

Interculturalismo y hermenéutica: de la tradición como pasado a la actualidad de la tradición

Marcelino Arias Sandí

Universidad Veracruzana, México

Miriam Hernández Reyna

Universidad Nacional Autónoma de México, México

RESUMEN: *El objetivo de este texto es realizar una crítica a los usos del concepto “tradición” en el interculturalismo, específicamente los dos siguientes: primero, la distinción entre la tradición como pasado y la modernización como presente y, segundo, la idea de que hay pueblos cuya identidad se define por su tradición y otros cuya identidad no depende de ella. Esta crítica se realiza desde el concepto de tradición de la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer que rehabilita la tradición de un modo distinto al realizado por el Romanticismo. La hermenéutica filosófica expande el alcance de la tradición a toda comunidad humana y propone un concepto multidimensional de tradición. Desde esta propuesta se critica la idea de tradición que enfatiza como rasgo principal el pasado. Finalmente, se presentan razones para abandonar la distinción entre pueblos tradicionales y pueblos no tradicionales o modernizados.*

ABSTRACT: *The purpose of this paper is to elaborate a critique of the uses of the concept “tradition” in the interculturalism, specifically the both following ones: first, the distinction between tradition as past, and modernization as present and, second, the idea that there are people whose identity is defined by its tradition and others whose identity does not depend on it. This critique is elaborated from the concept of tradition that belongs to Hans-Georg Gadamer’s philosophical hermeneutics that rehabilitates tradition in a different way to that followed by Romanticism. The philosophical hermeneutics expands the scope of tradition to every human community and proposes a multidimensional concept of tradition. From this proposal, the idea of tradition that emphasizes the past as principal feature is criticized. As a result, this text exposes reasons to leave behind the distinction between traditional people and non-traditional or modernized people.*

PALABRAS CLAVE: *interculturalismo, tradición, hermenéutica, modernización*

KEYWORDS: *interculturalism, tradition, hermeneutics, modernization.*

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este texto es realizar una crítica a la idea de tradición que está supuesta en el interculturalismo y que ha marcado el rumbo de la consideración de los pueblos indígenas como originarios y tradicionales. Esta crítica se realiza desde el concepto de tradición de la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, que muestra una diversidad de sentidos que pueden representar una alternativa a los usos del concepto de tradición por el interculturalismo, específicamente los dos siguientes: primero, la distinción (y, en general, oposición) interculturalista entre la tradición como pasado y la modernización como presente y, segundo, la idea de que hay pueblos cuya identidad se define por su tradición y otros cuya identidad no depende de ella.

Tal oposición, entre el pasado y el presente se encuentra en la mayoría de las reflexiones sobre los indígenas pensados como un grupo cuya historia presenta una continuidad infranqueable con una voz que resuena desde los más remotos orígenes y se presenta como tradición. Esta caracterización de la tradición ha sido uno de los soportes en la justificación de las legislaciones internacionales y regionales en las que la idea principal es el respeto a las culturas tradicionales y como derivado de ello, se ha llegado a la instrumentación de algunas medidas compensatorias para estos grupos en un marco de justicia social.

Sin embargo, nos preocupan precisamente las raíces de estas consideraciones que no sólo tocan los nervios más sensibles del debate social, sino que cruzan los ámbitos teóricos del interculturalismo¹ que ha venido convirtiéndose en un campo disciplinar. En tal caso, no podemos dejar de lado o tomar como algo evidente el modo en que se habla de la tradición, pues los conceptos no tienen un solo sentido y tampoco ha sido siempre el mismo.

¹ Consideramos que el interculturalismo contiene dos dimensiones, tanto la política y social, como la teórica; sin embargo, la frontera entre estas dimensiones es menos que poco clara. Si bien hay notables esfuerzos, la condición general de los discursos interculturales es la ambigüedad y la inestabilidad conceptual, reforzada muchas veces por la idea de que tal condición es más bien benéfica. Asimismo, asumimos que hay múltiples significaciones sobre los términos “intercultural”, “interculturalismo”, “multicultural”, “multiculturalismo”, que dependiendo del contexto en que se elaboran modifican su sentido. Empero, eso no es algo en lo que el campo del interculturalismo destaque por sobre los demás discursos, lo mismo ha ocurrido por ejemplo con la filosofía o con la historia, en términos disciplinares. La cantidad de literatura sobre lo que sea la filosofía o la historia es notablemente abundante, y las diferencias sobre el modo en que va transformándose o generándose un nuevo sentido de filosofía e historia tienen una larga trayectoria de disputa.

