

CULTURA: PUNTO DE PARTIDA DEL DIÁLOGO INTERCULTURAL

Juan Blanco*

Resumen

El artículo establece la comprensión que sobre la cultura propone el proyecto de transformación intercultural de la filosofía, en la vertiente desarrollada por Raúl Fornet-Betancourt. Una comprensión dinámica e histórico-contextual de la cultura, como la configurada por la filosofía intercultural, representa una de las condiciones teóricas de posibilidad del diálogo de saberes. Para destacar la relevancia y el aporte de la propuesta, se contrasta con la idea de la cultura desarrollada tanto por la antropología sociocultural, en su vertiente multicultural, como por los estudios culturales centroamericanos. Una perspectiva teórica de la cultura allende al multiculturalismo y aquende al hibridismo cultural, propicia la configuración de, como dicen los zapatistas, “un mundo donde quepan otros mundos”.

* Director del Instituto de Investigación y Proyección sobre Diversidad Sociocultural e Interculturalidad, Universidad Rafael Landívar, Guatemala. Doctor en Filosofía por la Hochschule für Philosophie München, Alemania. La filosofía intercultural y contemporánea, el pensamiento decolonial y latinoamericano, y las tradiciones intelectuales indígenas de la región centroamericana son sus ámbitos de reflexión teórica e investigación crítica.

Palabras clave: filosofía intercultural, multiculturalismo, hibridación cultural, diálogo de saberes.

Abstract

This paper introduces a rethinking of culture as proposed through the intercultural transformation of philosophy as developed by Raúl Fornet-Betancourt. A dynamic and historical understanding of culture like that advanced in intercultural philosophy represents one of the theoretical conditions of possibility for a dialogue of knowledge cultures. To highlight the relevance and contribution of this perspective, it is contrasted with the idea of culture developed by social anthropology both in its multicultural stream and in Central American Cultural Studies. A theoretical perspective of culture that pushes beyond multiculturalism on the one side and cultural hybridism on the other propitiates the making of “a world where many worlds fit”.

Key words: intercultural philosophy, multiculturalism, cultural hybridism, dialog of knowledge.

Introducción

Desde que la antropología asumió como tarea el abordaje, comprensión y, en ocasiones, domesticación de la alteridad¹, la cultura ha sido parte esencial de su bagaje conceptual. Una de las seminales definiciones del término cultura fue elaborada por el antropólogo británico Edward B. Tylor (1974) a finales del siglo XIX –momento en que la antropología se aseguraba un lugar entre las disciplinas académicas–. Ahora bien, definiciones del concepto cultura existen casi tantas como corrientes y teorías antropológicas². El trabajo de Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn³ puso de manifiesto la equivocidad de

1 Sobre los vínculos de la antropología y la colonialidad en sus diversas manifestaciones ver Eduardo Restrepo, “Antropología y colonialidad”, en *Giro decolonial*, eds. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Bogotá: Universidad Central y Pontificia Universidad Javeriana, 2007).

2 Puede consultarse –por poner solo dos ejemplos– la idea de cultura desarrollada por Marvin Harris, desde la teoría marxista. *Kulturantropologie*, trad. Sylvia M. Schomburg-Scherff (Frankfurt-NewYork: Campus, 1989), 251-277. Así como la de Clifford Geertz, desde las contribuciones de la hermenéutica filosófica y la semiótica. *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, 6a. ed., trad. Rolf Bindemann y Brigitte Luchesi (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999), 7-43.

3 Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. (Cambridge: Peabody Museum, 1952).

dicho concepto en la tradición antropológica a poco más de medio siglo de su surgimiento. Paulatinamente, sin embargo, el abordaje de la cultura ha dejado de ser patrimonio de la antropología. El estudio de Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization*⁴, no solo expresa la relevancia que la cultura tiene en la comprensión de la dinámica geopolítica posterior a la Guerra Fría, sino la diseminación del término en las ciencias sociales. En el trabajo de Huntington⁵, el concepto cultura parece convertirse en sinónimo de civilización, un uso que, en cierto sentido, el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla⁶ había desarrollado con antelación en el segundo lustro de los años ochenta del siglo XX⁷.

En el presente trabajo no nos interesa desarrollar una valoración del curso histórico del término cultura. Tampoco es de nuestro interés elaborar una nueva interpretación del mismo. Lo que aquí se pretende es dilucidar la comprensión que sobre dicho concepto ofrece el pensamiento filosófico intercultural. Como veremos, una determinada interpretación de la cultura se convierte en una de las condiciones de posibilidad del diálogo intercultural –diálogo que es a la vez tarea y forma de la filosofía intercultural–. Para el pensar filosófico intercultural, la cultura no es fin en sí misma –como podría serlo, por ejemplo, para la antropología cultural y social–, sino más bien, es punto de partida de la posible interacción al interno de y entre las culturas.

El artículo se divide en cinco partes. Para lograr lo propuesto, establecemos en primer lugar, y de manera bastante general, las principales características de la filosofía interculturalmente orientada (1) desarrollada por el filósofo cubano-alemán Raúl Fornet-Betancourt. Posteriormente, delimitamos la comprensión, los vínculos y las diferencias en el tratamiento que de la cultura hace la filosofía intercultural, la antropología sociocultural y los estudios culturales latinoamericanos (2-4). Es frente a la comprensión

4 Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (London: Simons & Schuster, 1996).

5 *ibid.*, 40-42.

6 Guillermo Bonfil Batalla, *México Profundo: Reclaiming a Civilization*, trad. Philip A. Dennis (Austin: University of Texas Press, 1996).

7 Para Bonfil Batalla, la *civilización* es una especie de megacultura que agrupa a las diversas culturas mesoamericanas. *México Profundo*, 23-40 y “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”, *Estudios de las Culturas Contemporáneas*, volumen IV, no. 12 (1991): 197.

de la cultura de estas dos disciplinas que la filosofía intercultural toma distancia, de ahí la necesidad de comparación y contraste. En el caso de la antropología sociocultural, nos centramos en la obra *México profundo*, del antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla; en relación a los estudios culturales centroamericanos, *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón* del guatemalteco Mario Roberto Morales es nuestro punto de referencia. Finalmente, destacamos las condiciones hermenéuticas y epistemológicas que, aunadas a una determinada interpretación de la cultura, hacen factible el diálogo intercultural de saberes (5). El texto cierra con una breve valoración de lo expuesto.

