

Consideraciones sobre los límites de la interculturalidad: apuntes sobre la posibilidad de un nuevo ethos

Considerations on The Limits of Interculturality: Notes on The Possibility of a New Ethos

Hugo Martínez García*

Universidad Nacional Autónoma de México.
hugarciamartinez@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.14237089

Recibido: 12/11/2024 Aceptado: 23/11/2024

Resumen: Este trabajo realiza una crítica de la posición intercultural como vía para atender las demandas reivindicatorias de los pueblos originarios. Se parte de un análisis filosófico de los movimientos indigenista e intercultural, para evaluar el impacto que han tenido en cuanto a la reivindicación de las culturas indígenas en el orden social contemporáneo. En función de lo anterior, se explicitan las limitaciones con que ambas posturas intentaron ofrecer soluciones: integracionismo por parte del indigenismo y homogeneización de las posturas interculturales afines a un Estado liberal. Con base en ello, se articula una crítica hacia la postura intercultural, acusando que se trata de una perspectiva terciaria (el no indio) que actualiza estructuras de homogenización que ya venían desde la práctica indigenista. Por último, se ofrece un posicionamiento de corte ético como vía para resignificar la práctica intercultural: se trata del deposicionamiento del sujeto que se abre a contenidos culturales alternos como condición de posibilidad para el ejercicio intercultural; es decir, se trata de un nuevo tipo de actitud y posición (ethos) que se abre a la experiencia de la alteridad.

Palabras clave: indigenismo, interculturalidad, crítica, ética

Abstract: The present work is a criticism of the intercultural position as a way to address the revindicating demands of native communities. Thus, a philosophical analysis of the indigenist and intercultural movements is given to evaluate the impact they have had on the recognition of indigenous cultures in the contemporary social order. From such scrutiny, the limitations with which both positions attempted to offer solutions are explained: integrationist related to indigenism and homogeneity linked to interculturality from a liberal state. The critique is therefore articulated towards such intercultural perspective since it is a tertiary positioning (the non-native) which updates structures of homogenization that already came from an indigenous practice. Finally, the text offers an ethical orientation as a way to re-signify the intercultural practice: the deposition of the subject that opens herself/himself to alternative cultural contents as a condition to enable the possibility of an intercultural exercise. In other words, it is a new type of attitude and position (ethos) which is opened to the experience of otherness.

Keywords: indigenism, interculturality, criticism, ethics

* Hugo Martínez García. Mexicano. Realizó sus estudios de licenciatura, maestría y doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Su interés académico se dirige a problemas de la conciencia, interculturalidad y fenomenología de Emmanuel Levinas. Actualmente realiza una estancia de investigación Postdoctoral en la Universidad de Guanajuato.
<https://orcid.org/0000-0003-2159-9780>

1. Planteamiento del problema. Introducción

Los siglos XV y XVI marcan el destino de las sociedades latinoamericanas. El contacto radical que desde entonces se ha realizado entre culturas totalmente diferentes –las europeas y los pueblos originarios de América– impacta incluso hoy la configuración de nuestras sociedades contemporáneas. Es sabido que, a lo largo de los siglos, tal contacto tomó diversas vertientes, las más de las veces marcadas por los sectores dominantes e inclinadas al sometimiento de los pueblos originarios de América. Sin embargo, también se advierte que, durante el decurso de este tiempo, ha habido figuras aliadas de las múltiples etnias indígenas, y que bajo diversos sistemas ideológicos han sabido procurar un espacio de reivindicación afín a su causa. De tal manera, encontramos en el desarrollo histórico nombres como los de fray Bartolomé de las Casas o fray Antonio de Montesinos en siglos tempranos (Aznar, 2022, p. 279), o como Luis Villoro (2013) y León Olivé (2004) en fechas más actuales; entre otros muchos.

Así pues, voces tan importantes acusaron tempranamente las injusticias y violencias con que las potencias europeas sometieron a los pueblos de América (Aznar, 2022, p. 277). En ese tenor, sería injusto afirmar que los movimientos de órdenes monásticas (dominicos, jesuitas, etc.), consagrados a la reivindicación de los pueblos indígenas realizaron una labor fútil en este sentido. No obstante, en tanto su ejercicio obedeció siempre al dogma cristiano, cabe preguntar por el límite de su quehacer. Se trata de saber si su defensa de la causa indígena ha sabido responder de manera plena a las necesidades de las etnias originarias o si, por el contrario, se han visto limitadas en su pretensión. Es en este punto que entra la dimensión indigenista en juego.

De tal manera, cabe reconocer que, aunque el indigenismo fue una política de Estado ejecutada en México durante el periodo que va de 1920 a 1970, sus orígenes pueden ser rastreados hasta los procesos de Conquista que sacudieron América. Es importante acentuar que no se trata de una homogeneización de la problemática: indigenismos ha habido muchos y cada uno requiere atención a sus particularidades (Fábregas, 2022). Sin embargo, para sortear la amplitud de este espectro –y desarrollar el argumento de este trabajo–, se aborda la dimensión indigenista en función de la siguiente pregunta: ¿cuáles son los límites de la práctica indigenista?

A través del siguiente desarrollo se verá que esta cuestión no se relaciona sólo con la problemática indigenista y que, por el contrario, puede extenderse a otro tipo de posturas relacionadas también con la reivindicación indígena. En relación con ello, se considera la escuela intercultural como espacio que actualiza la reivindicación de los pueblos originarios. Esta actualización habilita, a su vez, una reconfiguración de la pregunta recién hecha, quedando como sigue: ¿cuáles son los límites de la práctica intercultural? En este caso, y el anterior, se trata de evaluar si ambas posturas –interculturalidad e indigenismo– han sabido responder con eficacia a las necesidades de los pueblos originarios. Planteado de otra manera: al ser elaboraciones desde un punto de vista terciario (no indio), ¿carecen de una voz que legitime y dé contenido a sus reclamos?

La respuesta a estas cuestiones no sólo permitirá desarrollar el argumento de este trabajo, sino que dará cuenta de las limitaciones con que estas posturas adoptan las reivindicaciones indígenas. Como correlato de este señalamiento, al final se articula una crítica a la postura intercultural –y por añadidura a la indigenista–, que habilita una posición ética como vía de abordar la relación entre culturas. Se trata de la realización de un punto de vista ético; es decir, de la configuración de un *ethos* abocado a la alteridad como principio primero en el reconocimiento de todo Otro y, por lo tanto, de todo pueblo originario.

2. Indigenismo

a) Antecedentes

Para realizar la crítica a la interculturalidad es necesario partir de una comprensión de lo que ha sido el indigenismo, así como de su impacto en la conformación de nuestras sociedades contemporáneas. Cabe iniciar indicando qué tipo de actitud o pretensión se encuentra en el núcleo de la práctica indigenista. De tal manera, puede decirse que ésta corresponde a todo tipo de posición que busque o propicie la defensa y el bienestar de los pueblos originarios (Martínez, 2018, pp. 15-17). En un marco en el que la Conquista, la Colonia y la explotación por parte de pueblos dominantes europeos ha sido la norma desde el s. XV., el indigenismo significa la defensa de las comunidades indígenas ante toda expresión de violencia e injusticia que pueda perjudicarlas.