Asimismo, la hermenéutica ha sido uno de los ámbitos teóricos en donde más se ha desarrollado y discutido el concepto de tradición en un sentido positivo y reivindicador, además de que se ha reconocido su red conceptual. Si una de las pretensiones del interculturalismo es constituirse como un sector de debates teóricos, es imposible lanzar un concepto de “tradición” como comprensible de suyo sin considerar al menos la problemática que esto representa.

En lo que sigue, presentaremos primero el concepto “pueblos originarios”, su horizonte de sentido y algunas de las razones por las que se recurre a él dentro del interculturalismo. Posteriormente, mostraremos que existe una sinonimia entre el concepto de “pueblos originarios” y el de “pueblos tradicionales”, con la finalidad de indagar precisamente la idea de tradición que está supuesta cuando se habla de los pueblos indígenas como culturas tradicionales y ancestrales. Resaltaremos que tal idea de tradición destaca principalmente el pasado.

A continuación recurriremos al concepto de tradición de la hermenéutica filosófica de Gadamer para incorporarla al debate interculturalista sobre los “pueblos tradicionales”, para destacar el sentido de la tradición como presente y pasado, como conservación y actualidad, e indagaremos las implicaciones que tendría considerar esta reflexión filosófica para la elucidación y problematización de la idea de tradición del interculturalismo.

Finalmente, se realizarán una serie de conclusiones, esperando que las ideas desarrolladas contribuyan tanto al interculturalismo y al debate actual sobre los pueblos indígenas, como a las posibilidades de entablar un diálogo entre la hermenéutica y las ciencias sociales que aporte elementos para una mejor comprensión de nuestro presente y, a su vez, del futuro.

EL CONCEPTO DE “PUEBLOS ORIGINARIOS” EN EL INTERCULTURALISMO

Los debates del interculturalismo latinoamericano han ofrecido un centro teórico y político al tema de los pueblos indígenas, considerados como nuevos actores políticos en una gama de rubros referentes a cuestiones políticas, laborales, ecológicas y educativas. Sin embargo, un viraje conceptual ha sido el punto de distanciamiento (y en muchas ocasiones de convergencia) con el indigenismo de antaño que ponía un énfasis fundamental en este sector social: se trata del viraje terminológico y conceptual que transita de la categoría de indígenas hacia el concepto de “pueblos originarios”.²

² En el contexto internacional, y no sólo en el mexicano, ha sido creciente el uso y el recurso a la categoría de “pueblos originarios” para referirse a los pobladores ancestrales.

A tal concepto lo alimentan concepciones sobre la historia, los procesos de globalización y las alternativas a la decadencia de la cultura capitalista occidental. Así, para el interculturalismo, los pueblos originarios son la reserva de posibilidades de sobrevivencia social y planetaria, reserva que se argumenta a partir del valor de los conocimientos ancestrales que resguardan estos pueblos. En tal sentido es que José Del Val afirma lo siguiente:

El occidente no ofrece hoy expectativas a mediano plazo a nadie, más allá de las amenazas nucleares, el futuro se dibuja en la destrucción del planeta, sus ecosistemas y sus habitantes. Como modelo para la organización y la convivencia humana está derrotado... En este contexto de frustración cultural generalizada los pueblos indios ofrecen un conjunto de alternativas que implican una epistemología y una concepción del mundo radicalmente diferente y superior, si el objetivo es la igualdad del hombre y una relación armónica con el planeta [Del Val, 2004:99].

Y dada esa convicción de que occidente ya no tiene vía de salida, se ha abierto el camino a explorar a los pueblos indígenas en términos de conocimiento, de organización social y política, y de calidad moral.

Aunque, en general en Latinoamérica se promueve este tipo de ideas, cabe aclarar que en este texto nos referiremos en particular, aunque no únicamente, al debate sobre los pueblos originarios y ancestrales en México que, si bien comparte rasgos con algunas otras latitudes, también presenta elementos distintivos y únicos.³

Podemos entonces plantear las siguientes preguntas: ¿en qué se sustenta esta idea de la ancestralidad? ¿Cómo se constituye una idea tal como la de “pueblos originarios” para pensar a los pueblos indígenas del presente?