1. Características de la filosofía interculturalmente orientada⁸

La filosofía de la liberación –surgida en el primer lustro de los años setenta del siglo XX, y entre cuyos representantes se cuenta a Enrique Dussel y a Juan Carlos Scannone⁹– se caracterizó desde sus comienzos por el ejercicio del pensar a partir del contexto histórico¹⁰, es decir, por la praxis de un pensar contextual. A esta praxis filosófica contextual e históricamente situada es a la que Raúl Fornet-Betancourt define como filosofía latinoamericana y por la cual se distingue de otros modelos de filosofía ya desde sus inicios en las primeras décadas del siglo XIX¹¹. El punto de partida de este modo contextual de filosofar no es la abstracción argumentativa, sino los problemas que emergen de las condiciones históricas en las que el pensar está inserto. Esta tradición filosófica, que

8 Filosofía intercultural, pensamiento filosófico intercultural y filosofía interculturalmente orientada son aquí sinónimos.

9 Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación* (México: EDICOL, 1977). Juan Carlos Scannone, “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador”, *Stromata*, vol. 28, No. 1/2 (1972).

10 Para Raúl Fornet-Betancourt, “[l]a filosofía de la liberación latinoamericana [...] marca el giro innovador por el que la reflexión filosófica en América Latina, a nivel sistemático y explícito, entronca con la realidad social y cultural del subcontinente, empezando así ese discurso propio marcado por diferencias contextuales y culturales. La filosofía empieza de esta suerte a tener una lengua y un rostro latinoamericanos. Pero justo en esta medida empieza también a distinguirse de otras formas de filosofía; y, en especial, de la (dominante) forma europea”. *La transformación intercultural de la filosofía* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001), 34. La filosofía de la liberación, afirma Fornet-Betancourt en otro lugar, es “la figura, a nuestro sentir, en que se encarna hoy la forma de una filosofía que realiza la historicidad del principio de contextualización e inculcación”. *Estudios de filosofía latinoamericana* (México: Universidad Autónoma de México, 1992), 70.

11 Fornet-Betancourt, *Lateinamerikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie* (Nordhausen: Traugott Bautz, 2005), 32. Para una detallada exposición de este proceso ver *ibid.*, 31-63.

tiene en la filosofía de la liberación una de sus últimas expresiones, se caracteriza, según Raúl Fornet-Betancourt¹² por:

- a. Una comprensión de la filosofía como pensamiento contextual y como comprometida ética y políticamente con “las víctimas” del sistema dominante.
- b. La exigencia del “descentramiento de la razón filosófica” occidental¹³.
- c. El “descentramiento del filósofo profesional” que conlleva la des-identificación de la filosofía con la producción intelectual desarrollada en las universidades por profesionales de la filosofía¹⁴.
- d. La “[r]elativización de la propia posición para ponerse a la escucha de la verdadera situación de la comunidad”¹⁵.
- e. Una “[d]isposición a practicar el quehacer filosófico con perspectiva interdisciplinaria”.

La emergencia descolonizadora de los pueblos indígenas en los años noventa¹⁶ representó un radical desafío a la filosofía contextual latinoamericana. En esta nueva coyuntura emerge el proyecto de transformación intercultural de la filosofía latinoamericana, con el fin de solventar el déficit cultural de la filosofía contextual¹⁷ y superar su sutil colonialismo epistémico. Este proyecto asumirá el desafío ético-epistemológico del reconocimiento de e interacción con otras tradiciones

12 Fornet-Betancourt, *Estudios de filosofía*, 70-71.

13 La “razón filosófica”, tal como ha sido desarrollada en la tradición occidental, pretende erigirse como única y universal, es decir, monocultural y enfatizando la abstracción categorial. Puesto que la razón es “constitutivamente plural”, no puede reducirse a una de sus formas, es decir, a “la razón filosófica” occidental. *ibid.*, 58.

14 Según Fornet-Betancourt, “con la aparición de la filosofía de la liberación, desde finales de la década del setenta, aparece un grupo orgánico que, por sus vínculos con los movimientos sociales populares, no solamente se esfuerza por pensar filosóficamente los contenidos nuevos, sino que emprende, por su mismo estilo de pensamiento y por su opción de fondo, en cierta manera la tarea de desprofesionalizar la filosofía”. *ibid.*, 116. Este grupo propiciará “una forma de filosofía que acontece fuera de la academia y que se ejercita además, siendo esto lo más significativo, por cauces muy heterogéneos y heterodoxos”. Así, “poetas y políticos” también desarrollan y ponen en marcha el pensamiento filosófico que busca comprender y transformar la realidad. *ibid.*, 77.

15 Es decir, el cultivo de la conciencia de “la provisionalidad de lo alcanzado, para evitar así la formación de un sistema que pretenda dar por cerrado el proceso de constitución de la realidad”. *ibid.*, 84.

16 José Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina*, 2.^a ed. (Chile: Fondo de Cultura Económica, 2008).

17 Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* (Madrid: Trotta, 2004), 24.

de pensamiento resguardadas por los pueblos originarios del continente. De hablar sobre o por la alteridad, como en algún momento enfatizó la filosofía de la liberación, se pasa a la búsqueda de la interacción con la alteridad y al cultivo de la “actitud intercultural” de dejarse interpelar por la alteridad. La filosofía intercultural, por ende, es la expresión de un radical cambio contextual producido por la irrupción decolonial de los pueblos originarios. Desde ahora, no solo la realidad requiere de transformación, sino también la filosofía misma. Según Fernet-Betancourt¹⁸:

El plantearse la cuestión de la posibilidad y de las condiciones de una filosofía intercultural constituye hoy día una verdadera prioridad histórica. Pues tanto la constelación de los saberes y experiencias culturales que se van perfilando en este final del siglo como resultado de la creciente autoconciencia y autovaloración de voces hasta ahora excluidas del proceso histórico, como los desafíos históricos que nos agobian a nivel planetario, desde el hacer justicia a los empobrecidos de la tierra hasta el asumir la ecología como nuevo paradigma de vida y de acción, nos están evidenciando la necesidad de una profunda trans-formación de la filosofía.

Entre los pilares del proyecto de transformación intercultural de la filosofía, a los cuales se añaden los de la filosofía contextual antes citados, pueden destacarse los siguientes:

- a. La radical contextualización del pensar¹⁹.
- b. La opción ético-política por la transformación del contexto histórico para la configuración de “un mundo donde quepan otros mundos”²⁰.
- c. La transfiguración de la filosofía como requisito para el diálogo intercultural de saberes que conlleva la deconstrucción y reconstrucción intercultural de la tradición filosófica latinoamericana²¹.
- d. Articulación con otras corrientes de pensamiento que opten y se dejen interpelar por los excluidos del sistema.