Ahora bien, a pesar de que este movimiento adquiere particular fuerza en las décadas que van de 1920 a 1970, el indigenismo puede ser rastreado tempranamente desde los periodos de Conquista. Un ejemplo de ello es el fraile dominico Bartolomé de las Casas, cuya labor e interés en el bienestar de los pueblos indígenas es notorio desde su llegada a tierras americanas, en 1502 (Favre, 1998, p. 14). Ya en su figura se reconoce claramente el posicionamiento general que identifica a la escuela indigenista, de manera que su defensa de los pueblos originarios siempre tuvo como fundamento la dimensión confesional que nutre a las órdenes monásticas. En ese sentido, su apología del mundo precolombino fue dirigida por los lineamientos de la religión católica. Un ejemplo de ello es apuntado por Favre (1998):

Las Casas impugna la legitimidad de la Conquista. La idolatría, a sus ojos, no representa motivo suficiente para desposeer de sus Estados a los “señores naturales” de América. Además, no es resultado de una elección deliberada, puesto que el continente americano no conocía el evangelio antes de que los españoles desembarcaran en él. Así pues, los indios son “gentiles” y no “infieles”. Aun si lo fueran, no dejarían por eso de disfrutar los derechos que la ley natural reconoce a todos los hombres, como el derecho a la libertad y la propiedad (p. 15).

Como puede observarse, la manera en que Las Casas llevó a cabo su apología de los pueblos originarios corre paralelamente de la propagación de los evangelios. En ese sentido, se reconoce ya una primera frontera de cara a las necesidades con que las comunidades indígenas enfrentaron la expansión europea por tierras americanas: se trata de la reconfiguración de sus sistemas de creencias y prácticas naturales, de tal modo que se acoplaran al dogma cristiano (Martínez, 2018, p. 178). Así pues, la protección que Las Casas –y otros frailes como Montesinos– llevaron a cabo ejecutaba una suerte de inculturación¹, promotora de un redireccionamiento de los fines culturales indígenas hacia los propios de las sociedades católicas occidentales. Esta situación permite explicitar una de las

¹ La inculturación es el proceso por el cual un agente religioso se introduce y relaciona con una cultura que le es ajena. Esta dinámica es realizada, principalmente, por órdenes religiosas con fines de evangelización. Se busca que ésta última no genere conflictos con los sistemas de creencia de la cultura por evangelizar, por lo que resulta un proceso, hasta cierto punto, respetuoso de otras cosmovisiones.

características principales del indigenismo, y que lo ha acompañado a través de sus diferentes actualizaciones a lo largo de su desarrollo histórico.

De tal manera, se advierte una primera forma de homogeneización liderada por personalidades no indígenas. En ese sentido, este trabajo interpreta a Las Casas como una figura paradigmática de un primer indigenismo que, al hacer su defensa de lo indio, subordinaba las necesidades de las comunidades originarias a los dictados del catolicismo. Es importante apuntar que, aunque Las Casas se usa como ejemplo, hubo muchas otras figuras en el mismo sentido: Montesinos, contemporáneo de Las Casas (Aznar, 2022, p. 279); o fray Servando Teresa de Mier en el s. XIX (Villoro, 2013) son un par de casos afines. Este grupo de apologetas contribuyó a constituir una trinchera de defensa cuyos valores, además de homogeneizarlos, no partían de la propia voz de los pueblos originarios. Hay que reconocer, sin embargo, que la voluntad de mejorar la situación indígena, así como la búsqueda de justicia a su causa fueron honestas y lograron llamar la atención sobre la situación.

Ahora bien, lo anterior permite explicitar con mayor claridad una particularidad reconocible de todo indigenismo: se trata de la elaboración de una defensa de lo indio por agentes no indios, y en función de valores ajenos a las cosmovisiones de las culturas originarias. Es importante retener este aspecto, pues se mantendrá presente durante la realización de otras apologías de esta causa, principalmente las que se efectuaron durante el s. XX.

A este aspecto hay que añadir otra característica de relevancia que participa en la articulación de la ideología indigenista². Se trata de la construcción idealizada de la figura del indio o lo indio. Con respecto a ello, es posible rastrear los orígenes de esta idealización ya desde los dichos de Las Casas. En ese sentido, parte de la defensa realizada por el dominico partía de una concepción en la que el indio aparecía como depositario de virtudes y una personalidad afín a la vida cristiana:

² Se habla de ideología indigenista porque responde a un sistema de creencias e ideas que funda la apología de la causa indígena. Sin embargo, es importante no reducir su ejercicio al mero aspecto ideológico, por el contrario, incluye un aspecto práctico potente que se deja ver en el ejercicio antropológico en figuras célebres y polémicas como la de Manuel Gamio (Fábregas, 2022, La revolución mexicana y el indigenismo).

Observa que, al ser dulce humilde, pobre, pacífico y obediente, el indio practica en forma natural las principales virtudes cristianas. Su experiencia de misionero lo ha convencido de que la evangelización puede prescindir de la occidentalización. La idea de que la cultura indígena no es fundamentalmente incompatible con la religión católica, y de que incluso constituye un terreno favorable para su florecimiento, está por lo demás ampliamente difundida entre los dominicos, los franciscanos y los agustinos, antes de ser compartida un poco más tarde por los jesuitas (Favre, 1998, pp. 16-17).

Si bien esta idealización temprana no se mantiene inalterada con el transcurrir de las décadas, sienta bien las bases para lo que durante el s. XX será una reapropiación del pasado indígena en tanto basamento para la construcción de un Estado nacionalista. Ahora bien, en lo que sigue es importante retener las dos características apuntadas en este apartado: 1) defensa de los pueblos originarios por los no indios, 2) idealización de la dimensión indígena que se pretende defender.

b) Indigenismo en el s. XX

Después de los procesos de Conquista de América, las clases dominantes continuaron ejerciendo su poderío sobre los estratos indígenas. La “cuestión indígena” se tornó una constante que reaparecía en cada periodo histórico y de la cual se ofrecieron diferentes interpretaciones. Por ejemplo, desde el s. XIX proliferaron posturas que intentaron recolocar el rol de lo indígena en el desarrollo nacional. Entre éstas, una de las más célebres —y que adquiriría particular fuerza durante el s. XX— sería la defensa del mestizaje como vía de solución a lo que se concebía como un impedimento para el progreso (Villoro, 2013).

Andrés Molina Enríquez y José Vasconcelos son sólo un par de nombres célebres asociados a tal apología. En sus trabajos —*Los grandes problemas nacionales* (1964) y *La raza cósmica* (1966), respectivamente— se encuentra una concepción de lo mestizo como vía para resolver la cuestión indígena; pero, más aún, su concepción ve en la mezcla de razas la posibilidad de superar tanto al indio como al criollo (Favre, 1998, pp. 40-43). Es importante tener presente que su trabajo apologético mantiene las características desarrolladas en el apartado previo; de manera que sus posturas son realizadas por agentes no indios que idealizan la cosmovisión de los pueblos originarios. Como se verá a continuación, estas dos características asociadas a la idea del mestizaje impactan de manera notable la dimensión política

del indigenismo, surgida desde la década de los veinte bajo las pretensiones de modernizar los Estados-nación de América Latina.

