



## Aviso Legal

### Artículo de divulgación

Título de la obra: La cultura "indígena" como realidad intercultural

Autor: Gómez-Martínez, José Luis

Forma sugerida de citar: Gómez-Martínez, J. L. (1997). La cultura "indígena" como realidad intercultural. *Cuadernos Americanos*, 4(64), 65-103 .

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año XI, núm. 64, (julio-agosto de 1997).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.  
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe  
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,  
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>  
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

## LA CULTURA “INDÍGENA” COMO REALIDAD INTERCULTURAL

Por *José Luis GÓMEZ-MARTÍNEZ*  
UNIVERSIDAD DE GEORGIA

EL ACELERADO PROCESO de globalización, durante las últimas tres décadas, ha traído consigo dos desarrollos contradictorios, aun cuando íntimamente relacionados entre sí: *a)* la emergencia de la cultura occidental como modelo de dimensión planetaria y *b)* la problematización y desconstrucción de las estructuras de la modernidad que precisamente fundamentan dicha cultura. El fenómeno de ruptura cultural en sí no es nada nuevo en la historia del hombre. Lo diferente es la rapidez con que se impone y el doble proceso simultáneo con que dicha ruptura se actualiza en nuestros días: el éxito, la apoteosis de la modernidad, su globalización, coincide con su negación; es decir, con un proceso de desconstrucción que coloca en entredicho sus postulados fundamentales y que denuncia su fundamentación logocentrista, a la vez que ésta establece los parámetros que rigen el triunfo de la globalización.

Este proceso de transformación da lugar a desarrollos aparentemente contradictorios, tanto en el campo económico y sociopolítico como en el cultural: al lado de la globalización de la economía y de ciertos modelos políticos asociados con ella, que anulan el significado de las fronteras nacionales, que surgieron con la modernidad, emergen hoy día con fuerza movimientos étnico-culturales que buscan afirmar su diferencia y el derecho a imponerla bajo la formulación de derechos de autonomía semejantes a los que se rechazan de las existentes unidades nacionales. La actualidad en el campo cultural es semejante: la desconstrucción del logocentrismo, que fundamentaba el pensamiento de la modernidad, rompe igualmente con el monopolio cultural occidental, a la vez que éste decididamente se impone como modelo. Esta situación es especialmente notoria dentro del mundo europeo y americano; tanto los movimientos posmodernos estadounidenses y europeos, como

el pensamiento de la liberación iberoamericana, responden a un mismo momento de ruptura. Ambos denuncian el logocentrismo que posibilita la modernidad, y sin embargo se articulan en un principio como excluyentes: los primeros asimilando y reconociendo la existencia del "otro", pero negando al mismo tiempo la posibilidad de un diálogo fundamentado en el reconocimiento de que las relaciones interculturales se establecen primordialmente ajustadas a parámetros jerarquizantes; los segundos parten de una crítica contundente al logocentrismo europeo, e intentan construir a su vez un centro que haga posible la articulación de un pensamiento desde lo que antes se consideraban los márgenes, pero que se proyecta en la dimensión excluyente de un nuevo logocentrismo.

De la confrontación de las teorías de la liberación y la desconstrucción posmoderna surge en los últimos años un nuevo discurso filosófico que asume y así supera el proceso desconstrutivo de ambas; y lo hace a través de una aproximación dialógica que empieza a conocerse como filosofía intercultural. Se trata de un discurso filosófico que busca armonizar la dimensión ética de responsabilidad humana de las teorías de la liberación con la superación del "centro", que en el discurso de la modernidad justificaba las estructuras de opresión. Mi estudio se ubica dentro de dicha filosofía intercultural, que considero la expresión de pensamiento más rica de nuestros días, e intenta problematizar dos de sus presupuestos fundamentales: los conceptos de "cultura" y de "interculturalidad". En mi desarrollo, contrasto la dimensión abstracta del discurso teórico con la realidad más inmediata que proyecta el discurso literario. Me limito igualmente a un aspecto de fuerte actualidad: la problemática cultural de los iberoamericanos de ascendencia precolombina.<sup>1</sup>

Un fenómeno reciente y de fuerte repercusión sociopolítica en el ámbito iberoamericano, aun cuando únicamente reformula preocupaciones seculares, es el reclamo de autonomía cultural, política y territorial, que elevan grupos sociales de ascendencia precolombina más o menos uniformes. El cuestionamiento de todo centro

<sup>1</sup> Aun cuando al final del estudio serán obvias las razones por las cuales evito el uso de términos como *indio* o *indígena*, conviene señalar desde ahora que en el continente americano, salvo en el posible caso de pueblos muy aislados de la zona amazónica, no existen culturas primarias. Los términos de *indio* e *indígena* implican conceptos de extraordinaria complejidad intercultural y enclavados en diversas, pero similares, jerarquías de valores. En otras palabras, ambos términos implican degradación y su uso como referencia a grupos humanos anula *a priori* toda posibilidad de diálogo.

trascendente a su realidad, que acompaña a la globalización de la cultura occidental, resalta ahora la diferencia y legitima las demandas de los núcleos culturales regionales. Este fenómeno se actualiza en nuestros días a dimensión global; a veces siguiendo un proceso parlamentario, como en el caso de las autonomías españolas, otras en trágica polarización armada como en la antigua Yugoslavia. El caso iberoamericano es igualmente peculiar y multiforme en su manifestación sociopolítica, pero aquí nos interesa sólo como ejemplo de una expresión cultural que, por representar un caso externo de contraste entre lo que el discurso logocentrista de la modernidad clasificó como *centro y periferia*, nos sirve también para problematizar desde una realidad concreta, los conceptos fundamentales de *cultura e interculturalidad*.

En un estudio reciente de León-Portilla, "La antigua y la nueva palabra de los pueblos indígenas", se reconoce como un "derecho primario" el deseo de salvaguardar "las lenguas e identidad cultural", al mismo tiempo que se critica a aquellos "que hablan en nombre de los indígenas pero sin serlo. ¿Creen ellos que el hombre indígena no es capaz de expresarse por sí mismo? Tiempo es ya de escucharlo" (León-Portilla 1996: 166). Aun cuando parece muy oportuno el rechazo de toda proyección paternalista, sin embargo, tanto en el título del estudio como en las mismas palabras que hemos citado, se hace uso del término *indígena*, que contextualiza una visión logocentrista que implícitamente anula la posibilidad de que "el indígena" pueda hablar con voz propia.

La problematización del término *indígena* no es nada nuevo. Ya en 1934, Toynbee denunciaba su contenido ideológico en un sentido todavía actual:

Quando nosotros los occidentales hacemos uso de la palabra "indígenas", implícitamente atribuimos a unos seres humanos una dimensión cultural que proviene de nuestra percepción de ellos. Los vemos como árboles que andan, o como animales salvajes que infestan el país en el que nos topamos con ellos. De hecho, los vemos como parte de la flora y fauna local, no como seres humanos con pasiones semejantes a las nuestras; y viéndolos, pues, como algo infra-humano, nos sentimos con el derecho de tratarlos como si carecieran de derechos humanos (Toynbee 1934: 152).

Así ha sucedido en el contexto iberoamericano: desde la posición paternalista lascasiana a las teorías indigenistas de integración del descendiente precolombino en las estructuras occidentales de

civilización. Hoy día adquieren nuevo vigor las teorías proteccionistas a través del denominado neoindigenismo. Se trata de una antropología cultural de corte positivista que desde unos presupuestos anclados en la modernidad desea cosificar el concepto de cultura, como si se tratara de especies vegetales o animales. Se habla así de culturas en peligro de extinguirse.

Las siguientes palabras de Raimon Panikkar exponen con claridad meridiana la problemática:

Si ciertas culturas humanas se hallan condenadas a desaparecer tarde o temprano debido al progreso de la tecnología, a los que viven en dichas culturas, en lugar de engañarles bajo la apariencia del desarrollo con la promesa de un "futuro feliz", debería decirseles claramente que el precio de esta "futura felicidad" será el de la extinción de su cultura (Panikkar 1993: 117).

Aunque regresaremos luego sobre este concepto de cultura, conviene ya desde ahora notar que con el término *extinción* se implica: a) la cultura como algo estático de transmisión hereditaria; b) la cultura, en este sentido de un algo hecho, también como un algo que forma parte de la esencialidad del individuo, que "dejará de ser" si se sale de su "cultura"; y c) la imposibilidad de ser auténtico y evolucionar a la vez. Bajo esta perspectiva puede hablar Guillermo Bonfil Batalla, en la polémica actual mexicana, de que en México "lo que se perfila nitidamente es la división entre formas culturales que corresponden a dos civilizaciones diferentes, nunca fusionadas" (Bonfil Batalla 1987: 14). Pero mientras Bonfil afirma que persiste en México una cultura mesoamericana en confrontación con la cultura occidental, y que se necesita reconocer y regresar a los valores de dicha mítica cultura mesoamericana, Leopoldo Zea denuncia que "se sigue hablando de indígenas o indios (o sea grupos de mexicanos, de hombres), como se habla desde hace 500 años: como de una especie natural que puede extinguirse y debe ser protegida, como se habla de delfines y otras especies que hay que impedir que desaparezcan" (Zea 1996: 228). Zea ve en esta proyección posmoderna un ineludible contenido ideológico, capaz de neutralizar en nombre de la defensa cultural, los deseos de justicia social de los pueblos antes marginados. Se trata, nos dice Zea, del

ancestral empeño de una parte de la humanidad para impedir que otra le exija compartir lo que juntas están logrando, unos con su iniciativa otros con su trabajo... Se trata de que los indígenas no dejen de ser indígenas con derechos distintos de los que son exclusivos de sus expoliadores. El supuesto problema indígena es el viejo problema del hombre, de la humanidad como problema de

identidad a preservar, cuando es un problema de justicia. No [se desea] confundir identidades porque la confusión es una amenaza del subdesarrollo y la miseria... Hay que impedir que el pobre cambie su identidad tratando de ser como el rico, que el colonizado pretenda ser como el colonizador (Zea 1996: 229).

Esta breve reflexión sobre el término *indígena*, desde su creación en el seno de un pensamiento logocentrista hasta sus secuelas posmodernas o tercermundistas, muestra ya la complejidad de la problemática que nos proponemos tratar. Y podemos decir, con palabras de Raúl Fonet, que "el diálogo intercultural nos parece ser hoy la alternativa histórica para emprender la transformación de los modos de pensar vigentes" (Fonet-Betancourt 1994: 20). Este autor nos propone también un discurso filosófico concreto; nos pide que nuestra reflexión se concrete a través de una filosofía intercultural. Con ello no se busca

una simple reubicación teórica de lo que tenemos ni de una radicalización de los planteamientos heredados. Se trata más bien de crear desde las potencialidades filosóficas que se vaya historizando en un punto de convergencia común, es decir, no dominado ni colonizado culturalmente por ninguna tradición cultural (12).

El deseo de desarrollar un diálogo "no dominado ni colonizado culturalmente por ninguna tradición cultural", es, en efecto, el objetivo de la filosofía intercultural. Pero en la abstracción del discurso teórico se asume la posibilidad de partir de "un punto de convergencia común" neutro, donde las diversas "culturas" irán entrando en contacto, previa renuncia a sus propios modelos teórico-conceptuales (13), a fin de llegar a una convergencia intercultural. Una aproximación interdisciplinaria a este modelo de filosofía intercultural permite, sin embargo, problematizar precisamente este lugar de encuentro, y si bien con ello ponemos en entredicho su actual proyección teórica, nos acercamos, no obstante, a uno de sus objetivos fundamentales: "la transformación de los modos de pensar vigentes". Pero antes de continuar, conviene regresar de nuevo al contexto sociopolítico y cultural que motiva la reflexión intercultural.