18 Fernet-Betancourt, *Transformación intercultural*, 28.

19 Para Fernet-Betancourt, “el proceso de contextualización ha significado un paso importante en dirección a la apertura de la reflexión filosófica a la dimensión de la interculturalidad en nuestro continente porque no cabe duda de que es al mismo tiempo un proceso de encuentro de la filosofía con la realidad cultural en América Latina”. *Interculturalidad y filosofía en América Latina* (Aachen: Editorial Mainz, 2003), 106.

20 El lema proviene del movimiento zapatista. La revista *Chiapas* permite un acercamiento al proceso político y social del zapatismo (<http://www.revistachiapas.org/chiapas-pres.html>). También pueden consultarse los documentos del movimiento disponibles en es.wikisource.org.

21 Fernet-Betancourt, *Crítica intercultural*, 108.

2. Cultura desde la perspectiva de la filosofía intercultural

Aunque la filosofía intercultural no se reconoce a sí misma como una rama de la filosofía de la cultura²² ni como una más entre las corrientes filosóficas de la tradición eurocéntricamente normalizada, no elude la obligación teórica de establecer su comprensión de las culturas. Este es un ineludible paso previo a la exposición de las condiciones de posibilidad del diálogo intercultural de saberes.

En seis podemos resumir las principales consideraciones que sobre las culturas desarrolla Fornet-Betancourt²³:

- a. Las culturas son “realidades históricas” y, por ende, “contingentes” que surgen con la finalidad de otorgar “respuestas contextuales” a los problemas, desafíos y necesidades humanas²⁴. La cultura, por lo tanto, tiene un carácter contingente y situado.
- b. La cultura no es fin en sí misma, sino “un punto de apoyo”²⁵ para la realización de la vida de sus miembros en un contexto determinado. Al interior de la propia cultura acontece “la lucha cotidiana de los hombres [y las mujeres] por la resolución de todos los problemas de la vida (desde las preguntas por el sentido, hasta las cuestiones sociales)”²⁶. Se justifica de esta manera la lucha por el derecho a la “cultura propia”²⁷. Ahora bien, si la cultura no propicia los medios indispensables para la plena realización de la vida, sea porque un

22 Lo que pretende más bien es crear una “nueva cultura filosófica”. Fornet-Betancourt, *Lateinamerikanische Philosophie*, 58.

23 Algunas de las principales fuentes de consulta para este tema son: a) Fornet-Betancourt, *La transformación intercultural de la filosofía*, principalmente algunos capítulos que forman la segunda parte del libro: capítulo I, *Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo entre las culturas*; capítulo II, *Supuestos filosóficos del diálogo intercultural*; capítulo III, *Culturas entre tradición e innovación*; capítulo IV, *Las tradiciones indígenas como desafío a la investigación filosófica en América Latina*; capítulo V, *Hacia una transformación intercultural de la filosofía en América Latina*; capítulo VIII, *Los derechos humanos, ¿fuente ética de crítica cultural y de diálogo entre las culturas?* b) Fornet-Betancourt, *Beiträge zur interkulturellen Zeitdiagnose* (Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2010), fundamentalmente el capítulo 1: *Die Debatte um den Kulturbegriff. Versuch einer Klarstellung aus der Sicht der interkulturellen Philosophie*. c) Michelle Becka, *Interkulturalität im Denken Raúl Fornet-Betancourts* (Nordhausen: Traugott Bautz, 2007), 45-52.

24 Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural*, 222.

25 *ibid.*, 197.

26 Fornet-Betancourt, *Beiträge zur*, 12-13.

27 Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural*, 289.

grupo (económico, patriarcal, generacional, etc.) impide a otro u otros desenvolverse, o bien porque la cultura misma ha agotado su potencialidad, surgen los conflictos a su interior y, como estrategia de lucha, la “desobediencia cultural”²⁸.

c. Por lo tanto, las culturas viven una serie de tensiones dialécticas y conflictos constitutivos del “flujo vital de cada cultura”²⁹. Estas, por ende, “no son universos abstractos que descansan pacíficamente sobre sus tradiciones fundantes”³⁰. Las tensiones y contradicciones intraculturales resultan, por un lado, de la interacción entre cada miembro —que tiene sus propios proyectos en virtud de su libertad personal— y el grupo —que defiende los macro proyectos de la cultura—, generando de esta manera una tensión dialéctica entre “determinación y libertad”³¹; por otro lado, la tensa relación entre el y/o los grupos que ostentan el poder —político, económico, simbólico, etc.— y quienes se resisten a ser sometidos, generándose una tensión entre “opresión y liberación”³². A estas tensiones debe sumarse el conflicto entre “innovación y tradición”³³. La capacidad de cada cultura de ofrecer respuestas a las diversas demandas de sus miembros determina la calidad de la misma; por ende, la necesidad de resolverlas de la mejor manera posible dinamiza internamente a cada cultura.

d. Estas tensiones dialécticas intraculturales mantienen a las culturas en constante dinámica y transformación. Esta dinámica vitalidad no

28 *ibid.*, 186. Para Fernet-Betancourt, “toda cultura tiene el derecho a ver el mundo por sí misma, pero no a reducirlo a su visión. Es decir que no tiene derecho a imponerse a sus miembros como la única visión que pueden o deben compartir”. *ibid.*, 186. Más adelante agrega: “Desobediencia cultural’ es, pues, praxis cultural de liberación”. *ibid.*, 188.

29 *ibid.*, 222.

30 *ibid.*, 222.

31 De las ideas de Jean Paul Sartre parte Fernet-Betancourt al exponer esta tensión dialéctica. Fernet-Betancourt, *Transformación intercultural*, 199-200.

32 Enrique Dussel es la fuente de referencia para la comprensión de este conflicto al interior de la cultura. *ibid.*, 200-201. La ética desarrollada por Enrique Dussel, además, “ofrece [...] el norte necesario para *optar* ético-críticamente dentro de la ‘propia’ cultura, comprometiéndose en su renovación y reorganización desde la óptica de la memoria de liberación de las víctimas”. *ibid.*, 201.

33 *ibid.*, 199-201. Para Fernet-Betancourt, “el conflicto entre tradiciones, frecuentemente, se trata de un conflicto alrededor del poder, el cual no debe entenderse solo a nivel fáctico sino también hermenéutico, pues se refiere también a la hegemonía de la interpretación” (Traducción propia). [“*der [Konflikt zwischen Traditionen] [ist] nicht selten ein Konflikt um Macht [...] und [...]er [soll] nicht nur faktisch, sondern auch hermeneutisch verstanden werden, da es doch auch um die Hegemonie der Interpretation geht*”. *Beiträge zur*, 13.

excluye que cada cultura posea una “cierta identidad”, es decir, un “constituyente contenido de referencias (*Bezugsinhalte*)” que funge como “horizonte de identificación” (*Horizont von Identifikation*) para el grupo y sus miembros³⁴.