Cabe apuntar que, a diferencia del indigenismo del s. XVI, durante el s. XX este movimiento se ve influenciado por una situación geopolítica asociada tanto a los grandes conflictos bélicos del periodo, como a los procesos de industrialización de posguerra. En el caso particular mexicano, lo anterior se vincula con la existencia de una población indígena mayoritaria y fuertemente activa desde los periodos de independencia y hasta la Revolución (Aznar, 2022, p. 283). Así pues, la amalgama de estos factores establece los lineamientos que darán cauce a la política indigenista que se despliega desde la década de los veinte hasta la de los setenta. Ahora bien, este contexto se traduce en un objetivo común atribuible a las sociedades latinoamericanas de la época: la búsqueda de constituir un estado-nación homogéneo, cuya unidad se viera fortalecida por la modernización y el progreso (Fábregas, 2022).

Es en relación con tal objetivo que el indigenismo del s. XX se concibe como una política de Estado. Planteado de otra manera: sólo a través de dar solución a la “situación indígena” –que venía arrastrándose desde la Conquista de América–, sería posible construir un estado-nación moderno. El problema no era menor y pasaba por resignificar y reubicar a los amplios estratos indígenas que habitaban en el país. Con respecto a esto surge una intención integracionista que desemboca en diferentes tipos de prácticas e instituciones dirigidas por una constante: el mestizaje (Aznar, 2022, p. 283-284). En ese tenor, la defensa de lo originario que caracteriza todo indigenismo adquiere un matiz político que, al mismo tiempo, se subordina al objetivo de crear un Estado moderno.

Si bien, en el s. XVI, Las Casas auxilió la causa indígena asimilando su cultura y cosmovisión a una concepción católica y occidental, por su parte, el s. XX hace lo propio integrándolas a un objetivo célebre en la época, y supeditado a la demanda positivista de orden y progreso. La búsqueda de un Estado moderno homogéneo se convierte, entonces, en el pretexto claro para realizar un amplio espectro de políticas encaminadas a su consecución (Díaz Polanco, 2003, pp. 37-38). Por dar un ejemplo, entre muchos otros, es posible mencionar parte de la actividad con que José Vasconcelos contribuyó tanto a la integración indigenista, como a su Estado correlativo:

Las “misiones culturales” itinerantes que crea Vasconcelos en México en 1923 son más ambiciosas. Según la intención de su fundador, no sólo deben combatir el analfabetismo, difundir la lengua española y dispensar una enseñanza clásica, sino también contribuir a la promoción material, moral e intelectual del mundo indígena. Cada misión se compone de un institutor, un agrónomo, un médico, una partera y un experto en albañilería, carpintería o mecánica, actuando en equipo en la zona a su cargo (Favre, 1998, p. 96).

Tanto la manera como estaban integradas estas misiones itinerantes, así como las intenciones que la dirigen, revelan la impronta del indigenismo. Se trataba de actores –políticos, intelectuales, artistas– no indios que adoptaban la causa en función de fines ajenos a las necesidades de los pueblos originarios. Esto puede observarse en prácticas como la castellanización o la enseñanza del mundo clásico occidental que, evidentemente, no forman parte del núcleo cultural de las comunidades originarias. Por el contrario, revelan un proyecto de nación empeñado en modelar lo indígena de tal manera que se incorpore al devenir del mundo moderno, inclinado a la producción capitalista. En concordancia con este espíritu modernizador, los medios concretos que llevaron a cabo tal integración se reconocen en tres dimensiones principales: la educativa, el servicio militar y la evangelización (Martínez, 2018, p. 162). Así pues, las comunidades originarias se vieron amparadas por las prácticas de agentes externos a sus cosmovisiones y, por lo tanto, dirigidas hacia otros fines.

Lo anterior –además de ilustrar las vías concretas de la integración indigenista– permite ilustrar el alcance de un movimiento que se extendió por toda América Latina. De tal manera, durante el s. XX se creó un amplio bagaje de instituciones dedicadas a la defensa de la causa indígena, como el Instituto Indigenista Interamericano con sede en México que, desde 1948, formó parte de la Organización de Estados Americanos: “[...] se multiplican los institutos indigenistas nacionales. De 1943 son los de Nicaragua, Colombia y Ecuador. De 1944, el de Costa Rica. De 1945, el de Guatemala. De 1946, el de Perú. El más importante será el mexicano, instituido en 1948” (Martínez, 2018, p. 192).

Ahora bien, es importante acentuar que la creación de todo este sistema institucional obedecía al afán de modernización propio de los estados-nación durante la primera mitad del s. XX. En tal marco, el objetivo principal que guiaba

la actividad indigenista consistía en encontrar el lugar de lo indio dentro del orden social moderno. Como se ha mencionado arriba, gran parte de esta integración encontró su fundamento en la recuperación idealizada de un pasado precolombino. Se trata de una construcción simbólica de lo indígena que —a través de un proceso ambiguo de síntesis simbiótica con lo occidental— devendría en la nueva raza mestiza. Sin embargo, en relación con ello es necesario indicar los peligros que las diferentes concepciones de mestizaje acarrear. Por ejemplo, hubo aquellas posturas de corte racista que, al acentuar los componentes negativos de lo indio, comprendieron la mezcla como un retroceso de la raza occidental (Favre, 1998, 37-44). En un sentido inverso, también hubo posicionamientos a favor de la mezcla de razas que, como Vasconcelos, asumían como resultado el advenimiento de una raza cósmica que detentaría las virtudes de ambos mundos (Favre, 1998, p. 41-42).

Lo cierto es que, en ambos casos, el mestizaje se supeditaba a un proyecto político fundamentado en la construcción simbólica de un pasado precolombino —a veces glorioso y a veces censurado— que proyectaba a futuro la construcción de un Estado-nación moderno. A su manera, el mestizaje encarnaba una forma de homogeneización, pues la pluralidad de culturas que pretendía defender no resultaba más que una abstracción construida por estratos sociales no-indios que distaban mucho de comprender el sentido de la reivindicación que decían articular.

Caben algunas reflexiones para cerrar este apartado e introducir la problemática de la interculturalidad. Primero es necesario decir que el indigenismo es un movimiento complejo realizado no sólo en México, sino en toda la realidad latinoamericana. Puede rastrearse con distintas particularidades desde el s. XVI hasta el s. XX. Sin embargo, para desarrollar el argumento de este trabajo, aquí se han acentuado dos de sus características principales, pues dan cuenta del modo en que la causa indígena termina siendo borrada en función de intereses ajenos a ella. Estas dos características son tanto la defensa de la causa indígena por no-indios, como la construcción simbólica de un pasado precolombino muchas veces inalcanzable. La amalgama de estas dos dimensiones termina por construir un ambiente de homogeneización auspiciado por las ideas de mestizaje y de Estado-nación moderno; con respecto a ello es importante señalar la ausencia de la voz de los pueblos originarios que obedeció tal articulación. Así pues, es posible concluir este apartado afirmando que el indigenismo no reivindica la causa indígena lo

suficiente, pues la voz que expresa las creencias y pensamientos de los pueblos originarios está ausente de su movimiento.

3. Interculturalismo

La reivindicación de los pueblos originarios no termina con el indigenismo. Durante las últimas décadas del s. XX inicia una oleada de críticas a sus políticas integracionistas que, desde varios puntos de vista, no hacían sino perpetuar las estructuras de dominación que ya venían desde la Colonia. En tal marco, surgen otras formas de reivindicación alimentadas por la asociación y acompañamiento de otros movimientos sociales, como el feminismo o la lucha por los derechos a la diversidad. De tal manera, la lucha indígena adquiere una nueva dirección a través del multiculturalismo y el interculturalismo.