### 1. Globalización y tendencias tribales

SEÑALÁBAMOS anteriormente el fenómeno paradójico que supone la globalización del pensamiento de Occidente, a la vez que se rechaza el logocentrismo de la modernidad que fundamentaba dicho

pensamiento. Sólo en la complejidad interdisciplinaria de la realidad cotidiana se puede superar la perplejidad del pensamiento. La globalización trajo consigo ante todo una toma de conciencia de la diferencia. Y en la diferencia se ha comenzado a ver un fundamento individual y colectivo de identidad. La globalización es real y su proceso homogeneizante obvio a nivel global. En el ámbito cultural, sin embargo, su efecto es doble: al mismo tiempo que se imponen los derechos humanos que Occidente ha ido formulando, junto a modelos políticos y económicos precisos, emerge también la realidad y dignidad del "otro" con identidad propia semejante a la mía.

Este reconocimiento del "otro" trajo consigo, como indicamos ya, la problematización de todo discurso que pretendiera trascender el centro que lo hacía posible. Las manifestaciones primeras, sin embargo, han seguido caminos distintos. Los pueblos que antes se consideraban centro se encontraron de pronto lanzados a un torbellino de diferencias que los obligaba a diferir la articulación de su discurso, pues veían anulado el centro que antes fundamentaba su pronunciación. Los pueblos antes considerados periféricos vieron una oportunidad de liberar su yo colectivo, antes subordinado en un complejo sentimiento de inferioridad. Es decir, mientras unos problematizaban su centro, todo centro, los otros iniciaban el lento proceso de reconstruir el suyo. Pero todo esto, no lo olvidemos, sucedía dentro de un progresivo proceso de globalización. Por ello, apenas el pensamiento de la liberación, en el caso concreto de Iberoamérica, formula un centro teórico para los pueblos antes marginados, dicho centro se problematiza bajo la toma de conciencia de viejas tradiciones culturales subyugadas en el seno mismo de los pueblos marginados (pueblos de ascendencia precolombina más o menos directa, el negro, la mujer, etc.). Tal es nuestro momento actual; tal es la confluencia del pensamiento posmoderno con el pensamiento de la liberación.

La actual polémica en México sobre la denominada "cuestión indígena" se ubica precisamente en este momento de confluencia. Leopoldo Zea parte de la reconstrucción de un centro que hable desde la marginación para confrontar y delatar el posible escamoteo de la dignidad humana que parecen pretender de nuevo los centros de dominación tanto cultural como político-económica. Desde un pensamiento de la liberación reafirma Zea que

el derecho a ser distinto y no copia de otros es lo que iguala a los hombres entre sí y los convierte en titulares de derechos inherentes a todo hombre. Tal es

lo que los llamados *indígenas* [es decir, todos los seres marginados] reclaman a lo largo de la Tierra a sus manipuladores y depredadores. Para impedir la insistente presencia de esta indeseada gente es que se están levantando murallas en Europa y en los Estados Unidos. Impedir la entrada de más "indígenas" de gente distinta a ellos (Zea 1996: 234).

Leopoldo Zea, en efecto, cree ver en las teorías posmodernas, y en su insistente rechazo de todo discurso que se articule desde un centro explícito (como lo hace el pensamiento de la liberación), un renovado intento de preservar el *statu quo* y mantener de hecho la actual estructura jerarquizante entre los pueblos de la tierra. Pero en el actual debate neoindigenista, el proceso de posponer el acto de autopronunciación al enfrentarse con la diferencia adquiere ahora, en palabras de Patricia Galeana, "tendencias tribales que trabajan en el mismo sentido" (Galeana 1996: 153). Es decir, ante la diferencia viene una progresiva fragmentación, pero con una nota peculiar, no se pospone el acto de significar, más bien al contrario, se desea imponer la diferencia acotando cada vez más reducidos centros autónomos, pues apenas se consolida un foco, reaparecen nuevas diferencias que reclaman igualmente su derecho a la autonomía; y en esto reside precisamente la posible proyección ideológica que oculta la máscara del culto a la "diferencia".

El neoindigenismo, en este sentido, es más que el retorno del péndulo que ha caracterizado el juicio del "occidental", o de su representante criollo, ante la presencia de rasgos precolombinos en ciertos grupos sociales iberoamericanos. Es cierto que desde una perspectiva tradicional podríamos resumir el debate señalando que el pensamiento indigenista buscaba "integrar" al descendiente precolombino a la cultura occidental, mientras que el neoindigenismo busca "protegerle" pidiendo que se encierre en la preservación de "su cultura". Ambas posiciones parten, ciertamente, de una actitud paternalista, pero en nuestro contexto actual (el debate mexicano, por ejemplo), tienen también el efecto de negar legitimidad a cualquier discurso que pretenda confrontar a nivel global las estructuras de opresión y dependencia. Se trata, sin duda, de un problema de justicia, pero el referente no es ya el ser humano en cualquier lugar que se encuentre, sino un contexto social limitado y ubicado con precisión en el espacio y en el tiempo y cuya exteriorización se expresa a través de un ente ambiguo y cosificado que se denomina *cultura*. Éste es, por ejemplo, el sentido del libro de Guillermo Bonfil, *México profundo*, y el de su afirmación de que "la sociedad

mexicana se compone de un abigarrado conjunto de pueblos y grupos sociales que poseen y practican, cada uno de ellos, una cultura específica y diferente de las demás'' (Bonfil Batalla 1987: 101), que incluso Bonfil considera ''nunca fusionadas'' (14).

La globalización y las tendencias tribales parecen, pues, converger en una misma problemática actual. En ella destacan dos aspectos apremiantes: *a)* la necesidad de un diálogo que supere la tribalización y la trivialización lúdica de la filosofía, y *b)* la necesidad de problematizar el término *cultura* para restaurar la dimensión necesariamente dinámica que da sentido al concepto en un contexto humano. La filosofía intercultural intenta responder a ambas cuestiones.

## 2. La filosofía intercultural

TANTO el discurso de la posmodernidad como el pensamiento iberoamericano de la liberación, poseen, pues, de nota común, una desconstrucción del centro trascendente que hizo posible el discurso opresor de la modernidad. Pero en ambos casos no se logra superar la tiranía de un centro estático como punto de referencia: en el primero por encerrarse en un constante diferenciar y ante la diferencia posponer el momento de pronunciarse, y en el segundo por pretender confrontar el eurocentrismo con un discurso desde la periferia igualmente excluyente. Ambos discursos siguen dominados por el concepto de un centro estático, es decir, el centro de la modernidad, bien sea en su rechazo, bien sea en el intento de crearlo. Ninguna de estas alternativas llega a asumir la realidad antrópica, dinámica, del devenir humano, como persona y como ente social; no se llega al centro antrópico: un centro cuya característica primordial es la de ser en el tiempo, o sea, la de ser en continua transformación.<sup>2</sup> Este concepto antrópico de un centro en permanente transformación nos ayudará luego a asumir una nueva dimensión de los conceptos de *cultura* y de *interculturalidad*.

En cualquier caso, la filosofía intercultural, incluso en su primera formulación, se propone superar la opresión implícita de todo centro que pretenda imponerse fuera de su contexto. Ello, por

<sup>2</sup> En este contexto y a través del discurso antrópico, adquiere claridad meridiana la posición de Leopoldo Zea cuando postula que la igualdad entre los seres humanos se fundamenta en la diferencia: ''Ningún hombre es igual a otro y este ser distinto es precisamente lo que lo hace igual a otro, ya que como él posee su propia e indiscutible personalidad'' (Zea 1988: 19).

supuesto, como señala Ram Mall, no impide el diálogo: "La hermenéutica intercultural por la que aquí se aboga y se lucha le permite a una verdad ser regulativa y ser considerada independiente del lugar donde se produjo, aun cuando esté supeditada a él" (Mall 1993: 1). En este sentido debemos interpretar el llamado de Raúl Fonet-Betancourt a una "trans-formación" radical de la filosofía, pues tanto los intentos del marxismo como los de la filosofía de la liberación iberoamericana, e incluso los de la teoría de la acción comunicativa "son trans-formaciones de la filosofía que no superan el horizonte de su cultura o ámbito cultural correspondiente. Son, si se quiere, transformaciones monoculturales de la filosofía" (Fonet-Betancourt 1994: 12). Con ello propone una "filosofía comparada, [y] apunta a la realización de la filosofía en el sentido de un proceso continuamente abierto en el que se van dando cita, se van convocando y van aprendiendo a con-vivir las experiencias filosóficas de la humanidad toda" (12).

### 2.1. Una cuestión de referente

Hemos señalado ya que la filosofía intercultural es un intento de asumir, y con ello superar, las secuelas de la modernidad, tanto de la dimensión posmoderna como del discurso de la liberación: sólo que al hacerlo se da énfasis a los contextos culturales. "La filosofía hermenéutica que apunte a la comprensión intercultural", nos dice Mall, "debe satisfacer las exigencias que impone una teoría según la cual, ni el mundo del que nos ocupamos, ni tampoco los conceptos, métodos, concepciones o sistemas que desarrollemos al hacerlo, representan dimensiones apriorísticas históricamente invariables" (Mall 1993: 3). Mall, como Fonet-Betancourt, busca el punto de convergencia entre dos culturas y se propone desde el comienzo limitar su campo de acción: de la convergencia surge el diálogo y del diálogo surgen nuevas formas culturales, pero que en ningún caso deben creerse superiores a sus formas originales o a otras posibles culturas con las que nuevamente converjan. Es decir, el referente de su construcción filosófica es "la cultura". Pero si nos trasladamos al campo antrópico, donde el referente no es la cultura sino el ser humano, sí se puede hablar de conceptos invariables: la opresión, por ejemplo.

La "cultura" es sin duda un referente legítimo. Pero el querer mantener la cultura como referente implica ya una imposición, la de la cultura como centro y punto de partida de todo proceso

dialógico. Raúl Fonet es en este sentido más concreto y radical que Mall, cuando nos habla de la posibilidad de una filosofía intercultural que “descentre la reflexión filosófica de todo posible centro predominante” (Fonet-Betancourt 1994: 13). Lo que se propone es “sentar la reflexión filosófica en el momento de la inter-conexión, de la inter-comunicación” (13). Para ello necesita, naturalmente, “renunciar a pensar con un sólo modelo teórico-conceptual que sirva de paradigma interpretativo” (13), resabio posmoderno que le impide, en definitiva, liberarse plenamente del concepto de centro de la modernidad. Es así como puede concluir que en la nueva filosofía intercultural “la voz de cada uno es percibida al mismo tiempo como un modelo de interpretación también posible” (13). Con la expresión “modelo de cultura también posible”, no se refiere Fonet, por supuesto, sólo a la realidad de su existencia, sino también a su potencialidad como cultura digna de asumir. Es decir, se habla de una convergencia que parte de la igualdad de las culturas que entran en diálogo.

Antes de proseguir se hace necesario problematizar esta posición desde dos frentes: el primero, el más obvio fuera del escenario teórico de la abstracción filosófica, es el de reiterar de nuevo que en la realidad social actual no existen las culturas primarias, que sólo existen procesos interculturales más o menos pronunciados; el encuentro ya se ha dado, el discurso ya está formulado en el sentido de un proceso intercultural. El segundo aspecto que necesitamos problematizar es aquel que pide que la voz de cada cultura se perciba como posible modelo; es decir, que como nota previa al encuentro renunciemos a un “modelo teórico-conceptual”. Desde un referente cultural, el requisito se presenta sin duda como necesario, pero si reconsideramos el referente, si optamos por el ser humano como el referente ineludible de todo discurso filosófico, la estructura en castas o la posición de la mujer en la cultura hindú, por ejemplo, no puede ser considerada en ninguna convergencia intercultural como modelo potencial.