- e. Se afirma una “concepción histórica” de la cultura³⁵. Contextualidad e historicidad (*Geschichtlichkeit*) son, entonces, las dimensiones constitutivas del devenir de cada cultura³⁶. Así, cada cultura tiene una identidad situada y contextual, determinada por “procesos abiertos en cuyo principio se halla ya el trato y el comercio con el otro –sea la naturaleza o sean las diosas o los dioses– y con los otros –sea la familia en el mismo pueblo o sean los pueblos vecinos–”³⁷.
- f. Cada cultura está determinada, además, por su inserción en una específica situacionalidad histórica –hoy en día, una “sociedad mundial” o globalizada– que influye en el modo de interacción intra e intercultural –la imposición de una sobre otras, la anulación de la diversidad cultural, etc.–. La posibilidad de resolver los conflictos que surgen por el contacto entre culturas tiene su raíz en la capacidad intracultural de solventar sus distintas tensiones dialécticas³⁸. Esta capacidad de resolver las diferencias intraculturales haría propicio el compromiso de cada cultura para el diálogo con otras tradiciones culturales.

34 *ibid.*, 18.

35 Fernet-Betancourt, *Transformación intercultural*, 257.

36 Fernet-Betancourt, *Beiträge zur*, 15-16.

37 Fernet-Betancourt, *Transformación intercultural*, 257-258. Para Fernet-Betancourt dichas tensiones pueden materializarse en contradicciones “sociales, políticas, económicas, religiosas, etc.; que evidencian las luchas internas que fragmentan y diferencian los universos culturales específicos y que hacen de ellos lugares históricos, social y económicamente diferenciados, esto es, lugares donde hay espacios no solo para la diferencia individual [...], sino también para la diferencia de ‘clase’ o de grupos de intereses; diferencia que es la que determina, en última instancia, el curso de lo que he llamado el conflicto de tradiciones e interpretaciones en el seno de una misma matriz cultural”. *ibid.*, 199-200.

38 Esto es así porque al interior de toda cultura “hay siempre un conflicto de tradiciones; un conflicto de tradiciones que debe ser leído a su vez como la historia que evidencia que en cada cultura hay posibilidades truncadas, abortadas por ella misma, y que, por consiguiente cada cultura pudo también ser estabilizada de otra manera como hoy la vemos”. *ibid.*, 185. Es en este sentido que Fernet-Betancourt afirma que toda cultura implica en su conformación y tensión dinámicas políticas. Las ideas políticas y sus efectos, entonces, son elementos constitutivos de la cultura. Fernet-Betancourt, *Beiträge zur*, 20.

El proyecto de filosofía intercultural se aleja de cualquier comprensión abstracta y estática de la cultura³⁹, y enfatiza una visión dinámica de la misma, acentuando su intrínseca capacidad de apertura. Esta visión antiesencialista de la cultura se ubica allende el multiculturalismo. Este, como veremos, desarrolla una concepción de la cultura que, respecto a la interacción entre las mismas, propone a lo sumo la mutua existencia, pero sin llegar a asumir la posibilidad del intercambio y enriquecimiento intercultural. Esta visión antiesencialista de la cultura, sin embargo, se ubica aquende el transculturalismo, para el cual la interacción entre culturas conlleva la disolución de las diferencias culturales a través de la “hibridación cultural”⁴⁰.

3. Culturas: su comprensión desde el multiculturalismo y el hibridismo cultural

En esta sección examinamos brevemente la idea de cultura que desarrolla, por un lado, el antropólogo mexicano Bonfil Batalla en *México profundo* desde una perspectiva multicultural y, por otro, el intelectual guatemalteco Mario Roberto Morales en *La articulación de las diferencias* o *El síndrome de Maximón* desde la teoría del hibridismo cultural. La exposición busca establecer el vínculo y la distancia entre dichos marcos de interpretación y la filosofía intercultural respecto a la idea de la cultura⁴¹.

En las secciones finales de *México profundo* —después de repasar los orígenes y características de la civilización mesoamericana (Parte I) y de exponer las estrategias de dominación y exterminio que la civilización occidental ha gestionado desde hace 500 años y que han conducido a la negación de la “civilización mesoamericana” (Parte II)—, Bonfil Batalla propone la configuración de una “nación plural” como el espacio de convivencia entre civilizaciones —para el caso concreto de México: la civilización mesoamericana (el México profundo) y la civilización occidental (el

39 *ibid.*, 13. Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural*, 184-185.

40 Fornet-Betancourt, *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural* (Aache: Wissenschaftsverlag Mainz, 2009), 111-112. Fornet-Betancourt, *Beiträge zur*, 11-21.

41 La elección de los autores y las obras responde a dos criterios básicos: a) el abordaje y la comparación de textos que fundan la reflexión multicultural latinoamericana (Bonfil Batalla) y la del hibridismo cultural en Guatemala (Mario Roberto Morales), se trata, entonces, de textos contextualmente “fundacionales”; b) autores y sus textos que sitúan la reflexión sobre la(s) cultura(s) en países donde la población indígena es o ha sido mayoritaria.

México imaginario)– y como expresión del reconocimiento de la existencia de la civilización mesoamericana⁴² –civilización que ha sobrevivido a la ignominia, el rechazo, la explotación y exclusión por parte del México imaginario (angloeurocentrista), el cual busca imponer su propio proyecto civilizatorio–. Para Bonfil Batalla⁴³ :

El pluralismo no sería entendido como un obstáculo a superar sino, más bien, como el contenido mismo del proyecto [...]. La diversidad cultural no sería reconocida simplemente como el punto de partida, sino, por el contrario, como la meta central del proyecto. El intento consistiría en promover el desarrollo de una nación multicultural [...].”