Con respecto al primero –multiculturalismo– cabe indicar que es un movimiento de origen anglosajón. Se manifiesta, por ejemplo, a través de reclamos que acusaban la falta de representación y reconocimiento de minorías. Esto se deja ver en la lucha por incluir contenidos reivindicatorios en las matrículas universitarias, de suerte que se paliara la homogeneización de contenidos con que se articula el saber académico de nuestras sociedades liberales. Es decir, se trató de incluir contenidos que no provinieran de hombres blancos pertenecientes a las potencias de pensamiento occidental, para dar cabida al estudio de cosmovisiones de culturas minoritarias (Vargas, 2023, pp. 62-69). De tal manera, parte del discurso multiculturalista orbita alrededor de la idea de reconocimiento con que las minorías deben ser abordadas, para dar atención al reclamo de justicia que las ha acompañado durante siglos. Correlativamente, el desarrollo del multiculturalismo desemboca en la postulación de diferentes modelos de sociedad liberal que, a través de una legislación afín, cumpliría con las exigencias que diferentes minorías expresan en aras de lograr una vida digna (Martínez, 2023, pp. 50-59).

Ahora bien, como se ha indicado, el multiculturalismo ha surgido en un medio ambiente anglosajón, por lo que sus articulaciones y planteamientos tienden a centrarse en problemas de tal contexto. Este trabajo, por su parte, intenta comprender un problema que se actualiza en la realidad mexicana –la lucha indígena–, por lo que en lo que sigue se abordará en función de la conceptualización afín. En ese sentido, cabe indicar que, así como el multiculturalismo surge en el mundo anglosajón para atender los derechos de las

minorías, el interculturalismo, en América Latina, está al pendiente de la pluralidad cultural que la constituye (Olivé, 2004, pp. 21-25). En ese espíritu, en lo que sigue se exploran las posibilidades que el interculturalismo ofrece para la reivindicación de los pueblos originarios.

Así pues, al inicio de este apartado se señaló que durante las décadas finales del s. XX las críticas al integracionismo característico del indigenismo propiciaron el advenimiento del interculturalismo. En tal marco, al inicio de su obra *Interculturalismo y justicia social*, Olivé (2004) señala:

[...] en este libro se rechaza tajantemente la ideología que ha perdurado en nuestro país durante mucho tiempo, según la cual hay un “problema indígena”, relacionado con un “ser indígena” o una “naturaleza indígena”, frente al “ser no indígena”. Se critica esta ideología que ha sustentado muchos de los programas indigenistas en México, y que hasta la fecha alimenta políticas del Estado como las que han llevado a crear instituciones de educación especiales para indígenas (p. 13).

De tal manera, el interculturalismo aparece como un espacio que hereda las posibilidades de reivindicar la situación indígena y, por lo tanto, de lograr aquello que el indigenismo apenas rozó al estar supeditado a las estructuras de dominación (Vargas, 2023, pp. 60-71). Para explorar el verdadero alcance de la postura intercultural vale ensayar una contraposición de cara a las particularidades con que se presentó el indigenismo. En tal marco, cabe recordar que la integración indigenista encontraba en su núcleo la idea de un Estado-Nación moderno; con respecto a ello, es necesario añadir que el interculturalismo, por su parte, proyecta la reivindicación de la situación indígena a través de una figura análoga: el Estado-pluricultural (Olivé, 2004, p. 10).

Lo anterior resulta de especial relevancia porque permite dar cuenta de lo que —desde mi perspectiva— resulta una de las limitaciones del discurso intercultural en la obtención de una verdadera justicia respecto de los pueblos originarios. Para ejemplificar esta limitación se recurre a dos posturas célebres del pensamiento intercultural: León Olivé y Luís Villoro. En ese sentido, cabe añadir que la escuela intercultural no sólo surge en un ambiente de crítica hacia el indigenismo, sino que es necesario examinar el modo en que suele desarrollar su postura. A tal respecto es posible encontrar un parangón en el pensamiento de los dos pensadores

mencionados, de suerte que la articulación de sus correspondientes posturas interculturales encuentra anclaje en el Derecho. Dicho de otra manera, el dispositivo jurídico es acentuado como la vía privilegiada que permitirá configurar una nación pluricultural. Esta situación resulta un aspecto reconocible en la interculturalidad que intenta superar al indigenismo. De tal manera, para Villoro la cuestión relativa a la superación de un Estado-Nación integracionista –núcleo del indigenismo– se plantea de la siguiente manera:

[...] la conversión de los Estados-nación, fundados en la coincidencia entre Estado (sistema de dominio político) y nación (comunidad cultural y social), hacia una nueva forma de Estado, en que no coincidirían ambos términos: los Estados multinacionales o multiculturales. Esta nueva forma de Estado plantea un reto para el derecho público: ¿cómo normar la relación entre el poder unificado del Estado y los poderes diferenciados de las entidades nacionales o étnicas que lo componen? (Villoro, 2011).

Por su parte, Olivé también acentúa la vía legal como medio de resolver la tensión entre una cultura dominante y aquellas expresadas en una diversidad de minorías. Así, la responsabilidad de articular un orden social que reivindique las demandas de los pueblos originarios también recae en la figura del Estado. En ese sentido, uno de los perfiles con que el pensador mexicano esboza una solución a la pluralidad cultural pasa por el juego entre derechos individuales y colectivos. En esa dirección, por ejemplo, la articulación de un Estado-pluricultural debería sentar las bases jurídicas para distinguir estos dos tipos de derechos. La cuestión es importante porque la manera en que se configura el orden social de las comunidades originarias responde a cuerpos colectivos que no se dejan interpretar a través de la figura de individuos atomizados, como sí ocurre en el ordenamiento de las sociedades liberales. Así pues, la pretensión de un Estado-pluricultural –en su afán de proporcionar justicia a las comunidades originarias– pasa por configurar un sistema jurídico y liberal que resuelva las tensiones entre derechos individuales y derechos colectivos: “Pero cuando se habla del derecho de un pueblo a la autodeterminación, o el derecho de una cultura a la autonomía, es menos claro que esos derechos puedan reducirse a derechos de los individuos, aunque sin duda surgen de ellos, y tienen implicaciones en relación con ellos” (Olivé, 2004, p. 83).

A pesar de que la tensión entre las dimensiones colectiva e individual es analizada a fondo por el filósofo mexicano, lo que nunca se pone en cuestión en su examen

es la posición liberal y su correlato fundamental en el individuo: “[...] es moralmente inaceptable cualquier derecho de grupo que viole los derechos humanos fundamentales. Éstos son derechos de los individuos, los cuales tienen un fundamento moral” (Olivé, 2004, p. 85). Esta perspectiva es coherente con los fundamentos teóricos de las sociedades liberales contemporáneas, sin embargo, en relación con la reivindicación de los pueblos originarios —objetivo de la escuela intercultural— cabe preguntar si verdaderamente ofrece una solución justa y viable a sus reclamos.

