aquella en la que hemos sido socializados, podemos decir que realizamos una interpretación de primer orden"¹⁸¹,

¹⁷⁷ *Ibid*, p. 19.

¹⁷⁸ *Ibid*, p. 33.

¹⁷⁹ Geertz, Clifford, "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", p. 20.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 27.

¹⁸¹ Etxeberria, Xabier, *Op. Cit.*, p. 34-35.

cuando nos acercamos a otras culturas será interpretación de segundo o tercer orden, será interpretación (nuestra) de la interpretación del otro.

Desde esta perspectiva, Etxeberria puede dar una respuesta afirmativa a la pregunta sobre si podemos confrontarnos con culturas que no son la nuestra y aspirar al interculturalismo. Podemos decir que "en principio sí, porque aunque remitan a un universo de significaciones que no nos resulte familiar, desde nuestra común condición de seres culturales que construyen esos sistemas de significación y viven en ellos, podemos acercarnos a interpretar también al otro en su propio universo, podemos 'conversar con él'".¹⁸² Respuesta esencial para nuestra investigación, ya que admite la posibilidad de un diálogo intercultural simétrico. Es decir, si entendemos al humano como dador de significados diversos en cada cultura, y por ende a esta como sistema significativo, la posibilidad de comunicarnos con el otro, con el diferente culturalmente esta siempre latente, aunque a la interpretación se sumarían otras condiciones como la disposición de querer interpretar al otro -con Fernet-Betancourt sería la disposición de traducir, aprender-, el tiempo para poder acercarnos a los otros sin que se caiga en un contacto superficial y las condiciones materiales para poder acercarnos, entre otras. Ahora bien, debemos reconocer que aún cuando estas condiciones tuvieran lugar, no serían garantía de que la comprensión entre culturas se lograría.

Ahora bien, en relación a esto queremos mencionar que entre los antropólogos

es dominante la tendencia a sostener que las culturas son inconmensurables, esto es, que no se puede establecer una jerarquización valorativa entre ellas, lo que supone una forma fuerte de reivindicar la igualdad entre culturas [...] pero también supone afirmar un relativismo radical, es decir, quedar desarmado para la crítica cultural: cualquier conducta que pudiera reclamarse como propia de una cultura, quedaría justificada.¹⁸³

Postura de la que Etxeberria se distancia, pues aunque acepta cierta inconmensurabilidad entre culturas no admite tal relativismo. Para él, pueden hacerse comparaciones entre ellas, siempre con ciertos límites, "es relativamente sencillo hacerlas en el nivel instrumental (una pala

¹⁸² *Ibid.*, p.35.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 29.

mecánica es más eficaz que una pala manual). Pero resulta complicado hacerlas en el nivel institucional y el simbólico [...] Podría, por eso, asumirse el postulado antropológico de la inconmensurabilidad de las culturas, pero tomado en su versión tenue".¹⁸⁴ Respecto a esto Luis Villoro y Garzón Valdés, afirman que aunque las culturas no coincidan en todo hay puntos de encuentro o comparación, creencias o costumbres de unas y otras sobre los que sería posible basar el diálogo, sólo basta con buscar un poco para que estas similitudes salgan a la luz. Aunque siempre con sus precauciones, como dijimos en el primer apartado en el nivel institucional y simbólico el intercambio se complica porque

las diferencias y la extrañeza de los códigos de las diversas culturas son significativas y cuando se quiere entrar en diálogo se precisa un proceso complejo de "traducción-interpretación" que será difícil y siempre parcial. Esto es, no podemos hablar alegremente de interculturalidad y luego ceñirnos al acercamiento superficial a elementos folklóricos (costumbres alimentarias, bailes, etc.) de otras culturas, desligándolos además de su enmarque simbólico.¹⁸⁵

Situación que de hecho describe las iniciativas de los programas institucionales cuando hablan de aprecio y valor hacia las expresiones culturales populares o indígenas, lo cual se identifica con lo que Estermann llama interculturalidad con enfoque culturalista estético, el cual retoma los aspectos folklóricos e ideales de las culturas indígenas, lo cual tiene dos riesgos. El primer riesgo es "la 'musealización' de la cultura, primer paso a su muerte social como cultura viva [...] culturas puras (no contaminadas por elementos de otras culturas) sólo existen como entidades abstractas (ideas) o en el museo, como objeto de contemplación. Las culturas vivas siempre son 'impuras' (híbridas, sincréticas) y corresponden a necesidades físicas, sociales y simbólicas de sus portadores/as"¹⁸⁶ y el segundo es no lograr un acercamiento más allá de lo superficial, dónde evidentemente el nivel simbólico es el que presenta más retos. La manera en que cada cultura lo expresa implica algo profundo, aludiendo a la idea del símbolo en Ricoeur, algo oculto que

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 33.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 34.

¹⁸⁶ Estermann, Josef, *Op. Cit.*, p. 50.

escapa a lo aparente, indescifrable a un análisis superfluo, por lo que pone a todo aquél que lo quiera interpretar en una posición compleja.

Recapitulando, podemos decir que el ideal del interculturalismo son relaciones explícitas "entre culturas que motiven interinfluencias en libertad e igualdad para el mutuo enriquecimiento [y ...] presupone: 1) el aprecio a la diversidad cultural como expresión pluriforme de una humanidad común; 2) que todas las culturas, aunque tengan cosas deleznable, tienen valores y capacidades creativas con las que es positivo entrar en contacto".¹⁸⁷ Lo que se concreta fomentando estrategias de intercambio en las instituciones públicas, en la economía o en el sistema educativo por poner algunos ejemplos.

Para finalizar este apartado queremos señalar brevemente algunos aspectos del intercambio en el aspecto educativo y económico. En cuanto al intercambio en el ámbito educativo, "el interculturalismo se sitúa en una especie de circularidad creativa: las personas con identidades complejas [descritas antes], son las más adecuadas para potenciarlo; pero a su vez, lo que debe perseguirse con él es crear ese tipo de personas."¹⁸⁸ Y ¿Cómo se desarrollan las identidades complejas en las personas? La respuesta más evidente parece la educación. Del mismo modo que la política liberal exigía una cultura unitaria para unificar la nación y el Estado la construyó teniendo como arma principal la educación, tanto en la escuela como fuera de ella¹⁸⁹, en el proyecto intercultural

la educación para la convivencia y el diálogo intercultural se convierte en el eje central de los esfuerzos de socialización y de intercambio de saberes propios de los procesos educativos. Una pedagogía de la interculturalidad implica la construcción de sensibilidades y conocimientos que nos ayuden a trascender lo propio y a saborear lo diferente, a reconocer lo propio en lo ajeno, a apreciar y a respetar [...] a otros. Y, también, a ser críticos respecto de aquello que no favorece la exaltación de la vida o que niega la dignidad humana.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Etxeberria, Xabier, *Op. Cit.*, p. 51.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 38.

¹⁸⁹ Villoro, Luis, "Sobre el principio de la injusticia: la exclusión", p. 131.

¹⁹⁰ Zarco Merca, Carlos en Raúl Fonet-Betancourt, *Reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, p. 8.

Modelo pedagógico que nos llevaría a reconocer la transgresión de la dignidad en cualquier persona y por lo tanto a quién es víctima de injusticia independientemente de su cultura de origen. Como dijimos antes, la dignidad no es un elemento exclusivo de la modernidad ni de una cultura. En este sentido "el sujeto que se solidariza y rescata a la víctima le reconoce como su igual aun sin mediarles la misma pertenencia cultural, a su vez la víctima, el desigual, constituye en sujeto moral a aquel que le responde".¹⁹¹ No podemos olvidar que la educación es un elemento importante tanto para el interculturalismo como para cualquier otro proyecto político ya que tiene la posibilidad de moldear al humano de acuerdo al ideal que se ha elegido en cada sociedad. Si queremos una sociedad solidaria, ecológica, racista o con cualquier otra orientación lo que tenemos que hacer es educarla para ello.

En su obra Etxeberria también destaca la importancia de la educación para el desarrollo de ciertos valores morales en la sociedad y Fonet-Betancourt nos dice que "el sistema educativo es en realidad el dispositivo de saber hoy y con el que los miembros de la élite de una determinada comunidad cultural, política, etc., dicen a los miembros de esa sociedad lo que éstos deben aprender. Es, si se quiere, depósito e instrumento, al mismo tiempo, de lo que se quiere que se sepa."¹⁹² Sin embargo, la educación intercultural es un tema muy amplio, en este trabajo no hay espacio para ahondar en ella y tampoco es nuestra finalidad, aunque queda abierta la posibilidad de igual manera que con el tema de los derechos humanos-interculturalidad de desarrollarlo en otro trabajo.