El mismo deseo de “descentrar la reflexión filosófica de todo posible centro predominante” (13), como veremos más adelante, es sólo posible a nivel teórico. El objetivo de la filosofía intercultural, según la fórmula Raúl Fonet-Betancourt, sigue siendo legítimo. Al crear condiciones para que los pueblos hablen con voz propia, se consigue, como atinadamente señala Fonet, “la deposición de hábitos de pensar y de actuar etnocéntricos que bloquean la percepción del otro hasta en las formas más elementales de su alteridad,

como por ejemplo la percepción de su dignidad humana" (22). No obstante, es necesario problematizar la pretensión de "una apertura descentrada ante el otro, esto es, no buscarlo desde nosotros o desde nuestro punto de vista, sino dejarnos interpelar por su alteridad y tratar de encontrarlo desde su horizonte propio" (22-23). Y dicha problematización debe hacerse desde un discurso antrópico, que coloque la dignidad humana como referente y desde ella desenmascare todo esquema de opresión, independiente de su atrincheramiento en un contexto cultural determinado.

## 2.2. Un concepto de cultura

En un desarrollo ciertamente radical, pero que quizás expresa con más claridad el concepto de cultura que parece fundamentar estas primeras formulaciones de una filosofía intercultural, Raimon Panikkar nos habla, como ya indicamos, de "culturas humanas condenadas a desaparecer" y de "la extinción de culturas bajo la experiencia de desarrollo" (Panikkar 1993: 117). Su posición es tajante: "La universalización de la tecnología implica la occidentalización del mundo y la destrucción de las culturas que se basan en visiones de la realidad incompatibles con las modernas presuposiciones de la tecnología" (116). Panikkar se nos revela como el "científico" celoso por preservar su campo de investigación: ve la ineludible globalización como un forzar a pueblos enteros a "entrar dentro de una historia que no es la suya propia y obligarles a aceptar un modelo de cultura que los enajena". Y concluye con una afirmación propia de lo que podríamos denominar logocentrismo posmoderno: estos pueblos "no desean hospitales ni autopistas, no quieren ni imitar ni seguir la modernización tecnocrática, a menos que la insidiosa propaganda les lave el cerebro. Incluso la alfabetización puede producir un genocidio cultural: el de las culturas orales" (304).

La terminología de Panikkar es clara: nos habla de destrucción y de extinción de culturas, de culturas humanas condenadas a desaparecer, incluso la alfabetización se convierte en su discurso filosófico en una forma de genocidio cultural. Presenta, en otras palabras, una visión positivista del concepto de "cultura", en la cual, como en la flora y en la fauna, algunas "especies" están en peligro de desaparecer y, por lo tanto, necesitan protección para que preserven sus formas. Es decir, su desarrollo implica: a) la cultura como un dado estático de transmisión biológico-hereditario; b) la cultura como algo hecho que forma parte de la esencialidad del individuo,

que "dejará de ser" si se sale de su ámbito; c) la idea de culturas superiores e inferiores en confrontación natural semejante a la que observamos en la flora o en la fauna, donde las especies más vigorosas se impondrán a las débiles; d) la imposibilidad, en fin, de ser auténtico y evolucionar a la vez.

El discurso filosófico de Panikkar es, en la década de los noventa, algo más que formulaciones teóricas. En el caso concreto de México, al cual, a modo de ejemplo, hemos estado haciendo referencia, forma ya parte del debate público y de proyectos legislativos. Es decir, se trata de ideas que van a decidir el futuro inmediato de grupos minoritarios de nuestra sociedad. Guillermo Bonfil Batalla ha llevado al discurso político mexicano una formulación del concepto de cultura semejante a la que desarrolla Panikkar en las citas anteriores. Bonfil nos habla de un "México profundo", oprimido, ignorado, aun cuando mayoritario, que se caracteriza por "la presencia viva de la civilización mesoamericana" (Bonfil Batalla 1987: 12). ¿Presencia viva en el perdurar de una situación precolombina?, la abstracción filosófica se convierte aquí en la apertura de un campo político, y para crearlo se reescribe la historia en clave "intercultural" en el sentido de una confrontación secular: "La historia reciente de México, la de los últimos 500 años, es la historia del enfrentamiento permanente entre quienes pretenden encauzar el país en el proyecto civilizatorio occidental y quienes resisten arraigados en formas de vida de estirpe mesoamericana" (10). Tanto la cultura "occidental" como la "mesoamericana" se presentan como dos bloques monolíticos, inmutables, dos proyectos civilizatorios incompatibles, por lo que "cualquier decisión que se tome para reorientar al país, cualquier camino que se emprenda con la esperanza de salir de la crisis actual, implica una opción en favor de uno de esos proyectos civilizatorios y en contra del otro" (9).

La problematización que aquí nos proponemos del concepto de *cultura* busca liberarle del sentido de perfectividad, de permanencia, que le atribuyen las citas anteriores. Se busca reintegrarle de nuevo su dimensión dinámica; reconocer que su esencialidad recae precisamente en su constante transformación. Pueden permanecer elementos folklóricos y ciertamente su proceso histórico, pero el ser de cualquier cultura viva es precisamente un constante "dejar de ser"; es decir, insertar el concepto de cultura dentro del proceso dinámico del discurso antrópico.

### 2.3. Lo intercultural: de la teoría a la realidad cotidiana

En la exposición teórica que hemos venido desarrollando, se habla de interculturalidad con referencia al punto de convergencia entre culturas, cuando el encuentro dialógico se efectúa sin mostrar preferencia por cultura alguna (Mall 1993: 4). A través del referente social encauzado en el concepto de cultura, y con el propósito explícito de superar todo logocentrismo, se llega a afirmaciones radicales, como la de negar "lo axiomático por principio" (4). Por ello, incluso cuando se reconoce la realidad actual como un "imperativo intercultural" (Panikkar 1993: 413), el resabio logocentrista de la modernidad lleva a esta primera formulación de una filosofía intercultural a posiciones igualmente radicales, aun cuando de signo opuesto. El "imperativo cultural" se ve desarrollado a través de un pluralismo de culturas, respetadas ahora por el sólo hecho de ser diferentes. Se pide, en efecto, "renunciar a toda visión unilateral, a toda unicidad de conciencia y a todo modelo unitario para el mundo y para el hombre" (419). Es decir, del rechazo absoluto o subordinación también absoluta de la diferencia en el discurso de la modernidad, se pretende ahora una aceptación y un respeto por el "otro", en cuanto ente cultural, igualmente absoluto. Esta primera formulación de la filosofía intercultural busca, en efecto, según señala Raúl Fornet-Betancourt, "rehacer la idea de la universalidad, en el sentido de un programa regulativo centrado en el fomento de la solidaridad consciente entre todos los 'universos' que componen nuestro mundo" (Fornet-Betancourt 1994: 14). Se busca, añade Fornet-Betancourt más adelante, "la perspectiva abierta en un diálogo intercultural sostenido por sujetos libres y con iguales derechos" (18).

Tales supuestos filosóficos, al igual que en su tiempo sucedió con ciertos principios positivistas, pueden justificar posiciones ideológicas que pospongan o anulen los reclamos de justicia en sectores marginados de nuestra sociedad global. Al otorgar a las diversas expresiones culturales "iguales derechos", al buscar primordialmente la solidaridad entre todos los universos culturales que componen nuestro mundo, al negar lo axiomático por principio, y, sobre todo, al pedir que se renuncie "a toda unicidad de conciencia", se está implícitamente abogando por un mantenimiento del *statu quo*: la esclavitud en alguna de sus diversas expresiones, siempre ha sido parte integrante del devenir de las diversas culturas con las que los seres humanos se han identificado en nuestro mundo. Regresamos así a la cuestión del referente que tratamos anteriormente.

Aun cuando vamos a posponer a la última parte de este estudio la problematización de los conceptos de cultura e interculturalidad, y lo haremos a través de su contextualización en el discurso literario, no obstante parece pertinente para este punto reflexionar sobre un caso de aplicación concreta del discurso intercultural según lo formula Raúl Fonet-Betancourt. Al hablar de cómo debemos entender la "transformación de la razón", Fonet-Betancourt usa el ejemplo de la perspectiva "Sur" e implícitamente de un posible discurso iberoamericanista:

Trans-formación de la razón o, si se prefiere, de la racionalidad, indicaría aquí incorporación igualitaria de la perspectiva del Sur sobre el mundo y la historia. Esto es: sería un programa para el desarrollo de una formación de la racionalidad en la que el modo de comprensión del Sur no sería ya un elemento extraño, sino justo un acceso legítimo al mundo y a la historia. Dicho todavía más brevemente: se trataría de esbozar una forma de racionalidad que traspase los límites actuales de nuestra teoría del entender y nos posibilite así ver el mundo y la historia desde la perspectiva de la aún periférica exterioridad del otro (Fonet-Betancourt 1994: 19).

Desde un proceso deductivo no habría nada que objetar, pues la superación logocentrista es sin duda un objetivo legítimo y parte del mérito de la propuesta intercultural. Pero hablar de una "incorporación igualitaria" sin considerar antes si el discurso del Sur (se efectúa) articula reflexiones de un centro, es aplicar un modelo teórico a una praxis que puede o no responder al modelo. En este caso concreto, si el discurso del Sur articula una "perspectiva aún periférica", será imposible un diálogo desde un plano de igualdad, pues la esencialidad "periférica" implica ya subordinación de un centro del cual se es periferia.

#### 2.4. Un escenario socio-cultural

Regresemos de nuevo al caso concreto de México y al debate neoindigenista de nuestros días. Siguiendo un proceso semejante al que permitía a Raúl Fonet-Betancourt colocar el "discurso del Sur", o sea, el discurso de los pueblos periféricos, en un plano de igualdad en un posible encuentro intercultural, Guillermo Bonfil aplica dichos principios al discurso político-social mexicano. Bonfil coloca igualmente el concepto abstracto de *cultura* como referente de su discurso; acepta también el supuesto de que existen "culturas" primarias que reclaman su derecho a existir en su diferencia. Por ello

afirma que "el problema de base que debe merecer nuestra atención prioritaria es: cómo crear las condiciones para la liberación de las culturas oprimidas, requisito indispensable para que quienes participan de ellas puedan participar también en condiciones de igualdad, pero sin renunciar a su diferencia, en el diseño y construcción de la nueva sociedad" (237-238). En el contexto de una formulación teórica del encuentro de culturas primarias, la propuesta de Bonfil se ajusta, en efecto, a los objetivos de una filosofía intercultural. Es más, en estos desarrollos teóricos se ve como un signo favorable lo que se cree que va a ser "la participación indígena en su formulación" (García Ramírez 1996: 157). Sergio García Ramírez añade que "el núcleo de los derechos indígenas se halla en la pretensión de 'ser'. En seguida, en la de ser 'diferente'. Por último en la de 'perdurar'" (159). En ningún momento se pasa a reflexionar en qué consiste ese "ser diferente que perdura". Más aún, Bonfil eleva la "perduración" de las estructuras culturales precolombinas a característica fundamental en la confrontación neoindigenista del México actual.