Pero, antes de ensayar una respuesta a tal cuestión, cabe considerar también la perspectiva de Luís Villoro. El célebre filósofo mexicano también se da cuenta de que gran parte del problema intercultural remite a la relación entre colectividad e individuo. En esa dirección, Villoro —al igual que Olivé— parte de una postura liberal cuyo núcleo es el individuo y la defensa de sus derechos fundamentales. Sin embargo, además, apunta una situación particular que justifica la relación entre el individuo y la colectividad. De tal manera me permito citar *in extenso*:

Ahora bien, el individuo libre no es un ente abstracto; está situado en una sociedad, ocupa un lugar en ella; por su pertenencia a un todo social, forja su identidad. La comunidad a que pertenece una persona la precede y la rebasa; ofrece a todos sus miembros un horizonte común para sus elecciones personales: una cultura. Cada cultura abre un abanico de posibilidades de elección para la decisión de vida de los individuos. Nadie puede elegir su plan de vida más que considerando el conjunto de fines y valores realizables a que puede tener acceso; y ese conjunto está dado por una cultura. En cuanto detentador de una cultura común, el pueblo despliega el horizonte en que cada individuo puede realizar su libertad. Ese horizonte debe estar libre de obstáculos, justamente para que el individuo pueda elegir su propia vida sin imposiciones ajenas. *La realización de la libertad individual tiene pues una condición: el respeto a la pertenencia del individuo a una comunidad de cultura, es decir, a un pueblo. El derecho de los pueblos a su autodeterminación sin imposiciones ajenas es pues una condición del ejercicio de los derechos humanos individuales* (Villoro, 2011, cursivas mías).

Como puede observarse, la construcción de un Estado-pluricultural concede un papel primordial al dispositivo jurídico. En ese sentido, la reivindicación de las comunidades originarias pasa por el reconocimiento del Estado que —en tanto

responsable de la construcción de un espacio intercultural— debe desplegar las instancias necesarias para su consecución. Pero la postura de Villoro ofrece un avance en esa dirección. De tal manera, el Estado-pluricultural que se sigue de su filosofía, si bien sigue fundándose en el individuo, lo concibe en sus rasgos esenciales como perteneciente a una cultura. Es decir: no hay desarrollo individual sin el basamento cultural que motiva y dirige su desarrollo (Martínez, 2023, p. 55). Debe reconocerse que este matiz resulta un avance en cuanto a la pretendida reivindicación de las comunidades originarias por parte del Estado, pues pareciera hacer justicia a la dimensión comunitaria que les es esencial. Sin embargo, es necesario considerarla con precaución.

Por una parte, pareciera que al fundar jurídicamente un Estado-pluricultural que reconoce la pertenencia de un individuo a su cultura se reivindica la lucha indígena que viene de siglos atrás. No obstante, cabe preguntar si el sentido de la cultura a la que apelaría el Estado liberal propuesto por Villoro se identifica con el sentido de comunidad que sustenta el quehacer de las comunidades originarias. Planteado de otra manera: ¿el orden jurídico de los Estados liberales da cabida a los fines y objetivos con que las comunidades originarias articulan su orden social? En el siguiente apartado se abordará esta cuestión.

Para cerrar este apartado cabe apuntar dos consideraciones: 1) la primera tiene que ver con los alcances obtenidos en materia legislativa en cuanto a la reivindicación de pueblos originarios, y 2) la segunda remite a las limitaciones que acompañan tal vía como manera de desahogar los reclamos indígenas. Con respecto a la primera, sería necio afirmar que el orden jurídico y las modificaciones legislativas no han propiciado mejora alguna en el desarrollo de la vida de las comunidades indígenas. Por el contrario, existe evidencia de que así ha sido; como ejemplo de esto considérese la actividad de uno de los primeros indigenistas en cuanto a la defensa de lo indio. Así, como apunta Barre (1983):

En 1542, las leyes “Leyes Nuevas” de Barcelona constituyen el reconocimiento oficial del movimiento reformador del padre Las Casas. Se suprimía cierto número de encomiendas, quedaban prohibidos nuevos “repartimientos” y se establecía la desaparición progresiva de esta institución... También se prohibía cualquier nueva forma de esclavización de los indios. Estas leyes provocaron una avalancha de protestas y los colonos trataron por todos los medios de dificultar su aplicación (p. 25).

Aunque no es posible afirmar que tal avance legislativo haya logrado la libertad de los pueblos originarios oprimidos, da cuenta tanto de la presencia de agentes no-indios involucrados en su liberación, como de formas de reconocimiento incipientes —e ineficaces, si se quiere— que han ido evolucionando hasta la fecha en que esto se escribe. Con respecto a esto último, es posible encontrar diversas modificaciones en materia legislativa a lo largo de los años. Por mencionar un solo ejemplo, el 17 de enero del 2022 se publica en México, en el Diario Oficial de la Federación la *Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afroamericanas*. Como es sabido, en nuestras sociedades de mercado, la apropiación de los contenidos culturales indígenas para convertirlos en mercancía es un problema común y, hasta hace poco, no regulado. Para enfrentar esta situación, esta ley pretende ofrecer un marco de protección legal, de suerte que reconozca la importancia del sustrato cultural en el desarrollo de la vida indígena. En ese espíritu, el artículo segundo de la ley, en su numeral uno, señala explícitamente el objetivo general de la legislación: “Reconocer y garantizar el derecho de propiedad de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas sobre los elementos que conforman su patrimonio cultural, sus conocimientos y expresiones culturales tradicionales, así como la propiedad intelectual colectiva respecto de dicho patrimonio...” (DOF, 17 enero del 2022).

Ahora bien, los dos ejemplos señalados hasta este punto dan cuenta del impacto que el dispositivo jurídico tiene en la reivindicación de la lucha indígena. Es importante acentuar esta dimensión porque, como se ha visto, en la articulación de un modelo intercultural —y también lo fue en el indigenismo— el orden legal liberal resulta un punto de apoyo necesario. Con respecto a ello, cabe preguntar hasta qué punto la legislación en materia indígena ha permitido promover un orden social justo a los reclamos de las comunidades originarias. Una respuesta en ese sentido pasa por reconocer que la promoción de un formalismo legal ha traído también consecuencias contrarias a los intereses de las tradiciones indígenas. En ese sentido, es importante preguntar hasta qué punto la legalidad correlativa de los marcos liberales contemporáneos ofrece una respuesta de fondo a la situación. Esto se deja rastrear desde una etapa temprana, por ejemplo, en las leyes de Reforma promulgadas en el s. XIX durante el periodo juarista. Así pues, como apunta Barre (1983):

Las leyes de Reforma y la Constitución de 1857 aplicaban la doctrina liberal y los resultados fueron contrarios a lo que se pretendía. En efecto, el gobierno liberal de Juárez, mediante la Ley Lerdo de 1856, decretó la nacionalización de los bienes de la Iglesia y la puesta en venta de tierras de las comunidades indias, lo que provocó su concentración en manos de los grandes propietarios quienes pudieron comprarlas a bajo precio, sobre todo las tierras de las comunidades (p. 60).

Es importante apuntar que esta situación remite a un pasado donde la nación mexicana está en proceso de formación, y que después llegó la reforma agraria cardenista, durante el s. XX, reivindicando la propiedad comunal (Fábregas, 2022). Cabe añadir que, aún hoy, estos formalismos legales del liberalismo no ofrecen un suelo suficiente para reivindicar y ofrecer justicia a las comunidades originarias (Díaz Polanco, 2003, p. 43). Un ejemplo más actual al respecto se encuentra en las reformas salinistas de 1992. A través de una reforma al artículo 27 constitucional, los ejidos –propiedad comunitaria– entraron al mercado, repitiéndose la dinámica que venía desde las reformas juaristas: los grandes capitales se apropiaron de las tierras donde las comunidades originarias desarrollaban sus vidas (Aitken, 2015). Esto provocó que las comunidades perdieran las tierras que les son esenciales para un estilo de vida rural, al tiempo que fomentó la desigualdad y la acumulación por parte de los dueños del capital. En resumen, las reformas legales reprodujeron estructuras de poder capitalistas que ya venían de décadas atrás.