Ahora bien, en cuanto al intercambio económico podemos decir que no es un tema fácil, de hecho es uno de los mayores retos que enfrenta la interculturalidad, pues ante el neoliberalismo, más que fomentarse un intercambio cultural se acentúa la dominación de unas culturas sobre otras, por lo regular valiéndose de los medios técnico-económicos (nivel técnico) sobre el simbólico, imponiendo o dando prioridad al primero. Ante la situación de desigualdad que viven las culturas minoritarias causado por el poco desarrollo económico-tecnológico respecto a la cultura dominante, Garzón Valdés afirma -como hemos mencionado antes-, que éstas deben satisfacer las necesidades que se les imponen modificando sus formas de vida si es necesario. Todo esto con la

¹⁹¹ Cfr. Guerrero Guerrero, Ana Luisa, *Hacia una hermenéutica intercultural de los Derechos Humanos.*, p. 58-59.

¹⁹² Fonet-Betancourt, Raúl, *Reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, p. 21-22.

finalidad de responder a la homogeneización, requisito necesario para la democracia. Autor que refleja el pensamiento liberal y que hemos citado para ejemplificar esta postura, en contraparte a la propuesta intercultural.

Nuevamente la "solución liberal" a la supuesta problemática indígena es un asimilacionismo disfrazado o sutil que más que proponer alternativas en realidad niega las formas de vida indígenas. Adaptarse a las necesidades de la cultura mayoritaria que tiene un desarrollo técnico más elevado, la mayoría de las veces es dejar de lado sus formas de vida con toda la cosmovisión que esto implica. Como dijimos en el primer apartado, las culturas menos desarrolladas tecnológicamente siguen guardando una relación con la naturaleza muy distinta a aquellas donde la técnica ha ganado lugar sobre lo simbólico. Sin generalizar ni idealizar esta relación con la naturaleza, podemos ver que la relación estrecha con su territorio, muchas veces fundamento de su cosmovisión, de su identidad, es uno de los motivos por los que actualmente luchan contra las grandes empresas de países poderosos económicamente. Luchas que mantienen sin el apoyo de las instituciones que lejos de protegerlos los han marginado, de hecho el Estado neoliberal ha apoyado la explotación de los territorios ancestrales considerándolos una mercancía más.

Respecto a esta situación la relatora especial de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, Victoria Tauli-Corpuz, afirmaba -en noviembre de 2017- que las culturas y pueblos indígenas "en México y en otras partes del mundo enfrentan un modelo económico basado en el despojo y la ocupación forzosa de sus territorios, con el objetivo de que sus recursos naturales sirvan como base para un desarrollo que no los beneficia, lo cual no es muy diferente del sistema colonial que existió hace dos o tres siglos."¹⁹³ Utilizando y recordándonos el término que Pablo Gonzalez Casanova hiciera conocido de colonialismo interno para referirse a lo que viven estos pueblos, en lo cual coinciden muchos de los autores que citamos y Etxeberria cuando afirma que aunque formalmente la historia colonial terminó, ésta sigue teniendo lugar de maneras sutiles, y nosotros agregaríamos de maneras no sutiles aunque éstas se invisibilicen.

¹⁹³ Fernando Camacho Servín, La Jornada en línea, "Enfrentan indígenas un modelo basado en el despojo", Disponible en línea: <http://www.jornada.unam.mx/2017/11/19/politica/010n1pol> Consultado 27 diciembre 2017.

Actualmente podemos encontrar cientos de ejemplos de estas luchas en defensa del territorio indígena en Mexico, pero también en Sudamérica¹⁹⁴ y probablemente en todo el mundo. En todas estas luchas encontramos un punto en común, todas estas culturas tienen una estrecha relación con la naturaleza que da de sentido a su modo de vivir, perciben y entienden su entorno de una manera inexistente para la cultura educada bajo la visión occidental. En relación a esto es necesario reconocer la importancia que tienen los pueblos indígenas en el cuidado del ambiente y del territorio, lo cual se reflejan claramente en las estadísticas pues "siendo territorio indígena solo el 7% del planeta, en él se encuentra el 70% de la diversidad de la flora y la fauna. Esto es, tanto la diversidad cultural como la biodiversidad está muy ligada a [las culturas indígenas] y a su futuro".¹⁹⁵ El problema es complejo y abundante, aquí también queda pendiente una investigación específica para el tema, pero con este breve planteamiento es suficiente para mostrar que la dificultad de un diálogo intercultural simétrico no podrá darse mientras no se reconozca a las culturas indígenas como interlocutores válidos, se respeten sus formas de vida y sus derechos, pues al arrebatarles su territorio o los elementos naturales de su territorio atentan contra su identidad y por supuesto, contra su derecho a la libre determinación.

Etxeberria defiende el interculturalismo como la postura ética más incluyente, sin embargo, no deja de reconocer la dificultad para él, pues garantizar las condiciones de su realización es tarea difícil y complicada. El proyecto no queda descalificado pues aún con todas las dificultades que parecen presentársele plantea un ideal necesario y esperanzador. En este sentido aunque no se cumpla en su totalidad e incluso con las condiciones actuales parezca imposible, creemos que puede darse al menos aquello que Estermann llama interculturalidad a nivel personal, como vemos en el siguiente apartado.

¹⁹⁴ Algunos casos actuales de esta resistencia son las comunidades raramuris de Chihuahua, que luchan con la tala de bosques, la concesión minera, el Gasoducto El Encino-Topolombampo y los megaproyectos turísticos. En palabras de Isidro Baldenegro -defensor comunitario raramuri asesinado en 2017 por luchar contra la tala clandestina- "consideran el medio ambiente como lo más importante, a las montañas, las plantas medicinales y los manantiales de agua como seres vivientes con alma, igual que los humanos", el caso de los wirarikas en San Luis Potosí en lucha con la minera canadiense, la tribu Yaqui en Sonora en defensa del agua de su territorio contra el Acueducto. Fuera de México, encontramos las comunidades matsés de Perú y Brasil en lucha contra las empresas petroleras, así como una lista interminable que no podemos citar.

¹⁹⁵ Etxeberria, Xabier, *Op. Cit.*, p. 124.

2.3 Experiencia intercultural

El apartado que empieza es peculiar, nos muestra otro aspecto de la interculturalidad simétrica. Si bien el tema es el mismo la perspectiva cambia, hablaremos de lo que Josef Estermann identifica como nivel personal de interculturalidad. En este apartado retomamos el trabajo del filólogo y filósofo alemán Carlos Lenkersdorf quién plantea la interculturalidad desde su experiencia y al mismo tiempo hace evidente la importancia de la lengua en el diálogo. Como vimos en la definición de Xabier Etxebarria la lengua atraviesa todos los niveles de la cultura, y es un elemento esencial de ésta ya que la manera como se estructura la realidad y se comprende el mundo se refleja en la manera de nombrar las cosas. Las lenguas tiene implícitos experiencias y sentidos, que van más allá de los significados de las palabras.

2.3.1 Inicio del diálogo intercultural

Carlos Lenkersdorf, alemán de nacimiento llegó a México en 1957, estudia filosofía en la UNAM e imparte cursos durante algún tiempo dentro y fuera del país. Sin embargo, en 1973 viaja a Chiapas, donde habita por veinte años con uno de los pueblos mayas que habitan la región: el pueblo tojolabal. Cabe decir que "los tojolabales viven en medio de la zona de conflicto o de resistencia que se forma a partir del 1º de enero de 1994, [cuando tiene lugar el levantamiento del EZLN. Los tojolabales] pertenecen, pues, a los pueblos que no se han plegado a los dictados del centro y que luchan por su dignidad y justicia".¹⁹⁶ Dos palabras clave para el movimiento zapatista, que también podemos encontrar en otros movimientos de resistencia probablemente animados por él, en palabras de Villoro, estas resistencias serían expresiones de contrapoder. Así como en los movimientos de resistencia, para la propuesta intercultural la dignidad y la justicia también son importantes ya que busca el reconocimiento de la dignidad de todo humano y como consecuencia, el trato justo que merecen quiénes han sido excluidos por su diferencia cultural. Hemos retomado la perspectiva de este filósofo y lingüista, porque si bien otros filósofos tienen aportes teóricamente relevantes, no pueden brindarnos los elementos que sólo una convivencia

¹⁹⁶ Lenkersdorf, Carlos, "Lenguas y diálogo intercultural", p. 112.

diaria y directa con otra cultura nos ofrece. Es evidente, que compartir experiencias cotidianas y directas con otras personas, no se compara con leer esas experiencias desde otra ubicación y contexto. Como dice Fonet-Betancourt para compartir "procesos contextuales semejantes no basta con leer un libro. Hay que compartir vida, memoria histórica e, incluso, proyectos. Y esta exigencia representa, por otra parte, una de las grandes dificultades en el diálogo intercultural, y quizá también uno de los límites de la interculturalidad. No todo el mundo puede compartir la vida de todos. Hay límites geográficos, económicos, psicológicos, etc."¹⁹⁷ Compartir experiencias contextuales rebasa las posibilidades de muchos, por lo que la experiencia Lenkersdorsiana es aún más valiosa porque comparte y aprende del otro, posibilidad que pocos tenemos.