Bonfil parte de una perspectiva occidental, y por ello ve unidad en la diferencia. Y reconstruye la idealización de un pasado precolombino para agrupar bajo un concepto geográfico una diversidad de formas culturales con las que crea lo que él denomina la cultura mesoamericana. Parece así querer reiniciar la confrontación que pudo haber tenido lugar hace 500 años en el continente americano. Por ello supone que "la oposición de fondo que determina la estructura y la dinámica cultural de la sociedad mexicana es el enfrentamiento de dos civilizaciones, la mesoamericana india y la occidental cristiana" (94). Pero su radicalización va más allá de suponer la perduración inalterable de un proceso cultural primario precolombino, la confrontación misma se presenta como fuerzas irreconciliables: "Mucho más allá de las diferencias coyunturales, lo que está en el fondo y explica la inexistencia de una cultura mexicana única es la presencia de dos civilizaciones que, ni se han fusionado para dar lugar a un proyecto civilizatorio nuevo, ni han existido en armonía fecundándose recíprocamente" (Bonfil Batalla 1987: 101). Según Bonfil, el México actual, como el de antaño, está formado por una gran mayoría de cultura mesoamericana, el "México profundo", subyugado por una minoría occidental u occidentalizada, el "México imaginario".

Al no aceptar la esencialidad dinámica de toda cultura, las transformaciones se convierten en etnocidios. La realidad vivida

le presenta numerosos casos de comunidades lingüísticas y raciales en vías de "desaparición", pero que Bonfil lo interpreta como "casos dramáticos de pueblos en riesgo de extinción, asediados por la acción secular de las fuerzas etnocidas" (51). Incluso la transformación individual se pone en entredicho. A los mexicanos que por razón de su entorno social, educación, o simplemente preferencia individual, van transformando sus hábitos, Bonfil los considera seres desarraigados en un proceso de "desindianización, esto es, [de] la pérdida de la identidad colectiva original como resultado del proceso de dominación colonial" (13). Todo cambio, de acuerdo con este proceso de interpretación, es una negación. Así, "los mestizos forman el contingente de los indios desindianizados" (41-42). Y para Bonfil, la desindianización, "es un proceso histórico a través del cual poblaciones que originalmente poseían una identidad particular y distintiva, basada en una cultura propia, se ven forzadas a renunciar a esa identidad, con todos los cambios consecuentes en su organización social y su cultura" (41-42). Es decir, según él, cambiar es dejar de ser. Incluso los grupos sociales que ya no se consideran "indios", son para Bonfil "comunidades indias que ya no saben que son indias" (80). Y aquellos que llegan a engrosar la clase media mexicana, pierden igualmente por ello su identidad, para pasar a "configurar el nuevo rostro del México imaginario" (179).

El discurso posmoderno que nos lleva al descubrimiento de la diferencia, puede, como hemos desarrollado con un ejemplo concreto aplicado a México, llevar en el campo sociopolítico, y mediante la aplicación de ciertos presupuestos interculturales, a una estratificación social, basada de nuevo en la diferencia, pero sujeta a una ineludible jerarquía social existente. Es decir, puede llevar a un mantenimiento del *statu quo*, en nombre esta vez de la diversidad, pero en una situación de opresión que en nada se diferencia a la que antes se imponía desde presupuestos logocentristas. En esta tribalización ocupada en acotar espacios políticos, lo intercultural se verá como opresión, como violación, como etnocidio, mientras que la perduración de lo cultural parece reconocerse en lo folklórico y en lo que podría ser sólo consecuencia de una posición económica: vivienda, dieta, traje, etc.<sup>3</sup> En cualquier caso, se hace

<sup>3</sup> El contenido ideológico de estas posturas, como se analiza más adelante, reside precisamente en considerar "rasgos culturales" a formas de vida dominadas por estructuras socioeconómicas opresivas. La siguiente cita de Bonfil reafirma es-

necesario, como venimos ya indicando, problematizar los conceptos de "cultura" y de "interculturalidad". Partir de la praxis de la vida diaria para reconocer que lo que define a la cultura es precisamente su dinamismo, su continua transformación: expresiones culturales que constantemente dejan de ser a la vez que otras llegan a ser, y que este proceso se efectúa a través de una acción intercultural; o sea, *a*) que no existen culturas puras en el sentido de procesos aislados, y *b*) que la transformación de las culturas se efectúa en nuestros días primordialmente a través de un proceso que es ya intercultural y jerarquizante. Éste es precisamente el mundo que se recrea y contextualiza en el discurso literario de *Porqué se fueron las garzas* (1979), una novela de Gustavo Alfredo Jácome y que exponemos a continuación.

### 3. *Lo cultural indígena como realidad intercultural*

PARA efectuar la transición de la esfera teórica, en la que se desenvuelve la filosofía intercultural, a la praxis del individuo que la vive, vamos a hacer uso del mundo ficticio que nos proporciona el discurso literario. Con ello seguimos actuando todavía, no lo olvidemos, dentro de un marco teórico. Pero el discurso literario, sobre todo el de la novela, que busca representar al ser humano en su contexto, nos puede servir como primer paso en nuestro deseo de problematizar los conceptos de "cultura" e "interculturalidad". Y con ello proponemos la necesidad de trasladar el discurso filosófico de un referente cultural a uno antrópico. Es decir, nos proponemos subordinar el referente cultural, producto de una abstracción del discurso intercultural, al referente antrópico, único que nos regresa al ser humano como praxis, como referente primario ineludible de todo proceso que se proponga un diálogo intercultural liberador.

Iniciemos la aproximación al discurso literario partiendo de la siguiente afirmación de Raúl Fonet, que en gran medida resume

ta interpretación: "Muchos rasgos culturales pueden continuar presentes en una colectividad desindianizada: de hecho, si se observa en detalle el repertorio cultural, la forma de vida de una comunidad campesina 'mestiza' tradicional, y se compara con lo que ocurre en una comunidad india, es fácil advertir que las similitudes son mayores que las diferencias, en aspectos tan importantes como la vivienda, la alimentación, la agricultura milpera, las prácticas médicas y muchos otros campos de la vida social" (42). El pretender que la vivienda miserable del campesino pobre es una elección cultural y no una limitación económica, puede llevar, incluso en el discurso teórico, a justificar nuevas formas de opresión bajo el eufemismo, políticamente aceptable hoy día, de "libertad cultural".

los objetivos y sentido de la filosofía intercultural: “Desde el contexto histórico de América Latina creemos que el primer presupuesto es el de crear las condiciones para que los pueblos hablen con voz propia, es decir, para que digan su propia palabra y articulen sus logos sin presiones ni deformaciones impuestas” (Fornet-Betancourt 1994: 21). Hay en esta cita dos frases elegantes, muy repetidas en esta primera formulación de una filosofía intercultural, en las que conviene detenerse por un momento. Me refiero a las expresiones: “que los pueblos hablen con voz propia” y “que digan su propia palabra y articulen sus logos sin presiones ni deformaciones impuestas”. Estas frases articulan igualmente la problemática que contextualiza la novela *Porqué se fueron las garzas*. En la novela son los individuos los que hablan; el *pueblo*, concepto ambiguo que aquí entendemos como el contexto cultural bajo el que viven los seres humanos, sólo habla en cuanto a las “presiones y deformaciones” que impone a sus miembros. Y ¿cuál es la “voz propia” del pueblo que consciente o inconscientemente confrontan sus miembros? Jácome la desarrolla como una voz que articula un sentimiento de inferioridad social, lingüística, racial, es decir, cultural. O sea, de una voz inserta ya en un ineludible contexto intercultural fuertemente jerarquizado en una estructura de valores, donde la “voz propia” puede consistir en un sentirse inferior, o, como decía el filósofo venezolano Ernesto Maiz Vallenilla, en un “no-ser-siempre-todavía” (Maiz Vallenilla 1969: 72).

### 3.1. La pregunta por la propia identidad: en busca de un centro

*Porqué se fueron las garzas* es una obra en explícito diálogo con el contexto cultural de la década de los ochenta en Iberoamérica, y particularmente con la problemática sociocultural de la zona andina. Pero sirve igualmente de un modo admirable para contextualizar las primeras formulaciones de una filosofía intercultural. La obra comienza con una reflexión directa: “¿Pita ñuca cani? ¿Quién soy? ¿De quiénes vengo?” (Jácome 1980: 11). La pregunta en sí no tiene nada de nuevo y se podría ver como un lugar común de fuerte carga existencialista. Pero en la novela de Jácome, su contexto es muy diferente. No importa tanto la pregunta, sino quién la va a responder y desde qué centro se va a responder. Y en la creación de este nuevo centro, que dé la palabra a los habitantes de ascendencia precolombina, se va a contextualizar el concepto de “cultura” que la filosofía intercultural implica como referente. En

la obra se rechaza, en efecto, todo intento de apropiación de la palabra: "Nosotros, guambritos, no necesitamos que nadie nos trate las-casamente" (156), "sólo quiero decir que la suerte de los indios la resolveremos los indios y no los amos indigenistas" (161). Se rechaza el discurso teórico, por considerarlo un distanciamiento y una apropiación de la palabra que cómodamente anula a su referente, tanto en su estructura ("estos congresos son reuniones sociales, ganas de llamar la atención de los dichos indigenistas, esos tipos dados de redentores que andan escribiendo adefesios acerca de nosotros", 155), como en la práctica cotidiana: la exaltación, por ejemplo, de un supuesto pasado glorioso precolombino en los museos, mientras se ignora el estado de postergación de sus descendientes. En estos momentos, Jácome prefiere la descripción gráfica para mostrar con más intensidad la distancia entre el discurso teórico y la realidad vivida:

Fuera, una madre india, cocha de miseria en el atrio, con un crío salido en huesos prendido de la teta chuna como jicama, levanta la mano y el pedido pordiosero. Otro hijo ya andariego, aprendiz de lloriqueante, con su cara amasada de mechas, mugre, mocos, va de una a otra de las patroncitas-su-mercé que salen del museo. Qué asquerosidad. Indios afrentosos. La policía debería mandarles tropiando (226).

El mérito de *Porqué se fueron las garzas* reside, precisamente, en que poco a poco va instalando su centro en la presencia de una polarización percibida entre los conceptos culturales de "lo indio" y "lo blanco". Primero se abre como espacio real la imposibilidad de ser lo uno o lo otro; después llega la toma de conciencia de que el no-ser-ni-lo-uno-ni-lo-otro es también un espacio legítimo que necesita ser recuperado por vía afirmativa; es decir, hacer del espacio entre lo-uno-y-lo-otro un centro de articulación que ya no se defina por lo que no es. Pero a Jácome no le importa tanto el simplismo con que la reflexión teórica puede dar solución a esta problemática. Le importa más la realidad vivida, y la dimensión existencial de aquellos individuos que al tomar conciencia de su posición subordinada, se apropian de la palabra e inician el traslado del centro. De ahí la necesidad de regresar una y otra vez a la pregunta matriz: "¿Quién soy? ¿De quiénes vengo? ¿Dónde encontrar el rastro de mis anteriores pisadas?" (14).

El primer obstáculo a vencer, y que se asume en esta novela desde el comienzo, es el de superar la proyección periférica. El ser

periférico es aquel que no es todavía; aquel que se percibe inferior precisamente por sentirse en posición marginada, pero que también ha adoptado ya como objetivo existencial el centro que paradójicamente le convierte en periferia. El protagonista de la novela, Andrés Tupatauchi, reside, sin duda, en un lugar fronterizo; más aún, es producto de la frontera; es decir, se encuentra alejado de los dos centros que la definen: uno, lejano, inoperante ya, lo cultural precolombino; el otro, omnipresente, sofocante, lo cultural occidental. Lo occidental encarna opresión, rechazo, mientras que la mitificación de lo cultural precolombino atrae.