La “nación multicultural”, al erigirse como la alternativa al indigenismo integracionista y su proyecto de nación homogénea, propiciaría la convivencia entre culturas diversas sin el riesgo de ser invisibilizadas o anuladas. Esta convivencia, con todo, parece ser posible a partir del recíproco distanciamiento de las culturas implicadas. Una visión aún esencialista de la cultura y, como consecuencia, una interpretación bipolar de la sociedad mexicana –el conflicto entre el México profundo (auténtico) y el México imaginario (alienado)– determinan la perspectiva teórica de Bonfil Batalla. La oposición de estas matrices civilizatorias –mesoamericana y occidental– supone la inamovible constitución de los elementos conformantes de las culturas en conflicto. Para Bonfil Batalla, la cultura es la expresión de la combinación coherente y armónica de al menos cinco componentes: 1) “elementos materiales”, entre los que puede estar incluido el territorio; 2) “la organización social”; 3) “los conocimientos heredados”; 4) “elementos simbólicos”, entre los que se encuentran la referencia a un origen común, la lengua, etc.; y 5) “elementos emotivo-subjetivos”. Componentes que permiten a los individuos identificarse con el grupo y al grupo reconocer a sus miembros, dando origen con ello a la identidad cultural y, como consecuencia, a la constitución de las fronteras del grupo étnico⁴⁴. Estos componente se dividen, a su vez, en elementos culturales “propios” –sobre los que el grupo tiene pleno control y es capaz de producir y reproducir, los que a su vez establecen “la base mínima indispensable para el funcionamiento y continuidad del grupo”⁴⁵– y elementos culturales

42 Bonfil Batalla, *México profundo*, 174-175.

43 *ibid.*, 166.

44 *ibid.*, 20-21. Bonfil Batalla, “La teoría del control”, 170-172.

45 Bonfil Batalla, “La teoría del control”, 176.

“ajenos” —que el grupo no es capaz de producir y reproducir. Una “matriz cultural”⁴⁶ es la encargada de dinamizar y armonizar los componentes señalados, otorgándole sentido al grupo como un todo.

Si bien este esquema permite visibilizar dos matrices culturales, invisibiliza a su vez las culturas que parecen carecer de una “matriz cultural” supuestamente bien definida y a las que no puede atribuírseles elementos culturales propios y/o ajenos, tal el caso de los mestizos o ladinos, a quienes se les atribuye más bien una negativa enajenación⁴⁷. En el análisis de Bonfil Batalla⁴⁸, lejos de ser considerados una nueva síntesis de civilizaciones milenarias, los mestizos son vistos casi exclusivamente como “administradores coloniales”, testaferros de los criollos, cómplices de la dominación y explotación de los “indios”. Los mestizos carecerían, entonces, de consistencia cultural.

Esta perspectiva se asienta no solo en la “indilogización”⁴⁹ que subyace al análisis de Bonfil Batalla sobre el “control cultural”⁵⁰, sino en una legítima preocupación por des-identificar a la nación mexicana con el mestizaje y de esta manera des-ocultar la negada “civilización mesoamericana”. El “control cultural” es el sistema caracterizado por la relación que existe entre los elementos culturales “propios” que sustentan a un determinado grupo y la capacidad de decisión que sobre los mismos posee cada grupo. La absoluta capacidad de decisión sobre estos elementos culturales

46 Matriz cultural “que articula y da sentido a los diversos elementos, particularmente en el ámbito de la cultura autónoma”. *ibid.*, 172.

47 No es baladí que Bonfil Batalla haga referencia en este punto a la idea que sobre el ladino urbano proponen Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert (*Guatemala: una interpretación histórico-social*, 5ª. ed., México: Siglo XXI, [1970]1975, cap. 6), para el caso guatemalteco. Esta perspectiva asume un esencialista punto de partida de la comparación: *una supuesta identidad indígena bien definida*. A esto subyace una larga tradición antropológica que identifica *lo indígena con la alteridad*. Los años de la búsqueda de *comunidades indígenas puras* con escaso contacto con la cultura occidental, todavía era un importante principio antropológico en la segunda mitad del siglo XX. Desde aquí, la identificación de lo ladino como “no indígena” supone una *identidad impura*, lo que justifica la enajenación y negatividad con lo que lo ladino es asumido por el discurso antropológico. *México profundo*, 51.

48 Bonfil Batalla, “La teoría del control”, 198-199.

49 Para el antropólogo venezolano Eduardo Restrepo, “la ‘indilogización’ de la antropología, más que su énfasis en ciertas poblaciones, es el efecto epistémico y político de la producción de lo indígena como otredad esencial, es decir, como una alteridad radical que, no obstante su apariencia de caos o sin sentido —a los ojos no etnocentristas de los no iniciados, por supuesto—, respondía a un cuidadoso ordenamiento intrínseco, al cual se plegaban ineludiblemente los sujetos. Como cultura era entendido este principio de ordenamiento [...]”. “Antropología y colonialidad”, 297.

50 El “control cultural” es descrito por Bonfil Batalla como “el sistema global de relaciones” constituido por el “conjunto de niveles, mecanismos, formas e instancias de decisión sobre los elementos culturales en una sociedad dada”. “La teoría del control”, 173.

determinaría la autonomía cultural. Si se pierde la capacidad de decisión sobre los elementos sustanciales se da paso a la configuración de una “cultura enajenada”⁵¹. Las relaciones entre la capacidad de decisiones propias sobre elementos culturales propios –lo que permite distinguir distintas formas culturales que van desde la cultura autónoma a la cultura enajenada, pasando por la cultura apropiada e impuesta– están determinadas por las relaciones interétnicas, que, para el caso mexicano y latinoamericano, están supeditadas a una relación de dominación-subordinación propia de una situación colonial.

Si el indigenismo integracionista de los años sesenta y setenta condenaba a la civilización mesoamericana a su extinción y/o asimilación en la cultura mestiza, la propuesta de Bonfil Batalla logra visibilizar la primera, pero en detrimento de la segunda. En el continente encontramos no solo experiencias claras y distintas de “cultura autónoma” –manifiesta por un lado, en la civilización mesoamericana y, por otro, en la cultura hegemónica occidental–, sino una serie de, por llamarlo de algún modo, entre civilizaciones: la cultura afroamericana, la cultura mestizo-popular, etc. que interactúan entre sí, si bien fuera del esquema bipolar propuesto en *México profundo*.

El aporte de la teoría del “control cultural” consiste en dar razón de la dinámica de las culturas en situación colonial. Es precisamente la constatación de esta situación colonial la que obliga al multiculturalismo a acentuar los polos de conflicto y a invisibilizar la eclosión de culturas que surgen como el resultado de la compleja interacción colonial. La visibilización de la contraposición civilización occidental-civilización mesoamericana termina ocultando la existencia de culturas a las que difícilmente puede atribuírseles supuestos elementos propios y/o ajenos. ¿Qué es un grupo que no es ni “indio” –para utilizar la terminología de Bonfil Batalla– ni necesariamente “occidental”, que no se remite a las costumbres y tradiciones mesoamericanas, pero tampoco a las de la cultura occidental en todo su esplendor? ¿Qué son esos grupos que no son ni mesoamericanos ni exclusivamente occidentales? ¿Es la alienación y negatividad sus únicos componentes identitarios? El análisis de Bonfil Batalla parece regatear la existencia de la cultura mestiza y de las configuraciones culturales fronterizas en general.