El filósofo alemán relata que antes que él, antropólogos y etnólogos se acercaron a este pueblo con la intención de estudiarlo sin conseguirlo. Y es que la negativa a lidiar con la cultura occidental es comprensible, en su contacto con culturas indígenas les a dejado más perjuicios que beneficios. La respuesta de aceptación ante el lingüista alemán y su compañera Gudrun Lenkersdorf puede explicarse por la intención que tenían desde el inicio, como el describe:

hace casi treinta años llegamos a la región tojolabal con el propósito de trabajar con este pueblo en el sentido de ponernos al servicio de ellos en cualquier asunto donde pudiéramos hacernos útiles para ellos [...] A nosotros, los primeros alumnos de los tojolabales no nos interesaba aprender cosas sobre los tojolabales como a veces lo hacen etnólogos y antropólogos. Nos motivaba insertarnos en la cultura tojolabal y la lengua nos servía de puerta de entrada.¹⁹⁸

Su experiencia fue un estar dentro y ser parte de ellos, no fue una observación para reunir datos, llenar estadísticas, hacer tesis o libros que la mayoría de las veces ellos no ven. Más que investigadores y alumnos de los indígenas, la pareja alemana vio en los tojolabales a personas con la dignidad que se les negó por siglos y con los que podían entablar una relación horizontal. La frase habla por sí sola, refleja la ruptura con el esquema acostumbrado de la relación

¹⁹⁷ Fonet-Betancourt, Raúl, *Reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, p. 27.

¹⁹⁸ Lenkersdorf, Carlos, "Lenguas y diálogo intercultural", p. 112-113.

occidental-indígena en la que el primero enseña de manera paternalista, pero también deja de lado actitudes academicistas que ven a los indígenas como seres exóticos o pintorescos.

Consideramos que la intención fue clave para que el diálogo intercultural tuviera lugar y es que actualmente parece fácil hablar sobre diálogo intercultural – teóricamente- "pero si recapitulamos la historia de casi 500 años de 'convivencia' de dos culturas desiguales de la cual una se portaba como dominante, la novedad del diálogo intercultural no se puede exagerar. Con el aprendizaje de la lengua se abrió una puerta a otra cultura desconocida, no apreciada por no decir despreciada".¹⁹⁹ Podemos decir que con Lenkersdorf, como representante de lo occidental, el diálogo en igualdad de condiciones entre dos culturas desiguales se da tras cinco siglos de relaciones asimétricas.

En este tiempo las culturas indígenas han sido despreciadas y descritas con las respectivas heteroadscripciones de la población española, criolla y mestiza. La referencia que se ha tenido de ellas es como inferiores, ignorantes o pobres, y aunque la presencia de estas características es cierta, estos rasgos no agotan su realidad ni su identidad se limita a ellas. E incluso si aceptamos esas características -pobreza e ignorancia- como propias de los indígenas, su presencia no los responsabiliza totalmente a ellos, sino al olvido en que los han tenido los gobiernos -nuevamente- español, criollo y mestizo que han existido. Podemos ver, además, que esta comparación se da con grupos mayoritarios y educados en la visión occidental, ¿En que medida podrían compararse las culturas indígenas y la cultura mestiza? O incluso ¿Por qué juzgar a un grupo respecto a otro cuando sus características son tan diferentes?

En el escrito "Lenguas y diálogo intercultural", el autor alemán habla sobre cómo el acercamiento al pueblo maya y a su lengua propició el diálogo de manera espontánea. Es oportuno considerar, de acuerdo con Lenkersdorf, que en los setentas el término intercultural ni siquiera era pensado, como él mismo dice:

se había establecido el inicio del diálogo intercultural: en aquel entonces un producto desconocido por parte de todos los participantes. Todavía no se hablaba de interculturalidad, de diálogo entre las culturas ni de cosas por el estilo. El castellano era

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 114.

la lengua nacional, es decir de todos los mexicanos; y no se hablaba de los pueblos y culturas originarios con sus derechos y costumbres. Éstos, simplemente, no se reconocían. En aquel entonces, hace casi treinta años...²⁰⁰

Lo anterior, nos muestra lo novedoso de la experiencia de Lenkersdorf. Hoy en día estas discusiones parecen tener eco en la academia y otros espacios, pero hace unas décadas no existían. Hay que tener presente que el reconocimiento de México como nación pluricultural se establece en 1992 al modificarse el art. 2º de la Constitución, de la misma forma el reconocimiento formal de los derechos culturales, así como de diferentes documentos internacionales que reconocen a los pueblos indígenas o la diversidad cultural son relativamente recientes. Otra cuestión es que el reconocimiento formal de los derechos no necesariamente cambia la situación real de exclusión de estos pueblos, la aplicación efectiva de estos derechos no siempre tiene lugar, por ello, es necesario insistir en estos temas. Es decir, mientras la injusticia siga presente en el día a día de estas personas, nos parece que hablar de ellos no es un sinsentido.

2.3.2 Lengua y aprendizaje mutuo

El diálogo entre Carlos Lenkersdorf y los indígenas se da de manera espontánea a partir del aprendizaje de la lengua tojolabal por parte del filósofo. Antes de describir esta experiencia, debemos mencionar cuatro elementos del diálogo que el filólogo alemán identifica:

- a) el encuentro entre iguales que incluye el respeto mutuo
- b) el encuentro simultáneo entre representantes de culturas diferentes
- c) el encuentro dialógico se da gracias al aprendizaje los unos de los otros
- d) la razón es que cada cultura, haciendo una metáfora, representa un manantial del cual los representantes de la otra cultura comienzan a beber, saboreando lo desconocido que ese manantial puede ofrecer. Cuanto más beben de esa agua, más se capacitan para percibir otra realidad que desconocen casi por completo.²⁰¹

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 113.

²⁰¹ *Cfr. Ibid.*, p. 113-114.

Recordando a los autores que hemos visto, queremos remarcar que el respeto planteado por el multiculturalismo como límite para no dañar al otro, en la interculturalidad simétrica es un respeto empático, que posibilita el acercamiento de los participantes y que evidentemente coincide con el respeto que plantea Lenkersdorf. Por otro lado, el aprendizaje de unos y otros es central en la visión de este autor y coincide con la idea de Fornet-Betancourt, quién ante la formación monocultural de cada persona, propone empezar a cultivar nuestra disposición de aprender a pensar de nuevo, para abrir nuestra perspectiva y leer el mundo desde otras perspectivas posibles. Disposición de aprender que debemos dejar claro, no es lo mismo que la capacidad de aprender del otro, nosotros defendemos la idea de que todos tienen esa capacidad pero no todos están dispuestos a ponerla en práctica. Incluso, a estos requisitos para el diálogo directo podríamos añadir el tener las condiciones materiales para que nuestra disposición de aprender del otro sea explícita, requisitos para el diálogo que también planteamos antes.

Finalmente, el cuarto rasgo que Lenkersdorf menciona es el gran reto de la interculturalidad e incide en el punto central de la investigación, ya que la hipótesis de este trabajo es que el desconocimiento del otro causa la heterodescripción del indígena que a su vez, justifica la discriminación y la exclusión histórica de éste. Sin embargo, si es cierto que los sujetos cuanto más beben de esta agua (cultura ajena) más se capacitan para percibir otra realidad desconocida, queda abierta la posibilidad de conocer y aprender del otro, y no solo eso, sino que esa capacidad se desarrolla poco a poco. Es decir, no vamos a acercarnos empáticamente al otro por arte de magia, posiblemente hay gente que tiene una predisposición a serlo, pero para quienes no es fácil, es posible desarrollar esa capacidad y creemos que ahí es donde intervendría la educación, fomentando y desarrollando las cualidades y valores necesarios para el intercambio simétrico entre culturas.

Ahora bien, consideramos que en el aprendizaje mutuo, central en la experiencia concreta de la interculturalidad, están implícitas la traducción recíproca de Fornet-Betancourt y la interpretación que Xabier Etxeberria plantean en su respectiva propuesta intercultural, es decir, en el aprendizaje coinciden y se dan de manera simultánea la traducción, la interpretación y el aprendizaje. Se podría decir que la interculturalidad real o total solo puede darse en el nivel personal, con el conocimiento directo del modo de pensar y actuar del otro, pero no por ello la traducción e

interpretación pierden su capacidad de hacernos comprender al otro. El aprendizaje mutuo del que habla Lenkersdorf nos recuerda las interpretaciones que Villoro plasma en *Los grandes momentos del indigenismo* – es una posible lectura- sobre españoles que conocieron directamente a lo indígenas como Cortés, Clavijero o Sahagún que plasmaron los defectos que vieron en ellos, pero también reconocieron y admiraron las virtudes y capacidades de los indígenas.