Para cerrar este apartado, cabe señalar algunos aspectos que limitan la visión liberal en su “pretensión” de ofrecer justicia a los pueblos originarios. En primera instancia, es necesario acentuar que el marco legal liberal resulta de una tradición y cosmovisión ajena a las culturas indígenas. En ese sentido, Díaz Polanco apunta:

Cuando hablamos ahora del liberalismo como teoría adversa a la diversidad, a secas, incurrimos en un error (o al menos en una imprecisión) y nos podemos llevar la sorpresa de que al debatir con ese adversario nos resulte más plural y complejo de lo que imaginamos. No todos los liberales del mundo son como nuestros liberales criollos, tan refractarios a la diversidad [...] Esto no significa que el liberalismo haya resuelto su histórica relación conflictiva con la diversidad, y en especial con los derechos colectivos. Como lo ha afirmado recientemente un liberal, dado el profundo arraigo individualista y universalista del liberalismo, *lo más probable es que el pluralismo requiera situarse en un horizonte “posliberal”* (Díaz Polanco, 2003, pp. 43-44, cursivas mías).

En ese espíritu, puede decirse que el fundamento del orden liberal que se encuentra en el individuo no es compartido por la cosmovisión de los pueblos originarios; de tal manera, al “individuo” –en tanto núcleo del orden social– se contraponen un fundamento comunitario como puntero en la articulación de la socialidad. Este sólo hecho ya resulta de gran relevancia, pues a fundamentos diferentes corresponden objetivos diferentes. Dicho de otra manera, una sociedad liberal promueve estructuras y actitudes de individuos atomizados que buscan el acrecentamiento de su utilidad; mientras que un orden social comunitario promueve estructuras y actitudes afines al mantenimiento y preservación de la comunidad. Se trata, pues, de cosmovisiones muy diferentes y acaso incompatibles.

Pero más allá de la incompatibilidad que se expresa entre el liberalismo individualista y una cosmovisión originaria, otra limitación a señalar se encuentra en la perspectiva terciaria. Ésta se reconoce ya desde los albores del indigenismo y tiene que ver con la configuración de teorías y prácticas realizadas por el no-indio. Más aún, esta tendencia se replicó –como se ha visto en Villoro y Olivé– en la postulación de teorías interculturales que no sólo surgen desde un punto de vista ajeno a las cosmovisiones indígenas, sino que, además, se fundan en un liberalismo individualista que no da cuenta de los objetivos y fines que articulan las cosmovisiones de las comunidades originarias. Es importante señalar estos aspectos porque permiten preguntar, a continuación, por el lugar que la voz propia de los pueblos indígenas tiene en su reivindicación.

4. Indianismo o la voz indígena

Como se ha visto en el apartado previo, tanto el indigenismo como el interculturalismo desarrollan su defensa de los pueblos originarios desde la perspectiva del no-indio y bajo los lineamientos del Estado liberal. Este proceder carece, evidentemente, de una perspectiva que resulta importante –incluso nuclear– para articular la reivindicación de la situación indígena: se trata de la voz propia de las comunidades originarias. En ese sentido, es de la mayor relevancia dar cuenta de las necesidades que surgen en el seno de las comunidades, al margen de la visión impuesta por teorías y postulados que no surgen de ellas.

Esta situación no pasó desapercibida por los pueblos indígenas, de suerte que al final de la década de los setenta surge una serie de críticas señalando las limitaciones

de las políticas estatales en materia de justicia e inclusión. De tal manera, de cara a las posturas donde la perspectiva del no-indio era primordial en la defensa de lo indígena, surgen los movimientos indianistas en América Latina. La exigencia de una participación mayor en las decisiones y en el destino de sus culturas se convirtió en la consigna principal de la lucha realizada por las comunidades originarias (Barre, 1983, 125-126). Es necesario destacar que el reclamo por una participación más activa de las comunidades originarias significa la lucha por un cambio de paradigma en el ordenamiento social; dicho de otra manera, los fines y objetivos que articulan el orden social de las comunidades indígenas no empata con aquellos de nuestras sociedades liberales. En ese sentido, cabe rescatar una de las declaraciones del *III Congreso del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas*, realizado en julio de 1979 en Chiapas: “El destino de los pueblos indígenas está siendo suprimido por un modelo de desarrollo que aplica la ciencia y la tecnología con una mentalidad capitalista, impulsada por los intereses económicos y políticos ajenos a las realidades populares, se subastan y explotan irracionalmente los recursos naturales del país, deteriorando salvajemente nuestro medio ecológico” (citado en Barre, 1983, p. 126).

Como se observa, en el núcleo de la voz indígena no sólo se encuentra el reclamo por una mayor participación, sino que también surge una crítica al orden social capitalista, cuya actividad es concebida como una de las principales causas de las injusticias que sufren los pueblos originarios. Para comprender el alcance y el sentido de la lucha indianista resulta útil crear un contraste entre los objetivos con que el capitalismo ordena lo social y aquellos con que las comunidades originarias resuelven su cotidianidad. Con respecto al primero cabe señalar lo ya sabido: se trata de un orden social de mercado dirigido hacia la producción y la acumulación de capital. De cara a ello, el indianismo promulga una revivificación de las cosmovisiones precolombinas, en las que se encuentran fines y objetivos totalmente diferentes de aquellos que dirigen nuestras sociedades capitalistas. De tal manera: “La filosofía indianista se fundamenta en la visión cósmica de la vida y del mundo que para el indio significa equilibrio y armonía entre los distintos elementos de la naturaleza, de la cual él mismo es parte integrante” (Barre, 1983, p. 185). Esta caracterización general ya da cuenta de una diferencia radical respecto de nuestras sociedades liberales. Planteado de otra manera: si bajo el marco del indianismo el indio se concibe como parte integral de la naturaleza (Alcina, 1990, pp. 14-15), en sentido contrario, en las sociedades capitalistas el individuo se

escinde de la naturaleza para concebirla como mera mercancía subordinada a la producción y al consumo.

Para comprender con mayor claridad la dirección que toma la lucha indianista, cabe utilizar un ejemplo con respecto a los fines y objetivos que articulan las comunidades originarias. Como se ha mencionado, estos resultan totalmente diferentes de los propios de las sociedades capitalistas. El ejemplo que sigue permite explicar tal contraste y tiene que ver con la valoración de la tierra (Martínez, 2024, pp. 91-94). Primero hay que considerar el significado que ésta adquiere en nuestras sociedades contemporáneas: se trata, en términos generales, de una mercancía más; de un horizonte de recursos naturales que han de ser explotados para la acumulación de capital. De tal manera, para el marco capitalista la tierra se comprende “como instrumento de dominación, como medio de producción capaz de producir una renta” (Barre, 1983, p. 163). En un sentido muy distinto, para la cosmovisión de los pueblos originarios, la tierra dista mucho de concebirse como mera posibilidad de producir capital. Si se la remite al sustrato cultural bajo el cual las comunidades indígenas se relacionan con la tierra, es necesario reconocer que se trata de un basamento vital. Así pues, la tierra se identifica con la plataforma que sostiene toda la vida, y como tal, debe ser respetada y procurada. En ese sentido, en el *III Congreso de la Asociación de Usuarios Campesinos*, de 1974, se afirmó: “Para nosotros los indígenas, la tierra no es sólo el objeto de nuestro trabajo, la fuente de los alimentos que consumimos, sino el centro de toda nuestra vida, la base de nuestra organización social, el origen de nuestras tradiciones y costumbres” (Citado en Barre, 1983, p. 162).