51 *ibid.*, 173-175.

Intentando salir de esta problemática absolutización de las identidades culturales, los estudios culturales latinoamericanos enfatizan la “hibridez cultural”, la “transculturación”, la “disglosia”, etc.⁵², es decir, las configuraciones culturales fronterizas. Esta perspectiva, sin embargo, regatea la existencia de matrices culturales milenarias. *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón* de Mario Roberto Morales es la expresión de la desconfianza despertada por la identificación de la cultura con procesos de larga duración histórica que permiten afirmar la existencia de una ancestral “cultura maya”, pero que niegan culturas de las que difícilmente puede afirmarse su ancestral existencia. Esta legítima reacción contra el *esencialismo culturalista*, sin embargo, termina negando la validez de la reivindicación de, para decirlo con palabras de Bonfil Batalla, la matriz cultural mesoamericana expresa en la cultura maya, que los intelectuales indígenas reafirman desde las últimas décadas del siglo anterior⁵³.

La trampa de Morales consiste en la invención de una amañada genealogía de la lucha por la reafirmación de la cultura maya. Para este, el fracaso del proyecto revolucionario, pero sobre todo la inyección financiera de la cooperación internacional tras los Acuerdos de Paz de 1996, son las fuentes del exacerbado “esencialismo maya”. Esto, según Morales⁵⁴, daría razón de la transición de la noción colonial “indio” a la posmoderna noción “maya” acuñada por las élites intelectuales indígenas. Como alternativa, Morales propone como referente identitario antiesencialista, y por ello híbrido, a un “sujeto popular interclasista e interétnico” que se encaminaría a la construcción de una “nación interétnica”⁵⁵. El punto de partida de tal proyecto consiste en el reconocimiento, producto de la actual dinámica del mercado glocal y del turismo, de los “espacios de mestizaje intercultural democrático”⁵⁶ en los que las “negociaciones identitarias” tienen lugar. Según Morales:

52 Mario Roberto Morales, *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón*, 2.^a ed. (Guatemala: Palo de Hormigo, 2002), 70.

53 Para una presentación del desarrollo y propuestas del “movimiento maya” ver: Demetrio Cojtí, *Ri Maya’ Moloj pa Iximulew. El movimiento maya* (Guatemala: Cholsamaj, 1997); Santiago Bastos y Manuela Camus, *Entre el mecapan y el cielo* (Guatemala: Flacso-Cholsamaj, 2003); Santiago Bastos y Roddy Brett, *El movimiento maya en la década después de la paz* (Guatemala: F&G Editores, 2010).

54 Morales, *La articulación*, 45-57.

55 *ibid.*, 64.

56 *ibid.*, 73.

Indios y ladinos, “mayas” y mestizos son abstracciones a las cuales remitimos nuestras identidades híbridas y mestizas. No existe el indio o el “maya” ni el ladino o el mestizo químicamente puros. Situémonos en los espacios de la hibridación y no en las polaridades arquetípicas para inventar una nación democrática y superemos ya toda suerte de esencialismo, fundamentalismos y puestas en escena para la cooperación internacional⁵⁷.

El problema de esta perspectiva consiste en la incapacidad de reconocer distintos procesos de conformación de la identidad cultural. Este es el mismo problema del análisis de Bonfil Batalla. La solución parece no descansar en la “producción de ausencias”, es decir, en la negación de configuraciones culturales milenarias con el fin de otorgar validez a configuraciones fronterizas de las culturas. Si bien la teoría de la hibridación cultural ofrece posibilidades hermenéuticas para legitimar estas identidades culturales fronterizas y, por ende, no milenarias, como la ladino-mestiza, la afroamericana, entre otras, elimina la capacidad de comprender la dinámica de larga duración de la civilización mesoamericana. Ambas son incapaces de dar razón de la compleja realidad cultural continental: una, la de Morales, por absolutizar el “mestizaje interétnico”, y la otra, la de Bonfil Batalla, por reducir las culturas a la identificación de elementos propios y ajenos, donde “elementos propios” hace referencia a componentes esenciales y ancestrales. Ambas tendencias son esfuerzos hermenéuticos de interpretación de la contextualidad en las que las culturas acontecen; ambas, sin embargo, debido a que la realidad supera cualquier delimitación, terminan negando la existencia de la pluralidad cultural. Las dos renuncian explícita o implícitamente a la posibilidad de configurar “un mundo donde quepan otros mundos”.

4. Reacciones de la filosofía intercultural ante el multiculturalismo y el hibridismo cultural

Frente al multiculturalismo, es decir, el proyecto de convivencia entre culturas sin interacción, como forma de garantizar la existencia de las mismas, la filosofía intercultural propone la posibilidad de la universalidad en tanto que búsqueda de un proyecto común que surge como resultado del diálogo intercultural. Según Fernet-Betancourt⁵⁸, “la diversidad contextual

57 *ibid.*, 420.

58 Fernet-Betancourt, *Tareas y preguntas*, 107.

y/o la pluralidad cultural no contradice la búsqueda de universalidad porque es más bien el presupuesto que se necesita para una comunicación sobre posibles universalizables compartidos en y desde las diferencias”. Por supuesto, el desafío ahora consiste en ofrecer una comprensión intercultural de universalidad.

Ante el transculturalismo o hibridismo cultural, el proyecto intercultural reafirma las identidades culturales como punto de partida del intercambio. Se sabe que uno de los principales riesgos de la cultura –cultura como resultado de la autocomplacencia en la propia tradición– es su tendencia a absolutizar el propio horizonte de comprensión frente a otra; intraculturalmente, sin embargo, tienen lugar luchas por la imposición de una tradición sobre otras, lo que disminuye el riesgo de esta autocomplacencia. El proyecto de la filosofía intercultural opta por la construcción de condiciones de posibilidad a partir de las cuales cada cultura sea capaz de ir más allá de sí misma, enriquecerse a través del encuentro con el otro, de tal modo que “‘trans-portamos’ nuestras tradiciones y dejamos que nos ‘trans-porten’ otras, y nos hacemos así agentes-pacientes de verdaderos procesos de universalización”⁵⁹. Una interacción entre diversas culturas sin la disolución de una en otra.