Como dijimos antes, la experiencia intercultural entre el filósofo y los indígenas se dio de manera espontánea ante la necesidad de aprender la lengua tojolabal. El relata que cuando llegó con Gudrun Lenkersdorf a la región tojolabal no entendieron a los indígenas y éstos no entendieron a los recién llegados

Pensamos: "si llegas a México, debes hablar la lengua de los mexicanos, si no la conoces, debes aprenderla" [...] Se dio, sin embargo, el caso particular y a la vez típico de que no hubo libro para aprender el idioma, ni diccionario, ni maestros. La mayoría de las lenguas de los pueblos autóctonos no se enseñan ni en México ni en otros países del continente [...] Los pueblos aborígenes, en efecto, no son iguales que los demás pueblos [...] Sus lenguas no se enseñan, no forman parte de los planes de estudios de las escuelas, ni siquiera de las universidades [...] suelen llamarse dialectos, muchos de los cuales no están transcritos.²⁰²

En el apartado sobre cultura, hemos adelantado que el dominio de la lengua oficial tiene muchas desventajas para los hablantes de lenguas indígenas, en nuestro país, el sistema privilegia este idioma invisibilizando las lenguas minoritarias y llevándolas a la desaparición²⁰³, como ocurre con otros elementos culturales. Ante la imposibilidad de aprender la lengua de manera habitual, con libros o maestros, el lingüista preguntó a los tojolabales si podían enseñarles su lengua y tras una consulta el pueblo aceptó. Pocos días después de empezar el aprendizaje uno de los tojolabales les dijo:

²⁰² Lenkersdorf, Carlos, "Relaciones interculturales entre los mayas tojolabales", p. 3.

²⁰³ Este es un problem muy grave que requiere toda una investigación. Por ahora solo señalaremos el artículo "[Lo lingüístico es político](#)" sumamente interesante que habla de la relación lengua-política y que sostiene que la diversidad lingüística que ha sido tratada como una amenaza para el Estados- Nación e identidad nacional. En el mismo sentido la película documental "*Hacer la palabra*" de Eugene Green que mencionamos antes, ilustra muy bien el problema de la lengua oficial y la negación de las lenguas no oficiales, en este caso el idioma vasco.

Ustedes son los primeros que quieren aprender de nosotros. Jamás alguien nos dijo cosa semejante. Todo el mundo quiere enseñarnos, los maestros, los padres, las madres, los doctores, los abogados, los extensionistas, el gobierno. Todo el mundo quiere que aprendamos de ellos. Para ellos, no sabemos nada de nada. Ustedes, en cambio, saben que sí sabemos algo que no saben y que quieren aprender de nosotros.²⁰⁴

Estas palabras nos parecen cruciales, representan un cambio radical en la relación indígena-occidental. Es evidente que aprender de los indígenas nunca se ha visto como una posibilidad real, según el filósofo alemán, la cultura occidental no los toma como una alternativa seria, a los indígenas se les debe enseñar para sacarlos de su ignorancia. Y ¿Qué se les enseña? La concepción de vida que Occidente considera mejor para ellos sin tomar en cuenta la cultura propia de estos pueblos. Por lo anterior, podemos decir y sin exagerar, que esta relación fue algo sin precedente, Lenkersdorf lo describe así:

he aquí una novedad de consecuencias profundas. Nos habíamos convertido en alumnos de los tojolabales, nuestros maestros. Por esta razón se cambiaba, desde las raíces y desde el principio, la relación entre los tojolabales y nosotros. No representábamos a los que sí sabíamos frente a los que no sabían nada, sino que, en nuestro caso, los que sabían eran y siguen siendo los tojolabales y nosotros no sabíamos lo que ellos sí sabían.²⁰⁵

Podemos decir que la experiencia de Lenkersdorf es una ruptura de los modelos establecidos, basándonos en su perspectiva el indígena se percibe como alguien que puede enseñar y no como mero receptor u objeto de conocimiento. Como mencionamos en el apartado de Fornet-Betancourt, el conocimiento occidental percibe y describe el mundo creando jerarquías, separando sujeto que conoce del objeto por conocer. En este modo de percibir el mundo, las culturas indígenas han sido el objeto de estudio. Por siglos han sido caracterizadas como aquellas que no tienen nada que aportar o enseñar a los otros, en este sentido los tojolabales eran "aquellos

²⁰⁴ Lenkersdorf, Carlos, "Relaciones interculturales entre los mayas tojolabales", p. 3.

²⁰⁵ Lenkersdorf, Carlos, "Lenguas y diálogo intercultural", p. 112.

a quienes todo el mundo quiere enseñar porque parece que no saben nada."²⁰⁶ Las virtudes y habilidades de estas culturas sólo se reconocen en salas de museo, como parte de un pasado monumental, sin embargo, "los mayas [y otras culturas indígenas] viven, no son fósiles que sólo podemos admirar en los museos",²⁰⁷ idea que coincide con el enfoque culturalista estético de identidad, que folkloriza e idealiza las culturas, creando una visión estática de ellas.

Aunque el problema se invisibilice o niegue, la discriminación hacia personas con pertenencia indígena sigue vigente en México y en el mundo, el no-indígena y mestizo no reconocen a los indígenas como sus iguales en muchos aspectos, pero adoptan los rasgos más folklóricos para mercantilizarlos,²⁰⁸ difundiendo una falsa identidad nacional y cayendo en un nacionalismo vulgar como lo llama Luis Villoro, lógica retomada por el multiculturalismo en los últimos 30 años. Ante el reconocimiento de los indígenas en diversos documentos internacionales, actualmente hay un resurgimiento de ellos, que nada tiene que ver con una sospechosa invención de culturas indígenas para beneficiarse de estos reconocimientos, como algunos suponen. Nosotros consideramos que estos reconocimientos son valiosos en tanto que intentan disminuir la exclusión histórica²⁰⁹ de la que habla Villoro.

Ahora bien, como adelantamos el aprendizaje de la lengua fue el elemento que permitió el diálogo intercultural entre tojolabales, Gudrun y Carlos Lenkersdorf. Estos últimos, acostumbrados a la educación occidental donde todo lo que se enseña, se escribe, hicieron lo propio con la lengua tojolabal. Sin embargo, este hecho, normal para ellos, impactó en la visión que los mayas tenían de su propia lengua. Se dieron cuenta de que su idioma se podía escribir.

Siempre se les había dicho, el 'dialecto' tojolabal no sirve para nada, porque no se puede escribir. Tiene sonidos para los cuales no hay letras. Por ello, les decían que el tojolabal

²⁰⁶ Lenkersdorf, Carlos, "Relaciones interculturales entre los mayas tojolabales", p. 4.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 1.

²⁰⁸ Sobre este tema se puede consultar el artículo "Tratar las tradiciones de los indígenas como mercancía es un riesgo latente: Hans Roskamp", Disponible en línea : <http://www.cambiodemichoacan.com.mx/nota.php?id=24901&tipo=n>

²⁰⁹ Victoria Tauli-Corpuz actual relatora especial de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas habla de deuda histórica con los pueblos indígenas y Xabier Etxebarria plantea que debería haber una justicia compensatoria histórica. Nos parece importante resaltar el carácter histórico de esta exclusión, que otros autores seguramente también remarcan, ya que nos remite a su origen en la colonización y agrava la situación porque nos muestra que la situación actual es producto de injusticias pasadas, de injusticias heredadas.

es sólo un dialecto y no es una lengua ni un idioma como lo es el castellano. Los tojolabales lo creían porque no veían nada escrito en su lengua. Por la experiencia de ver el tojolabal en forma escrita, la relación entre los tojolabales y nosotros recibía la segunda modificación de fondo. Los unos aprendíamos de los otros. El aprendizaje se convertía en un acontecimiento de aprendizaje mutuo.²¹⁰

A partir del aprendizaje mutuo, en el que tojolabales aprendían a escribir su lengua y los alumnos alemanes aprendían la cultura tojolabal, se dio la situación poco común en que todos eran educadores y educandos, creando así relaciones horizontales sin jerarquías entre unos y otros.

Lo que queremos resaltar es que la noción de aprendizaje mutuo cambia la imagen establecida de los indígenas, a partir del intercambio recíproco nos damos cuenta de que son personas capaces de mostrarnos perspectivas de la realidad distintas a la nuestra. Lenkersdorf recalca en diferentes ocasiones que no pretende dar una exposición académica, sino el testimonio de un alumno que ve en los tojolabales a maestros, que le enseñaron mucho y que "le abrieron los ojos para captar realidades antes ignoradas o reprimidas".²¹¹ A Gudrun y a Carlos Lenkersdorf "el tojolabal les abrió la puerta hacia la cultura de este pueblo. Les enseñó realidades no imaginadas y así se les dio la posibilidad de ver la realidad tojolabal desde la perspectiva tojolabal. A través de la alfabetización de la lengua y de otra clase de contactos percibieron la idiosincrasia de esa cultura que a la vez empezó a cuestionarlos y a la cultura que los había formado".²¹² Contacto en el que sale a la luz un elemento clave si se busca un diálogo intercultural auténtico: la perspectiva del otro. Es necesario dejar un momento la perspectiva propia y ponernos en el lugar del otro –ya hemos mencionado que difícilmente podremos ir físicamente a otros contextos-, y ver la realidad desde la perspectiva ajena que probablemente nos hará cambiar el juicio que tenemos sobre el otro.