Los primeros pasos hacia una conquista del "yo" quedan así marcados por el mismo contexto cultural de la frontera. Pero entiéndase bien que no se trata de descubrir una identidad "india". "Indio" en la frontera es sinónimo de no ser. Y lo que busca Andrés Tupatauchi es precisamente llegar a ser y para ello elige reconocerse en el mito: "Yo tengo, tengo que investigar, tengo que comprobar, tengo que saber si soy mismo o no descendiente de Atahualpa" (26). Y en lo impreciso del mito cree encontrar la prueba: "¡Tenía sangre real!" (25). Pero el saberse descendiente de Atahualpa no basta. Al igual que con el concepto del honor en el siglo xvii español, para el ser fronterizo la humanidad no es algo que se posee, sino algo que se recibe. Andrés Tupatauchi puede usar lo mítico precolombino para identificarse con el otro, con el antiguo antagonista al otro lado de la frontera. Pero la frontera no es ya un concepto geográfico que testifica la realidad del otro, sino un espacio cultural, donde lo otro, lo cultural precolombino, es únicamente una abstracción. Sólo desde lo cultural occidental se le puede conceder humanidad; necesita, pues, que su ascendencia sea aceptada:

El hallazgo de los datos históricos se hizo noticia [y él se dice] Bueno, Andrés Tupatauchi, debes ser sincero, era eso mismo lo que habías buscado. Primero fue en la universidad... De la universidad, la noticia saltó a la prensa: "Príncipe heredero del Tahuantinsuyo estudia en universidad de nuestro país", era el titular de la entrevista que publicaban junto con unas cuantas fotos (29).

Se trata además de una universidad estadounidense: el centro otorgaba humanidad: "Desde ese día sois otro, Andrés Tupatauchi" (20).

Durante este primer paso, el "yo" que se conquista supone una afirmación, pero se trata todavía de una afirmación regulada por lo que "no se puede ser": a lo puro occidental se opone lo puro "indio": "Somos los indios rojos puro Atahualpa" (15), o de

un modo más generalizado: "Nosotros los indios somos raza pura" (45). No obstante, se consigue, eso sí, sentirse poseedor de dignidad humana: "Somos hombres tal como los mestizos y tenemos que vivir y portarnos como hombres" (45). A partir de este centro propio incipiente, se hace posible su problematización, y con ello se abre un espacio cultural distintivo, profundamente regido por relaciones interculturales, cuya realidad en la praxis, y su contextualización en esta novela, ponen en entredicho las pretensiones liberadoras con que se presenta el discurso teórico de una filosofía intercultural. Pero analicemos de un modo más detenido en qué consiste esta realidad intercultural a la que venimos aludiendo.

#### a) Dualidad: indio por fuera, blanco por dentro

El término *indio* tiene sin duda una connotación racial; pero en el mundo andino es ante todo un concepto cultural, y como tal, se puede "dejar de ser indio". Esta situación se destaca en la novela con el regreso del protagonista, Andrés Tupatauchi, con el título de doctor y después de haber cursado sus estudios en Estados Unidos. Sus antiguos conciudadanos se resisten a reconocerle como su igual: "Ha vuelto vestido como natural mismo, igualito por fuera está, pero cambiado por dentro" (41). En este juego de conceptos, "fuera" y "dentro", se encuentra la clave de la relación intercultural que se problematiza en esta obra. Con este "fuera" y "dentro" se reúnen en un mismo individuo dos conceptos de cultura en lo que pudiera haber sido, según los presupuestos teóricos de la filosofía intercultural, un fecundo diálogo transformador y liberador. En la praxis que la novela desea proyectar, sin embargo, no sucede así. Lo intercultural en este caso implica una clara estructura de jerarquías. En el pueblo, la transformación de la persona se percibe únicamente en función de los extremos conceptuales de "lo blanco" y "lo indio". En el pueblo se comenta "que Andrés, ido al extranjero haya vuelto hecho doctor, como blanco nomás, igualando al blanco nomás... que esté mandando a maitros blancos, a secretarías blancas, a empleados blancos" (43). Por el vestido que decide usar y por su raza y origen se le podría todavía aceptar como indio, pero su título y su mando encarnan ahora también el concepto cultural de "lo blanco". Más aún, podríamos afirmar que en ello reside la diferencia que alimenta el dramatismo existencial del protagonista. En este sentido, la siguiente reflexión nos parece clave en el desarrollo de la tesis que exponemos en este estudio: "Qué jodida esta mezcla, indio por fuera, blanco por dentro. Blanco con

todos sus saberes, indio con título de blanco, indio con mando de blanco'' (43). He aquí resumida la problemática en términos simples, pero profundos a la vez: ¿cuánto de ser indio es ser humillado, ignorante, marginado, inferior?, y si es así, dejar de ser marginado, ignorante, o sentirse humillado e inferior, ¿no será también dejar de ser indio? En un primer momento de introspección el individuo descubre un nuevo espacio. Pero la fuerza del entorno "cultural" del grupo, le impide al comienzo ver en el nuevo espacio el lugar de un posible centro propio que le permitiera reafirmar su identidad. En otras palabras, se descubre un nuevo espacio, pero se articula a través de un verbo prestado, se define por vía negativa, por lo que no se es. Esta actitud no es, por supuesto, nueva. En América se presenta como un lugar común; como un primer paso en el proceso de autodescubrimiento. En una dimensión física —geográfica— se trata de la apropiación de la frontera: una declaración de independencia. En el ámbito cultural, sin embargo, el concepto de frontera se impone: el centro no es propio. Culturalmente, el ser fronterizo se reconoce diferente, pero sólo acierta a definirse por lo que no es. Y ningún ejemplo mejor, en el contexto iberoamericano, que el de las palabras de Simón Bolívar en 1815, cuando en su declaración de independencia afirma:

No somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, [somos] nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y [tenemos] que mantenernos en él contra la invasión de los invasores (Bolívar 1975: 69).

Esta definición por vía negativa, por lo que no se es, lleva en el ámbito social a un desdoblamiento: la realidad vivida cotidianamente y la irrealidad de pretender vivir un centro al cual no se pertenece. En el ámbito individual este desdoblamiento adquiere la dimensión de un drama existencial. Jácome presenta en su novela lo social-cultural a través de lo personal-existencial: el individuo prisionero de "su" cultura. El recurso estructural que emplea en su novela es reflejo de la realidad vivida: se proyecta al individuo fuera de "su" centro cultural —en la novela mediante viajes a otros países y estudios universitarios— y luego se le regresa de nuevo al centro original que ya no coincide completamente con el suyo. Se consigue así confrontar la cultura desde su interior, desde su dimensión intercultural, para destacar, precisamente, la dimensión opresora

que pueden encarnar los procesos interculturales. Ésta es la problemática que acentúa la novela a través de la siguiente reflexión de José Farinango:

Debía quedarme de indio, de indio-e-mierda. Así patiado, gramputiado. Pero, ¿no soy lo mismo aunque sea licenciado? ¿No tengo el mismo tufo de indio, el mismo guango [trenza de pelo], el mismo apocamiento, el mismo? No. El mismo sbungo [corazón], no. Ni la misma alma. Y eso es lo malo. Soy indio, pero siento de otra manera, pienso de otro modo. Y eso es lo que en mí han hecho el colegio, la universidad, los libros (Jácome 1980: 133).

También "los blancos" reconocen su transformación: "Un indio sí, pero con el alma blanca que no tienen muchos de los llamados blancos" (150). Más adelante nos detendremos en esta jerarquía de los valores en el proceso intercultural; ahora quiero sólo subrayar que la dimensión agónica de lo intercultural en esta novela se fundamenta, precisamente, en que lo intercultural es considerado esencialmente una estructura de valores profundamente jerarquizados: "Cuánto les costaba ser indios y sin embargo estar sensibilizados" (152).

#### b) Lo blanco y lo indio como irreconciliables

El hecho de que el indio sea culto, tenga autoridad y hable con voz propia, ha sido interpretado como superación de la dicotomía tradicional entre blancos e indios (Handelsman 1983-1984). Ello es así, en efecto, en el nivel superficial de los conocimientos, y en esta novela de Jácome también del poder. Pero el nuevo espacio cultural que se abre no es resultado de un diálogo entre iguales: "lo blanco" y "lo indio" se presentan como irreconciliables. Y es así no sólo en la exteriorización superficial de quién debe llevar unos brazaletes precolombinos ("que no son para vos, Karen [blanca], pero que sí le quedan a la Mila [india]", 224; "vos no, Karen, porque no sois de las nuestras", 225), lo es también en la interiorización de una realidad vivida. Andrés Tupatauchi, el protagonista de la novela de Jácome, vive la polarización en todos los actos de su vida; más aun, podemos decir que hace de la polarización su centro interpretativo. Andrés Tupatauchi se ve a sí mismo como una afrenta al blanco y bajo esta clave codifica sus relaciones: "Para salir de su humillación, me refriegan enseguidita, como con piedra pómez, mi apellido indio: Doctor Tupatauchi; doctor sí, pero indio nomás, en cambio

nosotros aunque sin título, aunque sin universidad, pero blancos, pero patronos, pero nobles'' (53). El término ''Doctor Tupatauchi'' pone en contacto los dos polos. Mas no en la relación armónica que pronostica la filosofía intercultural, sino como conceptos culturales forzosamente yuxtapuestos que se repelen. Él se considera inferior y por ello cree que para el ''blanco'' es una humillación tratarle de doctor. Igualmente, porque él se considera inferior, interpreta que el uso de su apellido de algún modo rebaja el título de doctor. En este contexto intercultural el término ''doctor'' y el apellido ''Tupatauchi'' se niegan mutuamente.

### 3.2. Lo intercultural como estructura de jerarquías

*Porqué se fueron las garzas* confronta el discurso teórico de la filosofía intercultural con tres inferencias fundamentales: *a)* que no existe ya lo cultural primario; *b)* que en nuestros días toda cultura implica un complejo proceso intercultural; y *c)* que lo intercultural en el mundo andino se encuentra codificado en clave jerárquica. Además, aun cuando el escenario de la obra es Ecuador, el contexto cultural, como corresponde a la realidad de finales del siglo xx, se proyecta en constante perspectiva global. El marco que posibilita la dimensión totalizadora lo establece el mismo matrimonio del protagonista, Andrés Tupatauchi, con la ''gringa'' Karen. Cuando Karen exterioriza sus deseos de matrimonio, Andrés Tupatauchi, inseguro, se apresura a señalar su origen ''inferior'' en clave intercultural: dice primero que es de Ecuador y que Ecuador es diferente (más bárbaro), luego que él es pobre y, finalmente, que sus ''papás son indios'' (31). Desde este momento, Karen, ''la gringa'', será el símbolo del centro (político, económico, cultural) y punto superior en la escala de valores ante la cual todos irán ocupando sus puestos. Las referencias, con frecuencia parte del monólogo interior del protagonista, se encuentran enlazadas con una práctica vivida:

Pero a quienes quería verles muertos de iras viéndome casado con gringa, era a los llamados blancos de Imbaquí. A ellos, que a pesar de sus ínfulas, ninguno ha logrado casarse con gringa. Me imaginaba la envidia remordida que tendrían al ver que un indio, que según ellos nada vale, les había ganado en títulos y en mujer (32-33).