Lo que ofrece el análisis del hibridismo cultural es la posibilidad de pensar un entre que ponga en tela de juicio los absolutismos, un entre claramente definido en el inter de la interculturalidad. A diferencia de este, la filosofía intercultural no absolutiza este entre, pues dicha interacción a la cual refiere se da entre-culturas. El entre no implica la negación de las culturas, sino que afirma su interacción. Ahora bien, esa interacción no siempre es simétrica. Aquí es donde la teoría del “control cultural” de Bonfil Batalla representa un aporte, pues ofrece criterios de análisis que permiten establecer los niveles de autonomía y dominación ejercidos en el encuentro intercultural. En este sentido, la teoría del “control cultural” ofrece un impulso decolonial al análisis intercultural. Podríamos afirmar que una articulación intercultural-decolonial sería el camino alternativo para que ni absolutizando alteridades, cosa que impediría el diálogo intercultural, ni negando la radicalidad de la experiencia cultural, sea o no de larga duración, se considere la posibilidad

59 Fonet-Betancourt, *Transformación intercultural*, 31.

de interacción de formas de vida articuladas en un momento determinado y actuando en un momento específico. Una orientación decolonial de la interculturalidad podría llenar los vacíos dejados por el análisis multicultural y el hibridismo cultural.

5. Cultura: punto de partida del diálogo intercultural

Esta determinada manera de entender la cultura subyace a la posibilidad del diálogo intercultural, de ahí que la consideramos uno de sus puntos de partida. La experiencia de solución de las tensiones dialécticas intraculturales equipa y faculta a las culturas para el diálogo. Una visión dinámica de la cultura, con todo, es una entre otras condiciones hermenéuticas y epistemológicas que, entrelazadas, posibilitan el diálogo intercultural como mecanismos de encuentro y convivencia entre alteridades y sus saberes. Entre algunas ofrecidas por Raúl Fornet-Betancourt se encuentran:

- a. La creación de condiciones –políticas, sociales, epistémicas, etc.– para que la voz de la alteridad pueda expresarse y ser escuchada. Para ello, atender “la contextualidad fáctica”⁶⁰ en la que las culturas se desarrollan y encuentran es ineludible al diálogo intercultural. Si dicha contextualidad obstaculiza las condiciones básicas para el desarrollo de cada cultura, deberá propiciarse su transformación⁶¹. En este sentido, “la filosofía debe asumir un claro compromiso con la lucha de las culturas por su derecho a no ser violadas en su identidad, ni invadidas en su territorio, ni impedidas en su desarrollo”⁶².
- b. Con el fin de que cada cultura no solo sea capaz de articular, expresarse e interpelar desde su propio logos, sino de dejarse interpelar por

60 *ibid.*, 177.

61 La contextualidad a la que Fornet-Betancourt se refiere es la “globalización”. Esta consiste en “la política y estrategia económica de los grupos dominantes que controlan hoy el poder en Occidente y que, reduciendo a Occidente a una cultura o civilización del mercado y del consumo, pretenden también domesticar todas las culturas del mundo en el mismo sentido”. *ibid.*, 175. Sobre la crítica a la globalización desde la perspectiva de la filosofía intercultural puede consultarse, entre otros: Raúl Fornet-Betancourt, *La transformación intercultural de la filosofía* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001), caps. IX-XII; *Latinamerikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie* (Nordhausen: Traugott Bautz, 2005), cap. 3; *Beiträge zur interkulturellen Zeitdiagnose* (Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2010); Michelle Becka, *Interkulturalität im Denken Raúl Fornet-Betancourts* (Nordhausen: Traugott Bautz, 2007).

62 Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural*, 83.

otros logos, es indispensable “la deposición de hábitos de pensar y actuar etnocéntricos”⁶³.

- c. El diálogo intercultural, además, exige “la disposición a fundar una nueva dinámica de totalización universalizante con el otro, basada en el reconocimiento, respeto y solidaridad recíprocos”⁶⁴. Esta “totalización universalizante” sería el resultado de un proceso de construcción en convivencia solidaria con la “alteridad y exterioridad”⁶⁵.
- d. Esta totalización universalizante es, a su vez, una “totalidad dialéctica” que hace emerger la verdad a través del “proceso discursivo” entre diversos logos. Así, la verdad –su modelo, sus criterios, etc.– no queda reducida a una determinada tradición cultural, sino al dinamismo y vicisitudes del diálogo intercultural de saberes.
- e. La “respectividad” se erige como el modelo de intelección. Este asume la radical apertura de lo real, por lo cual un modo de realidad es respectivo a cualquier otro, acentuando de esta manera la “pluriversión de la realidad”⁶⁶.
- f. Finalmente, deben tenerse en cuenta las condiciones que hacen factible la “comprensión de lo que nos es culturalmente extraño”⁶⁷ sin anularlo. Estas son: i) “Discutir en un plano de intercambio cultural”, es decir, allende a cualquier modelo monocultural de diálogo. ii) Esto conlleva ir más allá del diálogo a nivel conceptual (propio de la cultura letrada), ejerciéndolo, más bien, a nivel de las distintas configuraciones históricas de la vida, es decir, “desde el comercio hasta el culto”⁶⁸, para que el diálogo no se reduzca a

63 *ibid.*, 46. Para esto, una problematización de la comprensión de la filosofía será fundamental. No podemos asumir los desafíos de la contextualidad con un esquema de interpretación filosófica que “nos llega en el marco de una empresa de colonización política y religioso-cultural” y que corre el peligro de convertirse en “un instrumento de domesticación, desarraigo y de desprecio por lo propio”. Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y filosofía*, 102.

64 Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural*, 46. En otro lugar, agrega Fornet-Betancourt: “la perspectiva intercultural propone no favorecer de entrada ningún modelo de universalidad, para buscar un nuevo tipo ecuménico de relación entre las culturas, que acaso lleve a vislumbrar que la universalidad se hace en y por la solidaridad entre logos” . *ibid.*, 243.

65 *ibid.*, 47.

66 *ibid.*, 49.

67 *ibid.*, 50.

68 *ibid.*, 50.

un intercambio “entre expertos”⁶⁹. iii) Ir más allá de los hábitos de “subsunción y reducción” de la alteridad. iv) El “cultivo de la disposición a dejar al otro in-definido”⁷⁰, lo que representa un desafío epistémico a la filosofía académica, pero también a la antropología sociocultural y al hibridismo cultural, pues en el diálogo intercultural “nunca se sabe quién es el otro antes de que este hable y se le haya escuchado”⁷¹.