En la medida que hay disposición y diálogo el extraño puede insertarse en la perspectiva del otro y comprenderlo, valorarlo e incluso compartir e identificarse con algunas características. Perspectivas que varían en mayor o menor medida y en donde aparece un concepto necesario

²¹⁰ Lenkersdorf, Carlos, "Lenguas y diálogo intercultural", p. 113.

²¹¹ Lenkersdorf, Carlos, "Relaciones interculturales entre los mayas tojolabales", p. 4.

²¹² Lenkersdorf, Carlos, "Lenguas y diálogo intercultural", p. 114.

para el diálogo intercultural: la cosmovisión. De acuerdo con Lenkersdorf "las cosmovisiones son modos de percibir la realidad desde perspectivas diferentes"²¹³ que actúan de manera inconsciente en las personas ya que no se elige voluntariamente. Las cosmovisiones son percepciones de la realidad que comparten los integrantes de una cultura, en base a la cual organizan sus comportamientos y su manera de vivir.

Lenkersdorf no niega la definición de cosmovisión como concepción o idea del mundo que maneja occidente pero advierte que se queda en lo mental, el resaltaría "el carácter englobante de la cosmovisión, que no es sólo un fenómeno mental [o teórico], sino que abarca todas las facetas de la vida. Repercute tanto en la mente como en los sentidos [...] se hace presente en las percepciones, en la razón o la lógica de pensamienro, en la política, la economía, la sociedad y la cultura".²¹⁴ Afirmando que cosmovisión y cosmovivencia se complementan. Modos de percibir y vivir la realidad varían en cada cultura porque la situación geográfica, histórica, social, etc. es diferente en todas.

Ahora bien, ante la diversidad de culturas y dado que cada cultura percibe la realidad de manera diferente, existe una pluralidad de cosmovisiones. Lo ideal sería que todas se reconocieran e interactuarán de manera armoniosa en la medida de lo posible, sin embargo, la realidad es otra y el reto en mayor medida sería que la cultura occidental "científica, globalizante, moderna, progresista, etc. [reconociera que] *no es la única ni es universal. [Que] en efecto es provincial*, es una entre otras. Por consiguiente, [tendría] que aprender a vivir con la pluralidad de cosmovisiones. Vivir el pluralismo [... lo cual exigiría] modestia, tolerancia, respeto mutuo y el reconocimiento de las limitaciones de nuestra visión"²¹⁵ del mundo y de la vida. Pero justo lo que motiva el proyecto intercultural y que puede mantenerse como el mayor obstáculo para él, es el no-reconocimiento del otro por parte de la cultura occidental. Por el contrario, permea muchas de ellas interviniendo en su desarrollo e imponiéndose por medio de su poder técnico-económico.

Como dice Lenkersdorf, en poco tiempo no podemos cambiar los condicionamientos culturales, "en pocos años no podemos ni superar, ni deshacemos de siglos de formación dentro de la cosmovisión acostumbrada caracterizada por la perspectiva sujeto-objeto [occidental]. Esta

²¹³ Lenkersdorf, Carlos, *Cosmovisiones*, p. 27.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 12.

²¹⁵ Lenkersdorf, Carlos, "Relaciones interculturales entre los mayas tojolabales", p. 5.

cosmovisión es la que se nos ha inculcado desde el nacimiento por todos los recursos disponibles de la sociedad dominante".²¹⁶ Educación, tradiciones, hábitos cotidianos y actualmente los medios de información virtual favorecen esta visión individualista, consumista, patriarcal, competitiva, jerárquica, etc. Poner las diversas percepciones en diálogo es complejo.

Retomando el mito de la caverna de Platón que aparece en el libro VII de *La República*, Lenkersdorf hace una analogía de la cosmovisión como caverna y modificando un poco el mito dice: "Al salir de la caverna, entramos en otra caverna. Hay muchas cavernas y todas esconden misterios y secretos que nos falta captar, digerir y respetar."²¹⁷ Ante esta diversidad de cavernas "queda el problema de cómo acercarnos a otra cosmovisión. El problema es doble, cómo salir de *nuestra* caverna [o percepción habitual] y cómo entrar en la caverna de otra cosmovisión. Es un desafío porque relativiza todas nuestra convicciones, nos interpela, nos sacude y nos conduce a realidades y verdades ignoradas".²¹⁸ Este "salir de la caverna", abrir los ojos nos hace ver que nuestra percepción es una entre muchas y que los supuestos con base en los cuales ordenamos nuestra vida son parciales, que existe una diversidad de mundos por descubrir.

Precisamente en este marco de cosmovisiones diversas sale a relucir una primera diferencia entre tojolabales –podríamos decir que culturas indígenas en general- y occidentales, el principio organizativo social de cada uno. Los primeros se rigen por una visión colectiva latente y contraria a la visión individualista de la sociedad dominante. Un ejemplo de ello, es que ante un problema que se plantea en la escuela de la comunidad, ésta se reúne para debatir justificando esta acción de manera simple, encuentran juntos la solución porque 25 personas piensan mejor que una sola, 50 ojos ven mejor que dos.

Podemos ver que "la comunalidad se hace presente en su práctica y que en la comunidad se hace presente un fenómeno poco conocido en nuestro contexto socio-cultural: el NOSOTROS".²¹⁹ Principio organizativo social que resaltamos, "no niega de ninguna manera la capacidad individual de cada uno, tampoco le niega su individualidad, sino que la moviliza, porque la individualidad se despliega precisamente en el contexto del NOSOTROS [...] La práctica histórica seguramente

²¹⁶ Lenkersdorf, Carlos, *Cosmovisiones*, p. 34.

²¹⁷ Cfr: Lenkersdorf, Carlos, "Relaciones interculturales entre los mayas tojolabales", p. 5.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 6.

²¹⁹ Cfr: Lenkersdorf, Carlos, "Lenguas y diálogo intercultural", p.115.

enseñó y sigue enseñando a los tojolabales que el NOSOTROS tiene más capacidad de resolver problemas que cualquier individuo aislado".²²⁰ Perspectiva que responde a las críticas de quienes dicen que el individuo es subsumido por la comunidad, y a la vez muestra que la reivindicación de la identidad cultural puede ayudar a solucionar problemas de las minorías étnicas sin que necesariamente conduzca a la falsa oposición individuo-comunidad como sostiene Garzón Valdés. En la perspectiva tojolabal individuo y comunidad se complementan, sin embargo, en la sociedad dominante donde el individualismo es marcado y la visión colectiva poco promovida, esta complementariedad difícilmente se lograría, pues pensar en el otro y con el otro, no es fácil después de una vida educados bajo el individualismo.

Para los tojolabales el NOSOTROS está implícito en toda práctica, en la política por ejemplo, Lenkersdorf reconoce una frase habitual:

lo que son nuestras autoridades elegidas están controladas por nosotros, frase que se refiere a que la autoridad socio-política de los tojolabales tiene la responsabilidad de ejecutar los acuerdos consensuados por las asambleas comunitarias [...] En esta concepción del cuerpo socio-político con su autoridad correspondiente se manifiesta la estructura horizontal multidireccional entre iguales opuesta a toda clase de verticalismo autoritario. La perspectiva tojolabal conduce a estructuras socio-políticas que excluyen el poder concentrado.²²¹

Situación impensable en la realidad occidental, por el número de la población, por la organización vertical y por la concentración de poder en manos de una élite. Sin embargo, y esto es elemental, el NOSOTROS que elimina relaciones jerárquicas no se refiere solo a los humanos

representa una gran pluralidad de sujetos que se complementan entre sí [...] Los sujetos, constituyentes del NOSOTROS pueden ser humanos y animales, plantas y manantiales, nubes y cuevas, cerros y valles, comales y ollas. Todos ellos y tantos más son

²²⁰ *Ibid.*, p. 116.

²²¹ *Cfr.* Lenkersdorf, Carlos, "Lenguas y diálogo intercultural", p. 119.

compañeras y compañeros, llenos de vida con quienes nos toca convivir, respetar, aprender los unos de los otros y hacer nuestras aportaciones recíprocas.²²²

Perspectiva que evidentemente rompe los esquemas de la sociedad dominante. Si hablamos de la jerarquización e instrumentalización entre humanos -la mayoría como instrumentos para producir la riqueza de una minoría- y de fines únicamente utilitarios para las cosas materiales ¿Qué respeto se podría esperar hacia los animales, plantas y la naturaleza en general dentro de la visión occidental? Sobre todo cuando ésta es tan ajena a su cotidianidad, cuando la Madre Tierra a la que los indígenas respetan esta oculta bajo los edificios y el concreto de la ciudad.

Para complejizar la situación, aún podemos agregar que para los tojolabales -y también para otros pueblos indígenas- "todo tiene 'atzil, voz tojolabal que podemos traducir con las palabras de *corazón, alma, principio de vida*. Quiere decir, todo vive. [...] Desde la perspectiva tojolabal nos encontramos, pues, en un cosmos repleto de vida [...] el cosmos mismo abarca a todos los vivos y nos liga a todos en una comunidad cósmica de vida".²²³ En esta percepción los humanos no somos únicos, somos una especie entre otras, que debe respetar lo que le rodea. Debe haber un respeto recíproco entre los miembros de esta gran comunidad, incluidos animales, plantas, montañas, piedras, etc., que evidentemente no tiene cabida en la cultura occidental moderna, la cual en términos de Villoro privilegia el poder y el dominio sobre la naturaleza sobre los valores. En términos de Etxeberria sería privilegiar el nivel instrumental sobre el simbólico.