Esta afirmación ya señala un sentido muy distinto de aquel que promueve el capitalismo. En función de lo dicho arriba, se trata de una cosmovisión en la que lo humano se concibe como parte de un orden orgánico más pleno, y del cual participa. La consecuencia de ello se reconoce en un horizonte de prácticas cotidianas que reproducen –incluso en la actualidad– un estilo de vida abocado a otros fines que aquellos de las urbes capitalistas (Martínez, 2024, pp. 89-97). Ahora bien, si se tiene en mente el valor primordial con que se concibe la tierra en los pueblos originarios, resulta evidente que el reclamo agrario es –a la fecha– el núcleo de la reivindicación campesina e indígena. No se trata sólo de la búsqueda de un medio de producción abocado a obtener recursos materiales para el mantenimiento de la vida –reducción propia del capitalismo–, sino de la reivindicación de culturas cuya subsistencia misma es correlativa del

mantenimiento y protección de la tierra. Ahora bien, este ejemplo, relativo a la tierra, permite comprender la dimensión de la lucha indianista. Así pues, el indianismo se identifica con un movimiento que da voz a las propias cosmovisiones de los pueblos originarios; es decir, abre la puerta a posibilidades distintas de ordenar lo social, y que cuestionan los objetivos de las sociedades capitalistas en que vivimos.

Aunque aquí se utiliza la relación con la tierra para ejemplificar el problema, es importante señalar que no es la única dimensión que expresa las vertientes del indianismo. A su lucha se añade el aspecto político, el religioso o el cultural, comprendidos como una red orgánica que da cuenta de una visión del mundo diferente. En el fondo, la reivindicación de los pueblos originarios concretada a través de los movimientos indianistas no sólo acusa las limitaciones del indigenismo —o de las posturas del no-indio como el interculturalismo—, sino que reivindica un espacio de lucha y resistencia realizado por las propias comunidades indígenas. En ese sentido, la reivindicación adquiere una inclinación activa que se concreta a través de la creación de un cúmulo abigarrado de organizaciones indianistas a lo largo de América Latina, pero principalmente en la zona andina del continente. Así pues:

A nivel de etnia propiamente dicha, observamos la existencia de consejos étnicos: por ejemplo, el Consejo Aguaruna y Huambisa en Perú, el CRIC y el CRIVA en Colombia, los Consejos Supremos en México. A nivel nacional, la organización india se denomina Movimiento (Movimiento Indio Tupac Katari, de Bolivia) o Coordinación (Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador), o también Consejo (Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas, México) (Barre, 1983, p. 183).

Es importante añadir que estas organizaciones surgen de una postura crítica ante el indigenismo y sus instituciones, por lo que no sólo acusan sus limitaciones, sino que dan voz activamente a los reclamos de las comunidades indígenas desde ellas mismas. Si el indigenismo era una defensa del indio por el no-indio, el indianismo, por su parte, articula nuevas posibilidades de resistencia y da voz a los reclamos indígenas desde las comunidades mismas. En ese sentido, la defensa de la tierra, la lucha por espacios de representación, la lucha contra el racismo, la lucha contra la desigualdad, entre otras, se convierten en el núcleo del discurso indianista. Es importante acentuar que, al venir de las propias comunidades, la narrativa

indianista se articula en función de nuevos objetivos y fines. De tal manera, la defensa de lo indio por parte del indianismo no se subordina a fines ajenos a las comunidades, como sí ocurría con las políticas indigenistas.

Para cerrar este apartado, cabe reconocer que a lo largo de los siglos la resistencia indígena ha tomado diversas formas. En tal marco aparece el indianismo que, ciertamente, surge como respuesta a las políticas indigenistas y sus instituciones. En relación con ello, es necesario apuntar que, aunque la lucha indianista se configura a través de nuevas organizaciones, no por ello dejan de utilizar las vías institucionales del Estado cuando se prestan a la reivindicación indígena. En ese sentido, hay que reconocer que la lucha indígena ha sabido aprovechar el breve margen de acción que las instituciones estatales ofrecen a su favor; sin embargo, esto no es suficiente. Por ello, la configuración de autonomías de facto resulta una vía radical que ha llevado la reivindicación más allá de las dimensiones indigenista, indianista o intercultural (Burguete, A. 2018, pp. 11-21). Aunque el estudio de las autonomías desborda el objetivo de este trabajo, es importante apuntar que se trata de espacios donde la cosmovisión originaria defendida por el indianismo resulta la pauta real para la organización social; con respecto a lo cual sólo resta preguntar si es necesaria la vía radical para que la voz del *otro* sea verdaderamente escuchada, o si, por el contrario, existe alguna otra posibilidad en la constitución de un nuevo *ethos*.

5. Conclusión: *ethos* abierto a la alteridad de otras culturas

Este trabajo ha dado una visión general de los movimientos indigenista e intercultural. En función de ello se han señalado sus limitaciones en cuanto a la posibilidad de reivindicar la vida de las comunidades originarias. En ese sentido, se indicó que ambas posturas anclan su desarrollo en dos aspectos que complican la consecución de un orden social donde las demandas indígenas sean verdaderamente atendidas: se acusó que tanto el discurso indigenista como el intercultural surgen de la voz del no-indio; a lo que se añadió el marco liberal como horizonte dentro del cual despliegan la reivindicación indígena. Estas dos características, que se hallan en el núcleo de ambas posturas, evitan la consideración de una cosmovisión totalmente diferente como es la que compete a los pueblos originarios. De tal manera, en el marco del indigenismo y la interculturalidad, se espera que las comunidades indígenas adopten contenidos simbólicos, fines y

objetivos del imaginario occidental para modelar su configuración social obedeciendo a pautas que no son las suyas (Martínez, 2018, p. 178).

Como respuesta a ello, se ha señalado el advenimiento del indianismo a través de organizaciones surgidas de los pueblos originarios, y dirigidas por los propios indígenas. Se trata de un espacio que ha dado cabida a la voz faltante en los movimientos previos. Ahora bien, a pesar de la evidente necesidad de que las propias comunidades originarias se organicen y expresen sus demandas, en estas conclusiones se argumenta que tal actitud debe ir acompañada por la configuración de un nuevo *ethos* intercultural. Planteado de otra manera: si bien es necesario que la reivindicación indígena pase por la articulación de un Estado afín a sus demandas, resulta urgente, también, la constitución de las subjetividades que lo promuevan y lo mantengan abierto a la voz de las cosmovisiones originarias (Martínez, 2024, pp. 94-96).