El punto nodal se encuentra en el concepto de origen. En sentido radical el origen que el interculturalismo atribuye a los pueblos indígenas en México se ubica en la época prehispánica. En este tono, José Bengoa asegura que “junto con el llamado ingreso de América Latina en la modernidad y en los procesos globales, han estallado las más antiguas identidades, las que se remontan al tiempo precolombino” [Bengoa,⁴ 2007:37]. De algún modo, lo que este autor señala es la continuidad de tales identidades, cuya

les de algunas partes del mundo. Por tanto, se puede hablar de “pueblos originarios” de México, de Australia, de Nueva Zelanda, Bolivia, etc. Este concepto trasciende las fronteras del indigenismo y se inscribe en un marco internacional de visibilidad y consideración de los pueblos indígenas o autóctonos.

³ Por ejemplo, la cuestión del mestizaje en México, la fragmentariedad de los pueblos indígenas, la cantidad de variantes lingüísticas, la localización y concentración de las etnias.

⁴ Si bien en el caso de Bengoa se trata de un autor chileno, hace importantes referencias, y elabora reflexiones acerca de las cuestiones indígenas en México.

emergencia es provocada por el proceso de modernización, pero sin que tal proceso constituya parte de ellas, dada su consideración como “antiguas”. El concepto “pueblos originarios” contiene una perspectiva de antigüedad que, paradójicamente, se entrelaza con reclamos para el presente⁵ y con la contraposición con las identidades consideradas (por derivación) no originarias, pero de las que depende para marcar su visibilidad ante la modernización occidental.

Así, a través de los sucesos políticos, sociales y culturales, los pueblos originarios han subsistido, en general, en condiciones de marginación económica por causa de la exterioridad de los procesos de modernización. Sin embargo, se asume que su origen y esencia perviven a través de los cambios históricos.

Diversos argumentos y posiciones se elaboran para desarrollar la idea de esta permanencia y su valor cultural. Ya se hable de la posibilidad de la “transfiguración étnica”, como lo hace el antropólogo Miguel Alberto Bartolomé para referirse a algunas comunidades de Oaxaca en México [2006], o bien, se sostenga que esa permanencia se debe a la génesis de tales pueblos que se dio con anterioridad a los procesos de capitalismo o globalización. Su identidad cultural no es producto de tales procesos y resiste aunque se vea afectada por ellos. Asimismo, algunos autores hacen referencia a su no-occidentalidad y a la práctica de costumbres y tradiciones que sostienen la armonía en la mayoría de las comunidades indígenas.

Si bien la gama de argumentos puede girar en torno a tales ideas, hay otra línea que es particularmente fuerte. Se trata de un supuesto que mantienen algunas de estas elaboraciones interculturalistas. Y es que al concepto de origen se une un determinado concepto de tradición para hablar de los pueblos indígenas.

⁵ En México, esto es particularmente notorio a través de la reforma indígena más general que significó la modificación del artículo segundo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Sin embargo, en el artículo ha quedado asentada la idea de que los pueblos indígenas provienen de los pueblos anteriores a la Conquista: “la nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”. En <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/> (Consultado el 30 de julio de 2009). La reforma del 2001 fue hecha para integrar el reconocimiento a los pueblos indígenas, en el mismo sentido que señalaba el Convenio 169 de la OIT y el Informe Preliminar del Relator Especial José Martínez Cobo para las Naciones Unidas. En ninguno de estos tres casos cambió la idea de tal descendencia.

“PUEBLOS ORIGINARIOS” COMO “PUEBLOS TRADICIONALES”

En el interculturalismo se da una sinonimia entre los conceptos de “pueblos originarios” y “pueblos tradicionales”, dado que cuando se hace referencia al modo en que estos pueblos han subsistido se apela a la fortaleza y reproducción de sus costumbres y tradiciones que forman el núcleo de su identidad. Se forma así un círculo entre la identidad, la originariedad y la tradición. A la identidad la constituyen precisamente los usos y costumbres que conforman la tradición y que hacia el pasado tienen un origen en el mundo prehispánico.

Precisamente, Héctor Díaz-Polanco, señala [2006] que las comunidades tradicionales son aquellas cuya identidad no es el resultado de los procesos globalizatorios. Tales procesos generan identidades orientadas por el consumo y que en tal sentido son nuevas identidades a diferencia de las tradicionales. Los pueblos indígenas, en su lucha de resistencia, marcan fronteras para defender sus tradiciones frente a los embates del mercado y el consumo globales.