En este trabajo mencionamos el problema de la oposición técnica- símbolo de manera muy breve, pero el aspecto simbólico es verdaderamente problemático e intraducible entre algunas culturas. ¿Cómo podría entenderse el 'atzil de los tojolabales en una cultura completamente enajenada por lo material y alejada de la naturaleza de una manera tan marcada como la occidental moderna? Como dijimos antes, probablemente esta dificultad de traducir los aspectos simbólicos representa la mayor imposibilidad del diálogo intercultural, sin duda, la interpretación y el aprendizaje como alternativas para la comprensión en este nivel aunque requieren más tiempo serían más viables.

²²² *Ibid.*, p. 123.

²²³ *Idem.*, Relaciones interculturales entre los mayas tojolabales, p. 10, *Vid. Cosmovisiones*, p. 31-32.

En este aspecto pensamos que el verdadero problema radica en la falta de disposición para interpretar o aprender del otro. Veamos brevemente a que nos referimos.

Los tojolabales, igual que otras culturas ven a la tierra como Nuestra Madre. En esta perspectiva la tierra "nos alimenta, nos cuida, nos sostiene y es a ella a quien debemos la vida. Por ello, siendo Nuestra Madre la debemos respetar y cuidar [...] No es nada de lo cual podemos disponer nosotros, los humanos".²²⁴ Sin embargo, "desde la perspectiva occidental moderna, en cambio, la misma tierra es una mercancía que, conforme a la ley podemos comprar o vender",²²⁵ idea inconcebible para los pueblos indígenas, porque vender la tierra es como vender a nuestra madre. Para Lenkersdorf las concepciones de la tierra como Nuestra Madre y como mercancía son incompatibles, "he aquí la falta de comprensión para establecer un diálogo intercultural. Las decisiones se toman exclusivamente desde la perspectiva de aquellos en cuyas manos está el poder. No hay diálogo ni interculturalidad sino imposición autoritaria."²²⁶ Y es evidente que el poder ha estado y está en manos de una élite, sean españoles, criollos, mestizos y raras veces indígenas, el poder esta en manos de unos pocos. Éstos toman decisiones sin considerar ni dialogar con los indígenas a quienes la mayoría de las veces estas decisiones los afectan.

Lo que podemos concluir de esta situación es que la falta de diálogo no responde a la imposibilidad de comprensión entre visiones distintas -porque ni siquiera se busca el diálogo- sino al desinterés o falta de disposición para escuchar al otro a causa de privilegiar intereses económicos o políticos de unos cuantos.

Esta descripción sumamente básica sobre el NOSOTROS que se expresa en la organización política y en la relación con los otros -humanos, animales, minerales, etc.- también se refleja en la lengua, de hecho, a través de ella tiene lugar la experiencia intercultural en Lenkersdorf. Al comparar la lengua española y tojolabal éste observa que en la estructura lingüística de la primera hay

una sola frase con el sujeto que ejecuta la acción y un objeto que la recibe pasivamente.

La estructura de la frase es vertical y la acción pasa del sujeto al objeto de manera unidireccional. En la frase tojolabal, en cambio, hay dos frases con dos sujetos [...] No

²²⁴ Lenkersdorf, Carlos, "Relaciones interculturales entre los mayas tojolabales", p. 12.

²²⁵ Lenkersdorf, Carlos, "Lenguas y diálogo intercultural", p. 123.

²²⁶ *Idem.*

hay objeto, hay puros sujetos que se interrelacionan y complementan. Por eso se habla de intersubjetividad, de la pluralidad de sujetos complementarios y de la ausencia de objetos. La estructura de la lengua tojolabal es horizontal y las acciones son bidireccionales entre los dos sujetos, desde la perspectiva tojolabal la comunicación es un acontecimiento entre iguales.²²⁷

Diferencias en las estructuras lingüísticas que reflejan la manera en que las culturas estructuran su realidad, la manera en que perciben el mundo y el modo como se relacionan con él, es decir, la diferencia no es meramente nominal, y Lenkersdorf explica esta diferencia mediante las siguientes hipótesis:

(1) *Mediante la lengua nombramos la realidad.* La lengua no es sólo un medio de comunicación sea con otros o sea con nosotros mismos para expresar nuestras ideas con palabras.

(2) *Nombramos la realidad según la percibimos.*

(3) *Al pertenecer a diferentes culturas y naciones, no todos tenemos la misma percepción de la realidad.*

(4) *Por ello, nos relacionamos de modos diferentes con la misma realidad.* Cosmovisión y cosmovivencia se complementan.

(5) *En conclusión, a partir de las lenguas podemos captar las distintas cosmovisiones de culturas diferentes.*²²⁸

Al percibir la realidad de manera diferente, la nombramos y nos relacionamos distinto, de ahí que la lengua sea una ventana -entre otras posibles- que nos permite ver otras cosmovisiones y cosmovivencias. La relación lengua-cosmovisión que se hace evidente en la experiencia de Gudrun y Carlos Lenkersdorf nos muestra la importancia de la lengua para cada cultura y para la relación intercultural. En este trabajo sólo hemos mencionado tal relación de manera muy básica,

²²⁷ Cfr: Lenkersdorf, Carlos, "Lenguas y diálogo intercultural", p. 117- 118.

²²⁸ Relaciones interculturales entre los mayas tojolabales, p. 9. En relación a esto, Lenkersdorf cita a Guillermo Von Humboldt quien destaca que "las lenguas, propiamente dicho, no son medios para presentar la verdad ya conocida, sino que son mucho más, a saber (existen) para descubrir la verdad antes desconocida. *La diferencia de los idiomas no es la de sonidos y señales, sino que es la diferencia de visiones del mundo mismo.* En eso llegamos al fondo y propósito de todas las investigaciones lingüísticas". *Vid.* Cosmovisiones, p. 15

quedaría pendiente una investigación sobre este tema, cómo ocurre con el de la educación intercultural y con la tensión nivel instrumental- nivel simbólico, que solo planteamos. Y es que si somos objetivos el diálogo intercultural es un arte delicado como dice Xabier Etxeberria.

Para concluir el apartado queremos retomar un planteamiento que obstaculiza el reconocimiento de la lenguas como algo central para las culturas. Ernesto Garzón Valdés a quién ya hemos citado, aun cuando considera que: "[s]ólo el idioma materno permite expresar nuestro pensamiento con fidelidad, [porque] los intentos de explicación mediante el uso del idioma dominante, sólo representan aproximaciones"²²⁹ pone en duda la cuestión de "si debe asegurarse a cada comunidad la posibilidad de cultivo escolar y hasta universitario de su propia lengua con fondos del Estado".²³⁰ La pregunta sería ¿Por qué no hacerlo? ¿Por qué promover sólo el español y discriminar las lenguas indígenas? ¿Por qué prolongar el asimilacionismo u homogenización que durante siglos se ha impuesto a las minorías indígenas?

Esta situación no es fácil de resolver, pues incluso en los pocos y recientes intentos de educación intercultural de algunas comunidades podemos ver que se enseña la lengua materna y el español - la dinámica social obliga a usar el español- pero pocas veces se da la posibilidad de aprender esas leguas a personas no- indígenas, lo que muestra una relación unidireccional. Estas soluciones aparentes o intentos de interculturalidad educativa no modifican nada, las lenguas indígenas van quedando en desuso y llevando a una asimilación sutil. No se logra el respeto mínimo y necesario para una valoración de las formas culturales diferentes, la exclusión de sus elementos culturales y la dominación del modelo occidental sigue presente. En cuanto a lo anterior, es necesario señalar el caso excepcional del movimiento zapatista en Chiapas. El movimiento indígena no es descrito en este trabajo, pero es una referencia necesaria de las organizaciones indígenas que no podemos dejar de resaltar y que nos muestra otro horizonte al menos como posibilidad ante el mundo injusto que han vivido los pueblos indígenas y que nos permite vislumbrar otro mundo.

²²⁹ *Cit. por* Garzón Valdés, Ernesto, *Op. Cit.*, p. 239.

²³⁰ *Idem.*

CONCLUSIONES

En este trabajo revisamos los planteamientos respecto del fenómeno de lo intercultural a partir de los filósofos Raúl Fornet-Betancourt, Xabier Etxeberria y Carlos Lenkersdorf, quienes desde experiencias y perspectivas distintas aportaron los elementos necesarios para entender la interculturalidad de una manera integral. De manera paralela y en menor medida revisamos otros autores para aclarar los conceptos de multiculturalidad, cultura, exclusión e identidad cultural, temas relativos al fenómeno intercultural y necesarios para pensarlo. A partir del análisis de estos conceptos pudimos dar una respuesta al problema central que planteamos en un inicio ¿Cuáles son las posibilidades y alcances del proyecto ético de interculturalidad para enfrentar el problema de exclusión indígena? De las que se dependieron otras preguntas específicas que resolvimos de la siguiente manera.