Este orgullo de ''llegar casado no con blanca nomás sino con gringa'' (32), proporciona también un sentimiento de superioridad,

de distanciamiento, ante los demás miembros de su comunidad: "Han querido que después de haber vivido siete años en el extranjero y de haber alcanzado el título que he alcanzado, vuelva y me case con una longa [mujer] de Quinchibuela" (32).

Jácome busca en su novela una reflexión profunda sobre lo que implica la prisión de un esquema intercultural que no se cuestiona. De ahí que junto a la situación extrema del doctor Tupatauchi —extrema por su educación, por su experiencia en el extranjero, por su matrimonio—, Jácome muestre constantemente la dimensión soterrada con que los tentáculos del código intercultural alcanzan los rincones más apartados de la sociedad. En la novela se ejemplifica a través de las situaciones diversas, pero con énfasis en su repercusión en los niños. Desde los años más tiernos, lo cultural blanco está omnipresente a la vez como símbolo de temor y de deseo. Junto a la figura casi divina de un dios castigador ("yo me acuerdo el efecto de 'ya viene el blanco', con que mamita me amenazaba en mis tres o cuatro años", 179), "lo cultural blanco" se presenta también en la imaginación del niño como el objetivo deseado en la vida. En *Porqué se fueron las garzas* se describe una poderosa escena en la que un niño, que por primera vez ha ido al mercado del pueblo con su padre y que allí oye hablar a los blancos, y que al regreso le dice en quichua a su padre: "Cuando yo sea blanco también he de hablar como blanco. El taita tan solemne le gruñó. No quiso quebrar el cristal de agua de ese sueño" (84).

El conflicto que presenta Jácome en su novela es el de una sociedad embarcada en un proceso irreversible de transformación radical. El individuo es el agente de la transformación; la cultura es a la vez el estímulo y el freno: *a)* es estímulo, en la novela, en cuanto el encuentro con las raíces, a través de un método asuntivo, empieza a posibilitar la pronunciación del centro; *b)* es freno, por perpetuar una estructura intercultural sentida, y por lo tanto mítica, difícil de vencer a través de la razón. El indio se aproxima a la transformación con reticencias: "Sé que los mismos naturales ya no se conforman con que sea un indio el rector del colegio y que preferirían estar mandados por un rector blanco" (129). Para el blanco, el cambio representa "una inadmisibile subversión de los valores. [se] Están cambiando los papeles. ¿Dónde se ha visto que los indios pretendan ser iguales a sus patrones?" (106).

El mérito de *Porqué se fueron las garzas* reside, pues, en la intensidad con que es capaz de comunicar la dimensión soterrada de las estructuras interculturales. Se trata, en otras palabras, del discurso axiológico del estar de un pueblo, que por ser precisamente

vivido, se abre con dificultad a la acción transformadora del discurso teórico. De ahí el poder de las constantes gradaciones con que se estructuran las reflexiones de corte existencial de los protagonistas. Detengámonos por un momento en un caso concreto en la novela, que presenta una situación desde tres perspectivas: *a)* la de José Farinango, licenciado, maestro en un colegio e indio, que se enamora de Sor Angelita; *b)* la de Sor Angelita, quien corresponde el amor; *c)* y la de la Madre Superiora. José Farinango siente “la congoja de la oruga enamorada de una nube. Cómo pudo pasarme semejante cosa. De una blanca y de una blanca que es madrecita” (134). Sor Angelita, que lo considera “si bien indio, hombre de alma noble” (136), y que “miraba lo que ocurría dentro de su alma primitiva” (135), reflexiona como sigue: “Siento sus manos náufragas hacia mí tendidas, los arrebatos de su sentimiento frenados por la desgracia de haber nacido indio” (136). Finalmente, la Madre Superiora, que sospechaba que algo sucedía con Sor Angelita, medita como sigue: “¿Con quién? ¿Con el capellán? ¿Alguno de los estudiantes...? Lo que no se atrevía a suponer era que podía ser con José Farinango, el indio ayudante de los cursos de alfabetización, a quien ella misma había contratado. Con un indio, no. Sería una sospecha pecuaria, inadmisibles” (149). Luego, cuando confronta a Sor Angelita lo hace en los siguientes términos: “Debo sospechar algo deshonesto con José... Oh, no por Dios Nuestro Señor, hermana. ¿Tan bajo ha descendido? ¿A tal extremo se ha rebajado? ¡Con un indio!” (149-150). En las tres perspectivas, aun cuando motivadas por sentimientos diferentes, se da énfasis a tres aspectos concretos que conducen al meollo de lo intercultural andino: *a)* que se trata de una estructura de jerarquías; *b)* que en dicha estructura los valores ocupan una posición precisa; y *c)* que “el indio”, cuya humanidad se coloca en entredicho, ocupa la posición inferior.

Según desarrollamos en la primera parte de este estudio, sólo en la abstracción teórica se puede hablar de “cultura” como de un algo hecho. Sobre todo en nuestro momento actual, hablar de cultura implica hablar de un corte en el tiempo y en el espacio de un proceso intercultural. Que ambos términos coincidan, no significa que sean sinónimos. Con *cultural* queremos decir vivido. Con *intercultural* implicamos relaciones. En el mundo andino hablamos, pues, de unas relaciones de opresión vividas, tanto por aquellos que las viven como opresores como por los que las sienten como oprimidos. En *Porqué se fueron las garzas*, se desarrolla primordialmente el operar subconsciente de la opresión al ser ésta proyectada por los mismos

oprimidos. En la novela se considera que "los blancos devaluados a mestizos y abaratillados no podían disimular la amargura" (246). Pero es de nuevo a través de una reflexión de Andrés Tupatauchi, que el autor nos muestra con profundidad la problemática realidad intercultural:

Yo creo que he hecho valer el quichua, con el ejemplo, hablando un quichua orgulloso. Pero viene un runatural [término despectivo] y me habla en quichua y me siento mal, faltado al respeto, porque me parece que no reconoce en mí la distancia que he logrado poner entre el indio que me habla y el hombre que he llegado a ser. Viene un mestizo y me habla en quichua y me esfuerzo porque en mi cara me está tratando de indio. Entonces en qué quedamos. Yo mismo a veces utilizo el quichua para joder a los mestizos que tirando más a indios que a blancos quieren estar sobre nosotros los naturales, por enzapatados y porque se cortaron el guango en buen tiempo (289).

Esta cita es tanto más poderosa por formularse en los términos afirmativos de una toma de conciencia, pero precisamente por ello lo que resalta es aquello que todavía falta: un centro liberador que independice el ineludible proceso intercultural de una estructura de valores que jerarquizan lo cultural propio en una posición subordinada imposible de superar. Consideremos brevemente tres situaciones particulares: la del indio, la del mestizo, la de la mujer.

#### a) Lo indio como infrahumano

La producción literaria de cinco siglos de indigenismo ha convertido en lugares comunes experiencias vitales todavía hoy vigentes. Se hace por ello difícil trascender la expresión estereotipada para ver en ella la dimensión existencial. La novela de Jácome que usamos como ejemplo, no contextualiza preocupaciones de reivindicación social, y precisamente por ello su discurso es más sutil. La opresión se juzga ahora por los efectos en el pueblo: "Eran desperdicios de cinco siglos de hambre. Vivían tan sólo por la parte animal, porque todavía mascaban" (58). La opresión, la falta de esperanza, una dieta mísera y una jornada de trabajo que no deja lugar para la educación o para el descanso, acarrear una fuerza embrutecedora para los habitantes de ascendencia precolombina y cultiva a la vez una percepción de superioridad en los que se consideran blancos. De ahí la degradación infrahumana con que unos tratan al indio, "seres de alma primitiva" (96), que "nacieron para eso, para trabajar para sus amos" (78). Incluso cuando al separar el individuo

del grupo se tiene que reconocer su "humanidad", no se llega a superar la percepción, ni evitar el rebajamiento por asociación: "si bien indio, hombre de alma noble" (136). En *Porqué se fueron las garzas* se exterioriza la fuerza de la jerarquía intercultural establecida, al hacer que la toma de conciencia no llegue a superar dicha jerarquía. Se libera el ser humano como individuo, pero se mantiene el lastre de la estructura intercultural: "En esas noches, en esos libros, en esos campos, me dolía más que nunca haber nacido indio, ser lo que era, un pobre runa, y sin embargo, sentir lo que sentía" (37). En realidad, lo que Jácome problematiza en su novela, es el concepto de cultura que impone una estructura intercultural que consolida "la desgracia de haber nacido indio" (98).

Las consecuencias de esta actitud poseen una manifestación externa global, semejante a la de las minorías discriminadas en cualquier otra parte. Así por ejemplo, el hecho de que un "indio" se mude a un barrio de "blancos", se interpreta como que "ha caído encima una desgracia" (246), "nos malió el barrio", dicen y "casi al reventar, los blancos narifruncidos terminaban vendiendo las casas devaluadas y exiliándose en la capital. Vamos a morir en tierra civilizada" (147). Pero la dimensión más profunda de la estructura intercultural es aquella que niega y concede humanidad. Aunque más adelante nos detendremos de nuevo en las implicaciones, examinemos ahora una situación puntual: la barrera que se interpone en el amor cuando a ambos seres se les asigna diferentes grados de humanidad. Los protagonistas forman "una pareja desigual" (13); y esta desigualdad en un caso puede elevar a la persona: "Las gentes que me conocen dicen que ya me estoy haciendo a ella, que ya me estoy civilizando" (13). En el otro se percibe como deshonra: "Que la gente comentara que un indio se había atrevido a poner sus ojos nomás sobre ella, le habría manchado para toda la vida" (37). El mismo lenguaje metafórico, en la novela y en el habla del pueblo, destaca con claridad meridiana la dimensión opresiva de esta gradación intercultural: el "indio" se ve como "sarapanga [tallo seco de maíz], queriendo coger una estrella" (33), como "perro enamorado de la luna" (37), y su amor es "la congoja de las orugas enamoradas de una nube" (134).

#### b) Lo mestizo como devaluación

Una de las contradicciones más fuertes presentes en la cultura andina es la del mestizaje. En su dimensión étnica la población es

esencialmente mestiza; el mestizaje cultural, que aquí denominamos relaciones interculturales, es igualmente la nota distintiva. Y, sin embargo, el término de mestizo, fuera de los círculos académicos, implica degradación. *Porqué se fueron las garzas* contextualiza y acentúa esta realidad; se habla de "los blancos devaluados a mestizos" (246), de "imstizos, media-sangres, con pecado concebidos! Hechuras de viracochas en huracán" (185). El concepto de mestizo en esta novela de Jácome, se aleja, en efecto, de la proyección positiva de las fabricaciones teóricas. En *Porqué se fueron las garzas*, es siempre un concepto negativo. Por una parte implica una devaluación de lo "blanco", por otra parte es producto de la violación y símbolo de la opresión: "Mestizo negando a mama, renegando de mama. Mestizo apegado a taita por viracocha, pero taita viracocha, negándole, asquiándole. De ese despacho, el mestizo odia al indio. Mestizo en disfraz de blanco, en permanente sanjuán. Ridículo en poses de blanco. Insoportable en alardes de blanco, con apellido robado, con chaqueta y botines alquilados" (185). Posición, en definitiva, tan negativa y en cierto modo paralela a la de la pérdida de la memoria histórica que le atribuye el neindigenismo de Guillermo Bonfil, cuando afirma que "los mestizos forman el contingente de los indios desindianizados" (Bonfil Batalla 1987: 42); es decir, de aquellas "comunidades indias que ya no saben que son indias" (80).