Para explicarlo, cabe reconocer como un primer momento la necesidad de un orden social configurado a partir de la figura del Estado. Esto se ha visto a través de las políticas indigenistas y la teoría intercultural que se trataron arriba. En ese sentido, a pesar de que se han señalado las limitaciones del Estado liberal en cuanto a la reivindicación indígena, sería injusto no reconocer los aspectos positivos que ha habido en la materia. Por ejemplo, puede considerarse que una de las consecuencias de este tipo de políticas –tanto del indigenismo como de la interculturalidad– ha sido la concientización de algunos sectores de la sociedad sobre las problemáticas presentes en la vida de las comunidades (Barre, 1983, pp. 184-185).

Un segundo momento –también necesario y que complementa el anterior– se ha mostrado arriba a partir de los movimientos indianistas. En función de ellos, ha resultado evidente la urgencia de que las propias comunidades originarias expresen sus demandas a partir de su propia voz, y a través de una organización que tenga un impacto concreto en el orden social. Ejemplo de esto son los movimientos autonómicos liderados por colectivos indígenas en diferentes partes del país.

Ahora bien, los dos momentos previos ya permiten articular una crítica a la interculturalidad en el siguiente sentido: por una parte, resulta evidente que la teoría intercultural –al igual que el indigenismo– surge del no-indio, por lo que no da voz a las demandas reales de los pueblos indígenas. Esto se deja ver con mayor

claridad al fundamentarse en un modelo liberal que, muchas veces, reduce la reivindicación indígena a una cuestión de derechos. Esto último, si bien es necesario, no resulta suficiente, pues en el fondo se trata de una cosmovisión totalmente distinta lo que está en juego; es decir, la posibilidad de ordenar la vida en función de otros fines y objetivos distintos a aquellos de las sociedades liberales.

En ese sentido, la posibilidad de llevar la teoría intercultural más allá de las limitaciones indicadas en este trabajo pasa por abrir espacios que verdaderamente den entrada y escucha a las demandas que vienen de la alteridad de otras culturas. Es en relación con esto último que resulta necesario añadir un tercer momento. Es decir, a la configuración de un Estado intercultural y a la expresión de las necesidades de las culturas originarias por ellas mismas, es necesario añadir como tercer requisito la constitución de un *ethos* intercultural. Esta necesidad puede plantearse de la siguiente manera: ¿qué significa la aproximación al indio por el indigenismo y la interculturalidad? Como respuesta puede afirmarse que estos acercamientos dan cuenta de una carencia constante: la voz del otro.

Pero, para dar solución a esta carencia no es suficiente con el reclamo expresado por los indianismos. Es decir, no basta con que las propias culturas originarias levanten la voz. Es preciso un momento correlativo de tal expresión; aquel que se abre a lo diferente y ajeno al mundo propio. En ese sentido, puede decirse que ni el indigenismo ni la interculturalidad han realizado esta apertura, de suerte que la alteridad radical de las otras culturas no ha sido considerada en sus quehaceres. Por ello, aquí se argumenta que la consecución de un orden intercultural justo —y que no replique desigualdades— requiere la formación de sujetos abiertos a la alteridad (Martínez, 2024, pp. 66-97). Se trata de la formación de un carácter, una manera de habitar el mundo, una posición nueva que, en vez de afirmarse acriticamente, se abra a la alteridad.

Para cerrar este trabajo, cabe sintetizar lo alcanzado. Así pues, la realización de un orden intercultural que verdaderamente reivindique los reclamos indígenas requiere de tres momentos: 1) un Estado que regule la interacción de las diferentes culturas que lo conforman; 2) la expresión propia y activa de los pueblos originarios; y 3) la formación de subjetividades abiertas a la alteridad de otras culturas. Al final, la propuesta es que la interacción dinámica y compleja de estas tres dimensiones se traduce en un breve avance hacia la construcción de un orden social intercultural; es decir, un orden en el que las diferencias convivan fuera de

HUGO MARTÍNEZ GARCÍA.

«Consideraciones sobre los límites de la interculturalidad: apuntes sobre la posibilidad de un nuevo *ethos*».
HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 15 N° 2. ISSN 0718-8382, noviembre 2024, pp. 13-38

los esquemas de dominación y explotación contemporáneos. De tal manera, es importante acentuar la conformación de un *ethos* intercultural porque resulta el sostén y fundamento de las dos primeras dimensiones. Es decir, tanto la conformación de un Estado como la expresividad de las culturas originarias, sólo resultarán eficientes si el orden social está conformado por sujetos abiertos a lo diferente. Lo que ha faltado en la teoría intercultural es, pues, la apertura concreta y cotidiana a la alteridad.

Referencias

Aitken, R. (2015). Carlos Salinas de Gortari. En *Gobernantes mexicanos II: 1911-2000*. Versión electrónica. Fondo de Cultura Económica.

Alcina, J. (coord.) (1990). *Indianismo e indigenismo en América*. Alianza.

Aznar, F. (2022). Del indigenismo al indianismo. Los movimientos étnicos en América Latina. *Panorama geopolítico de los conflictos*, pp. 273-302. Instituto Español de Estudios Estratégicos.

Barre, M. (1983). *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. Siglo XXI.

Burguete A. (2018). La autonomía indígena: la polisemia de un concepto. En *Movimientos indígenas y autonomías en América Latina: escenarios de disputa y horizontes de posibilidad*, pp. 11-21. CLACSO.

Fábregas, A. (2022). *Historia mínima del indigenismo en América Latina*. Versión electrónica. Fondo de Cultura Económica.

Favre, H. (1998). *El indigenismo*. Fondo de Cultura Económica.

Fowler, W. (2015). (Coord.). *Gobernantes mexicanos II: 1911-2000*. Versión electrónica. Fondo de Cultura Económica.

Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afroamericanas. 17 de enero del 2022. Diario Oficial de la Federación.

Martínez García, H. (2023). Elementos para la constitución de un sujeto intercultural en un orden neoliberal. *Protrepis. Revista de Filosofía*, Núm. 24, 49-73. <https://doi.org/10.32870/prot.i24.408>.

Martínez García, H. (2024). Contradispositivo tojolabal: hacia una reivindicación de la alteridad en tanto resistencia. *Miscelánea Filosófica ἀρχή Revista Electrónica*, 7(21), 66-97. https://doi.org/10.31644/mfarchere_v.7;n.21/24-A03.

Martínez, F. (2018). *El indigenismo. Desde 1492 hasta la actualidad*. Cátedra.

Molina, A. (1964). *Los grandes problemas nacionales*. Instituto Nacional de la Juventud Mexicana.

Olivé, L. (2004). *Interculturalismo y justicia social*. UNAM.

Polanco, H. Y Bagú, S. (2003). *La identidad continental. Indigenismo y diversidad cultural*. UACM.

Soriano, S. y Ruiz, R. (coord.). (2023). *Indigenismo e indianismo en América Latina: respuestas a la interculturalidad*. UNAM.

HUGO MARTÍNEZ GARCÍA.

«Consideraciones sobre los límites de la interculturalidad: apuntes sobre la posibilidad de un nuevo ethos». HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 15 N° 2. ISSN 0718-8382, noviembre 2024, pp. 13-38

Vargas, J. (2023). Apuntes para una genealogía del multiculturalismo, la interculturalidad y la educación intercultural en América Latina. En *Indigenismo e indianismo en América Latina*, pp. 61-97. UNAM.

Vasconcelos, J. (1966). *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Aguilar.

Villoro, L. (2011). *Los retos de la sociedad por venir*. Versión electrónica. Fondo de Cultura Económica.

Villoro, L. (2013). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Versión electrónica. Fondo de Cultura Económica.