Respecto a la pregunta ¿Qué relación hay entre multiculturalidad e interculturalidad? Podemos decir que la fundamentación antropológica de Xabier Etxeberria, nos permitió afirmar lo multicultural como condición humana, esto es, que todo humano tiene una cultura y al no existir una única cultura, el humano es constitutiva e inevitablemente multicultural. Perspectiva que nos permite reivindicar la condición de seres culturales para todos los humanos -en algunos tiempos negada, justificando la dominación de un grupo humano sobre otro- y concluir que si bien las culturas son diversas todas son dignas y valiosas.

A partir de esta caracterización también afirmamos que la cultura y por ello lo multicultural es algo que no se elige y que está presente de manera inconsciente, por el contrario, el multiculturalismo es un proyecto político – neoliberal- que se elige por determinados grupos con la intención de reconocer la diferencia cultural que constituye al humano. Con esta primera distinción entre lo multicultural y el multiculturalismo, pudimos señalar entonces, dos diferencias entre el multiculturalismo y el interculturalismo. En primer lugar, el multiculturalismo reconoce lo que de hecho existe: la pluralidad de culturas, el segundo, señala una situación posible, la forma en que deberían relacionarse esa pluralidad de culturas. Es decir, el interculturalismo o interculturalidad simétrica señalaría lo que aún no tiene lugar, pero se proyecta como ideal. En

segundo lugar, -y tal vez sea la diferencia más relevante- el interculturalismo plantea el fomento del diálogo entre los participantes de manera explícita, el acercamiento respetuoso y empático, mientras que el multiculturalismo plantea el reconocimiento del diferente cultural, pero sin un acercamiento real.

En el segundo apartado se respondió a ¿Qué se entiende por cultura? Para ello se definió la cultura como un tejido/estructura de significaciones establecidas con las que el humano se encuentra desde su nacimiento. Significaciones que dan a cada humano un referente identitario y una pertenencia cultural, que, si bien son distintas en cada cultura, expresan la capacidad de significar presente en todo humano. Esta definición nos permitió afirmar la posibilidad del diálogo intercultural en tanto que esos significados particulares de cada cultura o humano son comprensibles para los otros a través de la traducción recíproca, interpretación y aprendizaje mutuo que hemos explicado. Es decir, epistémicamente creemos que las condiciones están dadas, el humano tiene la capacidad de conocer y adentrarse en el mundo del otro si tiene la disposición de hacerlo. Por otro lado, a partir de la caracterización de cultura en tres niveles: instrumental, institucional y simbólico, se pudo observar que uno de los problemas actuales para el diálogo intercultural es la tensión entre el nivel simbólico, expresado por la cultura indígena y el nivel instrumental, priorizado por la cultura occidental.

Respecto a la tercera cuestión ¿Cómo incide la identidad cultural en el proyecto intercultural? En primer lugar, se estableció que el principio de toda injusticia es la exclusión y que toda exclusión y dominación es producto de una situación de poder. Siendo así, la exclusión de la cultura indígena por parte de la cultura dominante se basó en el poder técnico de ésta y se expresó en la heteroadscripción de la identidad indígena, en un mal reconocimiento de ella. Exclusión que actualmente no sólo es de tipo cultural sino económica, política, social, jurídica.

Ante la injusticia el primer momento en la vía negativa para la justicia, es la experiencia personal de exclusión, hacernos conscientes de ella, seamos indígenas o no, ya que tomar conciencia permite plantear la igualdad con aquél que de manera injustificada ha sido excluido por siglos. Y es, desde esta postura que entendemos el proyecto intercultural como una vía para hacer justicia a todas esas culturas negadas, que en su mayoría son indígenas. Eliminando la injusticia al eliminar esta diferenciación negativa y reivindicando la dignidad de todo humano, independientemente de

la cultura de origen. De esta manera el apartado nos permitió explicar la exclusión, pero también es relevante porque la identidad cultural no es estática. La identidad es dinámica y en tanto somos personas críticas podemos cuestionar la red de significaciones -morales, políticas, estéticas- que nuestro grupo nos transmite. De esta manera afirmamos que vivir la identidad de manera crítica permite el cuestionamiento de nuestra propia cultura en tanto dominadora o el resurgimiento de nuestra cultura si es pasiva. De igual manera consideramos que esta postura crítica y dinámica de la identidad es la que posibilita la apertura a otras percepciones de la realidad.

El segundo capítulo nos permitió contrastar diferentes perspectivas de lo intercultural, que mostraron lo complejo del fenómeno intercultural y la diversidad de temas que abarca. Temas que en algún momento parecieron desarticulados, pero el objetivo siempre fue mostrar ese abanico de reflexiones y temas implicados, mostrar la interculturalidad como algo tan diverso y complejo, cómo lo es lo multicultural y el humano mismo. De esta manera en lo últimos tres apartados de manera conjunta respondimos a las cuestiones: ¿Qué valores son necesarios para que tenga lugar un diálogo intercultural simétrico? ¿Cuáles serían las dificultades actuales para el proyecto intercultural?

En cuanto a las dificultades para el diálogo intercultural vimos que la inconmensurabilidad entre culturas, es decir, no disponer de significaciones comunes para dialogar y que se presenta en mayor medida en el nivel simbólico, es elemental. Sin embargo, concluimos que esta supuesta imposibilidad de comunicarnos con los otros puede salvarse a través de la traducción recíproca, de la interpretación y del aprendizaje mutuo, ya que gracias a estos procesos podemos comprender los diversos tejidos culturales de significados. Procesos que a su vez requieren de la disposición de querer comprender al otro, sin esa disposición o actitud de apertura y escucha, aunque el humano tenga la capacidad de comprender, no se puede dar la comprensión del diferente culturalmente.

La otra dificultad que encontramos no se origina en una capacidad o actitud humana sino en el nivel instrumental/técnico de la cultura occidental que deriva o va de la mano con el sistema económico. Actualmente el poder y dominación de la cultura occidental refleja un neocolonialismo, expresado en la explotación de territorios con presencia indígena. Ese poder y dominación sustentado en el nivel técnico-económico es el principal problema para las relación

simétrica entre la cultura occidental e indígena, ya que ésta última más que explotar el territorio quiere preservarlo y protegerlo. Para la visión occidental el territorio es sólo espacio geográfico del cual se puede obtener ganancia económica, para la cosmovisión indígena el territorio representa algo sagrado que no debe ser vendido.

Esta circunstancia nos hace afirmar casi de manera inevitable la imposibilidad del proyecto intercultural en el momento actual, porque es cierto que quién tiene el poder económico, tiene el poder político y evidentemente la élite en el poder no abandonará un modelo que prolongue su enriquecimiento, aún si estos modelos afectan a otras culturas, en este caso, las culturas minoritarias e indígenas que habitan zonas donde el neoliberalismo desarrolla sus megaproyectos. Una relación respetuosa, simétrica, de acercamiento e incluso de valoración entre culturas exigiría abandonar esos proyectos económicos, sin embargo, aunque es lo que debería tener lugar, en estos momentos eso es irreal.

Por otro lado, pero en estrecha relación con esto, si las élites son las que deciden que enseñar, que no enseñar, no podemos esperar que estos grupos en el poder planteen una educación en la que los valores se orienten al respeto del otro y mucho menos de los indígenas. Sería absurdo, pensar que la educación y el fomento de valores que requiere la interculturalidad serán planteados precisamente por aquellos que necesitan mantener a ciertos grupos culturales dominados. Probablemente el interculturalismo no puede tener cabida porque ningún gobierno dejará de necesitar a esos "otros" despojados y excluidos que sustentan una economía que beneficia a pocos. Y en este sentido también concluimos que los valores o condiciones de posibilidad para que el proyecto intercultural se desarrolle -como consecuencia de la dominación económica y del modelo educativo que propone- difícilmente serán fomentados. Valores como el respeto empático o la solidaridad son lejanos a nuestras realidades.

En general, podemos afirmar nuestra hipótesis. La interculturalidad es el proyecto más adecuado para acabar con la exclusión indígena, su planteamiento de acercarnos al otro nos permite eliminar prejuicios, respetar y valorar al otro; las capacidades humanas para comprenderlo están dadas, sin embargo, la imposibilidad del proyecto no radica en nuestra constitución física o intelectual, sino en condiciones socio-económicas que no dependen de las culturas como tal, sino

de unos pocos dentro de esas culturas que tienen las posibilidades de ordenar y diseñar las relaciones sociales a nivel global. Y el interculturalismo difícilmente entra en sus planes.