### c) La mujer blanca como símbolo de una gradación intercultural

En *Porqué se fueron las garzas* se problematiza el discurso machista sin llegar a superarlo. Precisamente por ello adquiere mayor relevancia simbólica la pareja extrema de Karen y Andrés Tupatauchi. Karen, blanca y gringa, se convierte en un trofeo, que una vez "logrado" se exhibe como signo de preeminencia. Pero más que las relaciones entre los sexos, nos interesa aquí ahora la realidad de los dos polos —"lo indio" y "lo blanco-gringo"— y las distintas gradaciones entre ambos.

Las primeras relaciones se recuerdan como "increíbles aventuras con gringas", ante las cuales el protagonista se "sentía apocado", pues "nunca ni por mal pensamiento, me pude haber imaginado dormirle a una gringa ni siquiera en mis sueños más alocados" (11). Ante ese "ser superior" su comportamiento era pasivo: "Yo al principio era tan sólo susto y asustado dejaba que hicieran conmigo... Cómo imaginar que yo iba a atreverme a nada con ninguna de

ellas porque el tenerlas nomás tan lindas cerca de mí era un sueño” (22). En el discurso de la novela se da énfasis a que la gradación cultural erige entre ambos una barrera que se percibe como infranqueable: “Me daba vergüenza poner mis manos de chocoto en la lanita cardada de su cuerpo. Y como creía a ratos que soñaba, no quería tocarle por miedo de que se me desvanezca” (12). Por ello se le hace “muy difícil tratarla de tú, y en medio de los gozos hasta le había oído decirle sumercé” (296). Se trata, en fin, en el lenguaje metafórico de la novela, de la “oruga enamorada de una nube” (134). En la novela se desarrolla morosamente el arraigo profundo de esta estructura intercultural que se interpone incluso en la intimidad del matrimonio. En la novela se narra cómo, en la ducha con Karen, Andrés la abrazaba “por detrás nomás porque siempre me avergonzaba de la diferencia que reflejaba el espejo, aunque ella me ha dicho muchas veces, dándose cuenta de mis acholos, que le gusto así, dark, que ella quisiera un hijo mío, con mi color” (12). Pero incluso en esta liberación que proponen las palabras de Karen, se hace uso de un adjetivo, “dark”, que cae fuera del ámbito cultural del protagonista, que no posee valor emotivo dentro del contexto del español.

La actitud individual queda reforzada en la novela al proyectarse como parte de un discurso cultural compartido. La primera reacción del pueblo es de incredulidad por la “pareja tan desigual”, por ver a un “guangudo [indio con cabellera trenzada] con mamániña”, y la relación se establece en clave de una gradación intercultural: “Adió el pendejo con gringa y uno ni siquiera con una hecha en casa, carajo” (13). La estructura de los valores queda así establecida: gringa > blanca > mujer del país > indio. Incluso el título de doctor ocupa un lugar secundario; las reflexiones giran en torno a “¿qué dirán, qué harán al verme llegar casado no con blanca nomás sino con gringa?” (32). El mismo “trofeo” de la gringa va a servir para vengar viejos agravios con la población blanca del pueblo, a quienes se imagina ahora “muertos de iras viéndome casado con gringa”, sobre todo porque ellos no habían “logrado casarse con gringa” (32). En este sentido me parece un acierto el uso del verbo “lograr”, que Jácome usa repetidas veces de modo explícito (32, 59, 68, 299) para fortalecer los valores interculturales en juego. Junto a la idea de que “nos viene a munachir [provocar envidia ostentando lo que se tiene] la gringa el pendejo” (41), convive también en el pueblo la elevación por asociación. Ahora está casado “con mamániña-señora”, “con gringa carita de mamá-virgen” (44), y por ello

se está "civilizando" (13). Más aún, el trofeo de la gringa se ve como prueba de méritos superiores: "Algo de bueno ha de tener que se ha casado con gringa" (165).

### 3.3. El referente "cultural" y el referente antrópico

Entre las muchas controvertidas afirmaciones de Guillermo Bonfil en su obra *México profundo*, hay una que puede servirnos para problematizar el concepto de "cultura" y asumirlo en un discurso antrópico. Bonfil afirma que "mucho más allá de las diferencias coyunturales, lo que está en el fondo y explica la inexistencia de una cultura mexicana única es la presencia de dos civilizaciones que, ni se han fusionado para dar lugar a un proyecto civilizatorio nuevo, ni han coexistido en armonía fecundándose recíprocamente" (Bonfil Batalla 1987: 101). He seleccionado la cita de Bonfil por dos razones precisas: a) supone una afirmación radical y b) hace referencia al caso concreto mexicano. Lo considero radical por pretender la existencia monolítica en México de dos civilizaciones primarias inalterables. Es también radical su afirmación de que no existe una cultura mexicana. El desarrollo de su discurso no parece convencer fuera de una posible dimensión teórica. Tanto el estudioso del desarrollo de la "cultura" mexicana, como el visitante ocasional de México, reconoce de inmediato una serie de manifestaciones peculiares que se asocian con un espacio y un tiempo mexicano: expresiones artísticas, lingüísticas, político-sociales, etc. Por otra parte, fuera de un folklorismo superficial, no ve que en el México de hoy coexistan las culturas precolombinas, ni confunde el uso económico-social de la técnica con el modo de vivirla, por ejemplo, en Estados Unidos. Lo que sucede es precisamente lo opuesto. El primer acercamiento a México identifica la existencia de fuertes manifestaciones culturales que propiamente se reconocen como mexicanas. Una mayor profundidad en lo que al principio se identifica como "lo mexicano", descubre igualmente que una parte esencial de eso que se consideró como cultura mexicana incluye una gama de fuerte contraste cultural entre sus extremos. Estas gradaciones culturales son las que podemos denominar procesos interculturales, pues sólo en la abstracción teórica se puede hablar de "comunidades indias que no saben que son indias" (Bonfil Batalla 1987: 80). Bonfil ha eliminado, en efecto, el referente humano en su discurso cultural.

Desde otro nivel, pero haciendo uso de un concepto de cultura similar al de Bonfil, Raimon Panikkar nos afirma que “no hay universales culturales, esto es, contenidos concretos de significación válidos para toda cultura, para la humanidad de todos los tiempos. La llamada naturaleza humana es una abstracción” (Panikkar 1996: 25). La mirada de pena, de terror, o de alegría de un campesino chino, la siente —es decir, la comprende— el mexicano, el estadounidense o el italiano, con la misma intensidad: la naturaleza humana no es una abstracción nada más que en las construcciones artificiosas académicas.

Tanto en el discurso de Bonfil como en el de Panikkar, enclavados todavía en la modernidad, cosifican el concepto de cultura para luego proceder racionalmente a hacerlo objeto de su estudio. Mi propuesta pretende instalar el concepto de cultura dentro de un discurso antrópico; es decir, dentro de un proceso dinámico que reconoce la ineludible historicidad de las transformaciones culturales. El discurso antrópico propone igualmente regresar al referente humano como punto de partida insoslayable en la articulación de una filosofía intercultural. Sólo así se empieza a revelar la riqueza que supone el considerar la cultura como transformación. En este sentido no podríamos hablar de culturas mesoamericanas que perviven (Bonfil), ni del genocidio de culturas cuando éstas desaparecen (Bonfil, Panikkar). Pero regresemos de nuevo al discurso literario de Jácome en *Porqué se fueron las garzas*.

#### a) El cambio como dejar de ser

En la realidad vivida del proceso intercultural fuertemente jerarquizado que proyecta la novela de Jácome se problematiza la dimensión existencial de la transformación misma, sin llegar a cuestionar el concepto de cultura que la posibilita. Los grupos culturales —indios y blancos— aparecen como núcleos monolíticos, por lo que toda desviación implica un dejar de ser. El protagonista de la novela, por sus viajes y estudios, entra en esa zona del “no-ser” (“que Andrés, ido al extranjero haya vuelto hecho doctor, como blanco nomás, igualando al blanco”, Jácome 1980: 43). Por ello la dicotomía de “indio por fuera, blanco por dentro” (43). En la novela, pues, no se supera esta problemática, aun cuando se problematizan sus consecuencias, la estabilidad se encuentra perteneciendo a uno u otro grupo: “Firmaba el telegrama el coronel Moroshz, quien estratégicamente camuflaba así su apellido Morocho, en un

desesperado intento de desindianizarse" (106). Incluso el progreso económico, que aquí se simboliza con una lenta urbanización, implica dejar de ser: "Los de Quinchibuela ya no son naturales. Como blancos viven en casas de alto. Como blancos manejan carros de blancos. Guarangueros [adinerados], escueleros, futres nomás andan" (213). Lo indio (vivir en una choza, ser pobre e ignorante) y lo blanco (vivir en casa, tener dinero, estudios y un andar con orgullo) como conceptos culturales fijados desde siempre, inmóviles. Esta prisión cultural condiciona igualmente el comportamiento individual: bien en el sentido de "dejar de ser" del coronel Moroshz, o bien en el conflicto existencial de no pertenecer más, que confronta el protagonista Andrés Tupatauchi: "Ya no sentía que la tierra tuviera esa fuerza de imán que hacía que los otros se pegaran a ella como fierros viejos" (216). Tupatauchi se siente, por ello mismo, "un natural desnaturalizado" (216).

En el debate actual mexicano, Bonfil ha fijado igualmente el concepto de cultura, afincándose en ciertas permanencias y rechazando completamente su posibilidad dinámica. Bonfil, al igual que en la novela de Jácome, asociará ciertas consecuencias socio-económicas con esencialidades culturales. Por ello cree que

muchos rasgos culturales pueden continuar presentes en una colectividad desindianizada: de hecho, si se observa en detalle el repertorio cultural, la forma de vida de una comunidad campesina "mestiza" tradicional, y se compara con lo que ocurre en una comunidad india, es fácil advertir que las similitudes son mayores que las diferencias, en aspectos tan importantes como la vivienda, la alimentación, la agricultura milpera, las prácticas médicas y muchos otros campos de la vida social (Bonfil Batalla 1987: 42).

En Bonfil, la prisión teórica es tan fuerte como la prisión intercultural. Por eso nos habla, como mencionamos ya, de "comunidades indias que ya no saben que son indias" (80), y de que todo lo que no es indio son "espacios ocupados por la cultura impuesta" (201). El referente humano desaparece en el discurso de Bonfil. Los seres humanos son apenas piezas que se manejan en función de un discurso ideológico que, bajo la máscara de la reivindicación de las culturas oprimidas, termina por promover y encerrar la diferencia en espacios autónomos que pueden llegar a perpetuar el *statu quo* de unos esquemas interculturales de opresión.

La realidad dinámica de la cultura, su constante transformación, bien por fuerzas internas en siglos pasados, o por una ineludible acción intercultural hoy día, queda así aparentemente oculta,

al negarse su existencia. Se observan, eso sí, los efectos de la jerarquía de valores interculturales en el pueblo: "Algunos padres prefieren que sus hijos no hablen la lengua de sus antepasados" (72); "se sabe bien que muchas personas que tienen por lengua materna un idioma indígena, lo ocultan y niegan que lo hablen" (Bonfil 1987: 46). Bonfil juzga estos procesos como desarraigo, como intentos de "desindianizarse". Sólo mediante un concepto dinámico de cultura, que acepte la realidad antrópica que implica definirse por la transformación, se podrá iniciar la problematización de estos fenómenos productos de esquemas opresivos. Sólo así se podrán establecer relaciones fecundas entre la realidad de desapego al idioma del habitante mexicano de ascendencia precolombina y la adhesión a su idioma que lleva al catalán, por ejemplo, a afirmarlo como idioma materno incluso en casos en que no lo es.