Estos presupuestos del diálogo intercultural implican desafíos epistemológicos al quehacer filosófico académico, entre los cuales se encuentra el reconocimiento histórico-contextual –“geo y corpo-político”– del quehacer filosófico⁷². El pensar filosófico académico ha de reconocer su situacionalidad, es decir, saberse a sí mismo como el resultado contextual de una tradición entre otras preferencias epistémicas y opciones ético-políticas. De este modo podemos llegar a comprender que hay filosofía no en virtud de un único modelo-referente garante de la misma, “sino porque hay ‘prácticas culturales’ de filosofía como ejercicio concreto de pensar que se hace cargo de su contextualidad e historicidad”⁷³. Esta ubicación no impide la búsqueda y establecimiento de medios para el diálogo desde la propia tradición.

Comentarios finales

La filosofía intercultural, si bien independiente y alejada de la filosofía de la cultura, asume la ineludible tarea de dar razón de su modelo teórico respecto a la cultura. Haciendo a un lado las concepciones esencialistas de la cultura, la filosofía intercultural trabaja con una comprensión dinámica e histórico-contextual de la misma. La cultura ofrece el horizonte de referencia –referencia sometida al cambio, adaptaciones y negociaciones– en y desde el cual se desarrolla la vida individual y colectiva. En ella, la interacción entre individuos y grupos originan tensiones dialécticas y, por ende, la necesidad de su resolución. Este aprendizaje intracultural de la resolución de conflictos predispone al diálogo intercultural, al diálogo de alteridades.

69 *ibid.*, 231.

70 *ibid.*, 51.

71 *ibid.*, 100.

72 Para un acercamiento detallado a la transformación intercultural de la “razón” consultar el capítulo 2 de Fernet-Betancourt, *Beiträge zur*.

73 Fernet-Betancourt, *Interculturalidad y filosofía*, 12.

A pesar de que los conflictos y tensiones no siempre se resuelven pacíficamente, la cultura se erige como el horizonte de referencia de sus miembros. Ella dista de ser una camisa de fuerza que anula el potencial creador de quienes interactúan en su interior. La cultura constituye un imprescindible punto de apoyo para la realización humana. Si la cultura impide tal realización, emergen los conflictos y con ellos su paulatina transformación. Que la cultura se encuentre en constante cambio no es razón para negar un núcleo –valores, instituciones, epistemes, tradiciones, una memoria, etc.– que le otorga identidad y la convierte en otorgante de identidad. Esta compleja dinámica de estabilidad/tradición y cambio/innovación que caracteriza a las culturas permite poner en entredicho cualquier visión esencialista o “hibridacionista” de la cultura que impida la experiencia de apertura a la alteridad, en el caso de la primera, o bien, suponga la disolución de la misma en el contacto entre culturas, como asume la segunda.

La respectividad, entonces, caracteriza a la cultura. Esta está expuesta a las disposiciones, conflictos y soluciones ofrecidas por sus miembros, pero también a la interacción con otras culturas. La cultura se erige en el punto de partida de la acción humana. Anular la cultura es aniquilar el punto de apoyo de la praxis vital. En la actual sociedad global, el contacto y el conflicto cultural son inevitables. La filosofía intercultural, por ser no solo un proyecto de transformación de la filosofía, sino también un proyecto ético-político, busca ofrecer su aporte al posible conflicto entre culturas a partir del diálogo intercultural de saberes. Esta tarea implica el compromiso con la descolonización de la praxis filosófica. Un pensar intercultural sin proyección decolonial corre el riesgo de convertirse en gestor de la dominación y del conflicto intercultural. Un proyecto de transformación intercultural y decolonial de la filosofía haría posible asumir la tarea de la conformación de “un mundo donde quepan otros mundos”.

Bibliografía

Bastos, Santiago y Manuela Camus. *Entre el mecapal y el cielo*. Guatemala: Flacso-Cholsamaj, 2003.

Bastos, Santiago y Roddy Brett, comps. *El movimiento maya en la década después de la paz (1997-2007)*. Guatemala: F&G Editores, 2010.

- Becka, Michelle. *Interkulturalität im Denken Raúl Fornet-Betancourts*. Nordhausen: Traugott Bautz, 2007.
- Beverley, John. Prólogo a *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón*, 2ª. ed., por Mario Roberto Morales, 9-26. Guatemala: Palo de Hormigo, 2002.
- Bengoa, José. *La emergencia indígena en América Latina*, 2a. ed. Chile: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *México Profundo: Reclaiming a Civilization*. Traducido por Philip A. Dennis. Austin: University of Texas Press, 1996.
- “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”. *Estudios de las Culturas Contemporáneas*, volumen IV, No.12 (1991):165-204. Consultado 26 de julio, 2012 <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/316/31641209.pdf>
- Cojtí Cuxil, Demetrio. *Ri Maya’ Moloj pa Iximulen. El movimiento maya (en Guatemala)*. Guatemala: Cholsamaj, 1997.
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México: EDICOL, 1977.
- Fornet-Betancourt, Raúl. *Beiträge zur interkulturellen Zeitdiagnose*. Concordia, Reihe Monographien, tomo 52. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2010.
- *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Concordia, Reihe Monographien, tomo 49. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2009.
- *Lateinamerikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*. Nordhausen: Traugott Bautz, 2005.
- *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trota, 2004.
- *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Aachen: Editorial Mainz, 2003.
- *La transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

- . *Estudios de filosofía latinoamericana*. México: Universidad Autónoma de México, 1992.
- Geertz, Clifford. *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, 6a. ed. Traducido por Rolf Bindemann y Brigitte Luchesi. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- Guzmán Böckler, Carlos y Jean-Loup Herbert. *Guatemala: una interpretación histórico-social*, 5ª ed. México: Siglo XXI, [1970]1975.
- Harris, Marvin. *Kulturanthropologie*. Traducido por Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt-New York: Campus, 1989.
- Huntington, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. London: Simons & Schuster, 1996.
- Kroeber, Alfred y Clyde Kluckhohn. *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge: Peabody Museum, 1952.
- Morales, Mario Roberto. *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón*, 2a. ed. Guatemala: Palo de Hormigo, 2002.
- Restrepo, Eduardo. “Antropología y colonialidad”. En *El giro decolonial*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 289-304. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- Scannone, Juan Carlos (1972). “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador”. *Stromata*, año XXVIII, vol. 28, No. 1/2, enero-junio (1972): 107-115.
- Tylor, Edward B. (1974). “Die Kulturwissenschaft”. En *Kulturanthropologie*, editado por R. König y A. Schmalfuß, 51-56. Düsseldorf-Wien: Econ, 1974.