Sólo podemos agregar que el proyecto intercultural si bien es irrealizable como modelo político o a nivel estructural, no abandonamos la idea de fomentar el respeto por el otro y dignificar cada expresión humana válida, aunque sea a nivel personal o en nuestra cotidianidad si se presenta la ocasión, rescatando la idea de que siempre hay algo que podemos aprender del otro por más diferente que sea. Tal vez nuestro motivo en todo el trabajo fue el indígena, pero lo que está de fondo es reconocer la expresión humana de otros, diversa, y tan válida como la nuestra. Reconocerla y ser conscientes de que cada humano o cultura nos puede mostrar otras formas de percibir, de las cuales podemos aprender, mejorar y enriquecernos como personas.

FUENTES CONSULTADAS

- Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y Derechos Humanos*, México, Siglo XXI, 2005.
- Bokser Judit Liwerant, "Multiculturalismo", en Araceli Mondragón y Francisco Monroy [coord.], *Interculturalidad: Historias, experiencias y utopías*, México, Plaza y Valdés, 2010, pp. 83-98.
- Claros Terán, Luis. "La viabilidad de la filosofía intercultural: un estudio a la luz del escollo de la inconmensurabilidad" en *Filosofía y poder: una discusión multifacética. La Paz: Muela del Diablo*, 2008, p. 19-34.
- Estermann, Josef, *Interculturalidad: vivir la diversidad*, Bolivia, ISEAT, 2010.
- Etxeberria, Xabier, *Sociedades multiculturales*, Bilbao, Mensajero, 2004.
- Fonet Betancourt, Raúl, "La contribución de la filosofía al cambio social en América Latina" y "La filosofía de la liberación en América Latina" en *Estudios de Filosofía Latinoamericana*, México, UNAM, 1992.
- Fonet Betancourt, Raúl, *Reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, México, 1ª reimp., Consorcio Intercultural, 2004.
- _____, "Intercultural", en A. Ortiz-Oses y P. Lanceros, *Claves de hermenéutica*, España, Universidad de Deusto, 2005, pp. 289-293.
- Garzón Valdés, Ernesto, "El problema ético de las minorías étnicas" en Miguel Carbonell, Cruz Parceroy y Rodolfo Vázquez [comps.], *Derechos sociales y derechos de las minorías*, México, Porrúa/UNAM, 2004, p. 230.
- Geertz, Clifford, "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura" en *La interpretación de las culturas*, trad. Alberto L. Bixio, 12ª reimp., España, Gedisa, 2003, p. 19-40.

- Guerrero Guerrero, Ana Luisa, *Hacia una hermenéutica intercultural de los Derechos Humanos*, UNAM, México, 2011.
- _____ (Coord.), *Deconstrucción y genealogía del concepto de dignidad de los Pueblos Originarios en el pensamiento latinoamericano*, UNAM, México, 2015.
- _____ *Filosofía y pueblos indígenas*, UNAM, México, 2016.
- Lenkersdorf, Carlos, *Cosmovisiones*, UNAM, México, 2008.
- _____, "Lenguas y diálogo intercultural" en Araceli Mondragón y Francisco Monroy [coord.], *Interculturalidad: Historias, experiencias y utopías*, México, Plaza y Valdés, 2010, pp. 111-126.
- López Intzín, Juan, "Ich' el ta muk': la trama en la construcción de Lekil kuxlejal (vida plena-digna-justa)", en: Méndez Torres, Georgina/López Intzín, Juan/Marcos Sylvia/Osorio Hernández, Carmen (coords.), *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*, Guadalajara, 2013, pp. 73-106.
- Nussbaum C., Martha, "Patriotismo y cosmopolitismo" en *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*, Joshua Cohen (comp.), Carme Castells (trad.), Paidós, 1999, p. 13-29.
- Torner, Carles, *Como me convirtieron los indígenas*, trad. Milagros Amado Mier y Denise Garnier, España, Sal Terrae, 2003.
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo*, México, FCE, 1950, (2ª ed., 2014).
- _____ "Valores en Política" y "El pensamiento disruptivo. La utopía" en *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE, 1997 (7ª reimp., 2007).
- _____, "Sobre la identidad de los pueblos" en *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998, p. 107-122.
- _____, "Sobre relativismo cultural y universalismo" en Miguel Carbonell, Cruz Parceró y Rodolfo Vázquez [comps.], *Derechos sociales y derechos de las minorías*, México, Porrúa/UNAM, 2004, p. 230.

- _____, “Una vía negativa hacia la justicia” y “Condiciones de la interculturalidad” en *Los retos de la sociedad por venir: ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, FCE, 2007, p. 15-41, 139-151.

FUENTES ELECTRÓNICAS

- Aguilar Gil, Yásyana, “[Lo lingüístico es político \(Putsktu’u: Ja putsk jëts ja tu’u\)](http://www.tierraadentro.cultura.gob.mx/lo-linguistico-es-politico-putsktuu-ja-putsk-jets-ja-tuu-2/)” Disponible en línea: <http://www.tierraadentro.cultura.gob.mx/lo-linguistico-es-politico-putsktuu-ja-putsk-jets-ja-tuu-2/> Consultado: noviembre 2017.
- Appel, Marco, “Las etnias de Chiapas casi sin agua pero ahogadas en Coca-Cola”, en revista *Proceso* de 5 febrero, 2016. Disponible en línea: <http://www.proceso.com.mx/429101/las-etnias-de-chiapas-casi-sin-agua-pero-ahogadas-en-coca-cola>. Consultado el 19 septiembre de 2017
- Camacho Servín, Fernando, “Enfrentan indígenas un modelo basado en el despojo”, en periódico *La Jornada* en línea, Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2017/11/19/politica/010n1pol>. Consultado: 27 diciembre 2017.
- Flores, Nancy, “ONU detecta serio patrón discriminatorio contra indígenas mexicanos”, en revista *Contralínea*, Disponible en línea: <http://www.contralinea.com.mx/archivo-revista/2017/11/17/onu-detecta-serio-patron-discriminatorio-indigenas-mexicanos/> Consultado: 27 diciembre 2017.
- Fornet-Betancourt, Raúl, “Supuestos filosóficos del diálogo intercultural”, en Revista electrónica *Polylog.Foro para filosofía intercultural* (1), 2000. Disponible en: <https://them.polylog.org/1/ffr-es.htm> Consultado: 20 mayo 2018.
- Garcés Lunes, Omar Arriaga, “Tratar las tradiciones de los indígenas como mercancía es un riesgo latente: Hans Roskamp” publicado en el sitio *Cambio de Michoacán*. Disponible en línea: <http://www.cambiodemichoacan.com.mx/nota.php?id=24901&tipo=n>. Consultado: 19 de junio de 2017

- Guerrero Guerrero, Ana Luisa, Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión filosófica de Luis Villoro. Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos [en línea] 2013, Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=64027868004>> Fecha de consulta: 15 de febrero de 2018.
- Rovira, Carmen, “Hay que buscar otro nacionalismo, mucho más auténtico” en Círculo de Estudios de Filosofía Mexicana. Disponible en: <https://filosofiamexicana.org/2018/04/27/carmen-rovira-hay-que-buscar-otro-nacionalismo-mucho-mas-autentico-entrevista/> Consultado 20 mayo de 2018.
- Singer, Paul, “Economía solidaria. Un modo de producción y distribución”. Disponible en línea: <https://periferiaactiva.files.wordpress.com/2015/11/unidad-1-texto-9-economia-solidaria-paul-singer.pdf> Consultado 22 noviembre 2017.
- Villoro, Luis, “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión” en Revista Isegoría: Revista de filosofía moral y política, núm. 22, 2000. Versión digital. Disponible en: <http://www.acuedi.org/ddata/10862.pdf> Consultado 16 enero 2018
- “Estudio revela discriminación hacia indígenas en México”, 24 julio 2016. Disponible en línea: <http://www.telesurtv.net/news/Estudio-revela-discriminacion-hacia-indigenas-en-Mexico-20160724-0021.html> Consultado 18 de septiembre 2017.
- “Educación indígena es ‘marginal y excluyente’ en México: poeta náhuatl”, en *Desinformémonos*, 10 agosto 2017 Disponible en línea: <https://desinformemonos.org/educacion-indigena-marginal-excluyente-mexico-poeta-nahuatl/> Consultado 19 septiembre 2017.

REFERENCIAS AUDIOVISUALES

- *Hacer la palabra*, dirigida por Eugene Green, Francia, 2015
- Conferencia *¿Quiénes somos los mexicanos? (Diálogos en la multiculturalidad)* 5 de julio de 2017. Disponible en línea: <https://www.youtube.com/watch?v=q1Zlv74oDx4> Consultado el 20 enero de 2018.

- Coca-Cola: la fórmula secreta, dirigida por Olivia Mokiejewski, Francia, 2012. Disponible en línea: <https://vimeo.com/160986095> Consultado el 20 septiembre de 2017.
- Proyecto la educación en movimiento. Parir-nos en la lucha. Generaciones que hacen escuela, 2016. En línea: <http://laeducacionenmovimiento.com/parir-nos-en-la-lucha-generaciones-que-hacen-escuela/> Consultado 22 noviembre 2017.
- Carlos Lenkersdorf, *Cosmovisiones*, México, 1996. Disponible en: <http://www.medios.ceiich.unam.mx/video/30/> Consultado 25 septiembre de 2017.