#### b) Un círculo de opresión

Una de las repercusiones del concepto monolítico de cultura que destaca de la lectura de la novela de Jácome es la fuerza con que se preserva el círculo oprimido-opresor, que denunciaba ya Paulo Freire en la década de los sesenta y que constituye la piedra angular en la formación del hombre nuevo que busca el pensamiento de la liberación. *Porqué se fueron las garzas* problematiza, es cierto, que lo intercultural se presente como una jerarquía de valores, pero la obra misma queda atrapada en el tradicional discurso opresor: "lo indio" y "lo blanco" son conceptos prefijados, inmóviles, que no admiten transformación. Por supuesto que en la novela no aparece ni lo uno ni lo otro. Se recrea únicamente la frondosidad intercultural, pero sin que ésta sea reconocida como cultura de un pueblo en un momento y espacio concretos. Al contrario, se ve como situación anómala, como desviación, distorsión, perversión, en fin, de unos valores culturales: como un dejar de ser. Para unos, "los blancos", se trata de una pretensión inaudita que les devalúa a ellos mismos, para los otros, "los indios", supone un intento de adquirir "valores superiores", de liberarse de la opresión imitando a los opresores, convirtiéndose en opresores.

La novela muestra cierta toma de conciencia al juzgar el proceso histórico, y observa que "el español colonial está lejos, más lejos el viracocha conquistador. Pero uno y otro tienen en el mestizo republicano su continuador infame" (Jácome 1980: 174), pero luego no llega a superar la estratificación cultural, únicamente va a

constatar una realidad donde lo intercultural se impone como degradación. De este modo, el matrimonio de Andrés Tupatauchi con la gringa Karen representa para el "indio" una superación, que lo coloca por encima de los "blancos" de su ciudad natal. Pero, para pertenecer de hecho a esa "clase superior", necesita también que su "blanca-gringa" proyecte una dimensión opresora: "Sobre todo —pensaba—, así me sacaré el clavo que desde hace tiempos llevo hundido en el alma, me desquitaré de la humillación que sufrí en el cuarto año de colegio, cuando me enamoré de una compañera blanca" (33). Ésta es también la inferencia del pueblo que valúa el título de doctor de Tupatauchi en la medida en que sirve para oprimir a los anteriores opresores: "Un doctor rector endígena, sentado en sillón, mandando a mishos [término despectivo para asignar a los blancos], moltando a mishos, jodiendo a mishos" (43). La situación es semejante desde la perspectiva "cultural" blanca:

—Pero dicen que los profesores y empleados del colegio están que no se aguantan.

—Vaya usted a tener como superior a un rosca, a se mandado por un indio, compadre.

—No sólo por eso, sino que les trata como a perros, que les despotiza, que les desautoriza delante de los longos de los alumnos (47).

En realidad, ésta es una nota característica en *Porqué se fueron las garzas*: liberarse es emular las acciones del opresor. Mila, la hermana del protagonista, también se casa "por desquitarse. Por vengarse" (311). Así también Efraín, joven indio, hijo natural del "patrón de la hacienda el que le clavó el guagua [violó a su madre]" (89), y que ahora viola mentalmente a las gringas:

Sólo él sabía por qué hacía lo que hacía con las gringas. Yo no por vicio ni picardía. Yo no por paga. Por eso escogía de entre las gringas, en lo posible, las que más se parecieran a alguna de ellas [las hijas del patrón]... y en esos ratos mismos, actuaba con furia, haciendo cuenta que era la carne de alguna de ellas... era una manera de desquitarse, de cobrarse una deuda de sangre (88).

Esta emulación del opresor es, precisamente, la nota constante en la obra. Lo es en el protagonista joven, como lo será luego cuando regrese con el título de doctor. Durante los años de colegio, el adolescente Andrés Tupatauchi nota el desprecio de los blancos hacia su hermana, que él venga en un indio que se aproximó a ella: "En el longo me desquité las iras que me hacían tener

los mishos'' (124). Una vez adulto, convertido en rector del colegio, los personajes cambian, la situación de opresión persiste: en el camino al colegio, Andrés Tupatauchi recibe un insulto, ''entonces en el colegio, Mire chofer déme comprando papel higiénico, A ver inspector Guevara, por qué no me pasa ese informe, Señorita secretaria, está usted multada por atrasarse'' (79). Incluso las acciones de justicia social, el juicio para la expropiación de ciertos terrenos, ''sería una especie de desquite. Una manera de vengar a tantas víctimas'' (171). Al nivel social persisten los mismos valores: una gradación intercultural que hace depender la liberación en el grado de opresión que se puede llegar a ejercer en los demás. La formación de una cooperativa y la compra de una fábrica, por ejemplo, se convierte en símbolo de poder cuando se usa como opresión de los blancos: los indios ''de dueños de la fábrica, no dezque están pes mandando sacando a los obreros blancos ¿Y qué pretextando pes? Porque quieren tener solo runas como obreros'' (243).

### c) El referente antrópico

En su problematización de la sociedad ecuatoriana de los ochenta, *Porqué se fueron las garzas* contextualiza también otros aspectos que en la novela pasan desapercibidos. Junto al mundo personal del protagonista, Andrés Tupatauchi, que no logra asumir su propia transformación, hay otra serie de breves incidencias que constituyen prueba explícita de la dimensión antrópica de toda cultura. Desde la modernidad, como señalamos en la primera parte de este estudio, se quiere definir la ''cultura'' como un algo hecho, algo que se puede olvidar (Bonfil Batalla), o que se puede perder (Pannikar). La cultura, en cuanto las creencias, los paradigmas, que caracterizan a un pueblo en un corte en el tiempo y en el espacio, es, en efecto, algo externo al individuo, aunque lo sea únicamente en cuanto es vivido por el grupo. Pero precisamente, porque la cultura depende del pueblo que la vive, según cambian las formas de vivirla del pueblo, cambia igualmente la cultura. Si definimos, por ejemplo, el idioma materno como aquel idioma con el que sentimos, ningún individuo ''pierde'' su idioma materno. ¿Perdió el español su idioma cuando del latín pasó al castellano? Como individuo, una de las características más positivas de mi personalidad es la de que fui adolescente; así, en pasado, pues una muestra de mi vitalidad es que continué haciéndome. El cambio, pues, es la nota que define a toda cultura. Incluso en aquellos casos extremos hipotéticos de

una cultura inmóvil, la transformación consiste en estos casos en el paso de la vivencia pujante que dio lugar a su forma cultural, a una vivencia pasiva que acepta lo creado por otros.

Del mismo modo, las formas sociales que encuentra Andrés Tupatauchi a su regreso ya no son las mismas. Los jóvenes no representan una nueva generación por la diferencia en edad, sino por sus vivencias culturales, por ser agentes de esa constante transformación de la cultura: por lo que la cultura dejó de ser y por lo que posee ahora de inédito. Ante esta realidad, en la novela de Jácome, el protagonista encuentra que

los jóvenes eran una nueva versión de naturales. Se los veía desenvueltos, sin chispa de apocamiento... Unos cuantos muchachos, ellas y ellos, una vez bachilleres habían ingresado resueltamente en la universidad... Otros integraban conjuntos de danzas del folclor indio, y en sus presentaciones, llenas de colorido y alegría, recibían los aplausos de los públicos nacionales (Jácome 1980: 40-41).

Se trata de una transformación que se puede cuantificar: "Los indios de Quinchibuela eran ya leídos y por leídos habían suprimido de su lengua eso de 'amito' y 'patrón' y trataban a los blancos de señor y señora, de igual a igual" (42). Pero quizás la transformación más significativa sea aquella que se había operado en los niños. Pensando en sus años en el colegio, Andrés Tupatauchi

se quedó mirando a los alumnos indígenas, hombres y mujeres. Unos jugaban, ellas conversaban algo chistoso porque reían a gusto. Qué distinto al recreo de mis años de escuela, cuando nosotros, los pocos longos que habíamos sido aceptados en la escuela de blancos, nos quedábamos en manada, en un solo temblor, espionando tan sólo desde un rincón el contento de los niños blancos (96-97).

Estos niños habían iniciado lo que Bonfil califica de "desindianización", y que desde una toma de conciencia de la jerarquía de valores de su estructura intercultural, podemos con más propiedad decir que habían recuperado su dignidad humana, y con ello también una conciencia más clara de su identidad india. Lo que antes, incluso los que se atrevían a soñarlo, consideraban inalcanzable, se convierte ahora en objetivos naturales:

Los jóvenes indios de Quinchibuela, los estudiantes sobre todo, se sentían orgullosos del doctor Andrés Tupatauchi. Él había demostrado algo que no

sabían precisar, pero que les hacía sentirse bien en su condición de indios. Les había puesto muestra, se había convertido en ejemplo, lucía bien el guango, vestía con dignidad el poncho (43-44).

De ahí la respuesta de los jóvenes: “Nosotros tan hemos de estudiar para doctor” (44). La educación se ve como toma de conciencia y la superación como “nos sentimos orgullosos de ser indios” (102).

Vista la cultura desde la perspectiva de un discurso antrópico, es decir, como proceso dinámico en constante transformación, no se puede ya hablar de culturas que se olvidan, ni de culturas que se pierden. Sólo de formas culturales que fueron en un momento y un lugar determinado. Una vez reconocida la antropocidad del discurso civilizatorio en las relaciones interculturales, se hace posible puntualizar con más precisión un campo prioritario para la filosofía intercultural: la problematización de los esquemas de opresión presentes en las relaciones interculturales.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bolívar, Simón, *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1975.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, SEP, 1987.
- Fornet-Betancourt, Raúl, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, San José, Costa Rica, DEI, 1994.
- Galeana, Patricia, “Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México”, *Cuadernos Americanos*, núm. 56 (1996), pp. 151-154.
- García Ramírez, Sergio, “Los derechos de los indígenas”, *Cuadernos Americanos*, núm. 56 (1996), pp. 155-163.
- Gómez-Martínez, José Luis, “El discurso antrópico: hacia una hermenéutica del texto literario”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, núm. 22 (1995), pp. 283-313.
- Handelsman, Michael H., “Algunas acotaciones sobre el neoindigenismo de *Porqué se fueron las garzas*”, *Explicación de Textos Literarios*, 12.1 (1983-1984), pp. 59-66.
- Jácome, Gustavo Alfredo, *Porqué se fueron las garzas*, Barcelona, Seix Barral, 1980.
- León-Portilla, Miguel, “La antigua y la nueva palabra de los pueblos indígenas”, *Cuadernos Americanos*, núm. 56 (1996), pp. 164-183.
- Maiz Vallenilla, Ernesto, *El problema de América*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1969.

- Mall, Ram A., "Encuentros culturales históricos. Hermenéutica de la interculturalidad", *Revista de Filosofía* (Universidad de Costa Rica), 31, núm. 74 (1993), pp. 1-9.
- Panikkar, Raimon, *La nueva inocencia*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1993.
- , "Filosofía y cultura: una relación problemática", en Raúl Fornet-Betancourt, ed., *Kulturen der Philosophie*, Aachen, Verlag der Augustinus, 1996, pp. 15-41.
- Toynbee, Arnold J., *A Study of History*, vol. 1, Londres, Oxford University Press, 1934.
- Zea, Leopoldo, "Autopercepción intelectual", *Anthropos*, núm. 89 (1988), p. 19.
- , "El problema indígena", *Cuadernos Americanos*, núm. 56 (1996), pp. 228-243.