Es cierto que este autor también acepta que “el nuevo contexto obliga a recomponer o readecuar los pilares tradicionales de la comunidad (como los sistemas de cargo), al tiempo que la estructura comunitaria se apoya ahora en nuevas pilastras, como es el caso de las remesas de sus migrantes” [Díaz-Polanco, 2006:20]; sin embargo, de entrada ha asumido que tales tradiciones son un bagaje anterior a los nuevos procesos a los que deben adecuarse y, en todo caso, la identidad compuesta por esa tradición en última instancia sólo debe adaptarse a circunstancias que radicalmente son accidentales. En esta línea, la tradición y la identidad son algo cuyo rasgo es la permanencia.

Díaz-Polanco no es el único autor que considera de ese modo la tradición que constituye la identidad indígena-originaria. León Olivé también sostiene que un tipo de sociedad que puede ser caracterizada como multicultural es aquella en la que “han subsistido pueblos tradicionales junto con una sociedad que ha pugnado por modernizarse después de largos periodos coloniales” [Olivé, 2004:21]. Lo que este autor sostiene es que hay una tensión entre un espíritu con una vorágine de progreso y futuro y otro que se atrinchera para defender el valor de su ancestralidad y tradicionalidad, dándose así “una permanente confrontación entre la tradición etnocultural y la modernidad” [Bengoa, 2007:35].

Las afirmaciones de los autores anteriores son un claro ejemplo de la propuesta de distinguir entre pueblos tradicionales y procesos de modernización. Así, ante las nuevas identidades generadas por los procesos de

modernización, se busca rescatar las “antiguas identidades”. La tensión “modernidad/antigüedad” es enfrentada continuamente por los pueblos indígenas en tanto “los procesos de globalización someten a prueba las formas de organización social y política tradicionales y modernas y se expresan, simultáneamente, en la reafirmación de identidades primordialistas y en la emergencia de nuevas identidades globales” [Bokser Liwerant, 2006:82]. La tensión entre el resurgimiento de la antigüedad como el pasado que reclama visibilidad y la volatilidad y el desarraigo de las identidades consideradas del presente es pensada teóricamente como una tensión entre dos impulsos considerados de la siguiente manera: “se trata de lo que Geertz caracterizó como la tensión entre el impulso esencialista (“el estilo de vida indígena”) y el “empuje epocalista (o sea, “el espíritu de la época”), uno jalando hacia la herencia del pasado y el otro hacia “la oleada del presente” [Díaz-Polanco, 2006:60].

En este sentido, lo que se considera tradicional está asociado a una concepción de la existencia de identidades antiguas, a la posibilidad de identificar y rescatar usos y costumbres propias, a la posibilidad, también de identificar el pasado de tales pueblos como fundamentalmente prehispánicos.⁶ En el interculturalismo se asume que el capital cultural y los modos de la resistencia indígena encuentran su soporte en los elementos y la sabiduría que han acumulado durante milenios y que les permite convivir y utilizar nuevos elementos que les proporcionan los procesos de globalización y modernización, sin que esto constituya un quiebre irreversible en el centro de su identidad.

Aunque en muchos contextos indígenas mexicanos esto sea lo más alejado de la realidad, al menos el discurso sobre el baluarte de diversidad que representan los pueblos tradicionales está planteado en esos términos.

SOBRE EL SENTIDO DE LA TRADICIÓN EN EL INTERCULTURALISMO

Así como Bartolomé, Olivé y Díaz-Polanco, muchos teóricos, cuyos temas giran alrededor del multi y el interculturalismo post-indigenista,⁷ comparten la

⁶ No importa si la reconstrucción del pasado es meramente estratégica o historiográfica. En algunos casos, como lo son ciertas tendencias de la antropología, ni siquiera se hace referencia a este debate, o se da por supuesto el pasado. En algunos trabajos, de antropología o etnografía, sólo se utiliza el concepto “indígena” sin remitirse a la historia o sin aclarar su sentido.

⁷ A los términos multi e interculturalismo agregamos aquí el adjetivo “post-indigenista” en virtud de que consideramos que, si bien se distancian de las reflexiones y elaboraciones teóricas y políticas del indigenismo que en México guió la cuestión indígena, no se han

idea de la tradición como algo permanente. En general, y con referencia al concepto de “pueblos tradicionales”, escasea una revisión y un debate sobre el sentido de este término, más bien, se ha configurado como un punto de partida que sostiene lo discutible, lo decible en ciertos términos y lo compartido por varios enfoques de corte culturalista. Podemos señalar, incluso, que el concepto de tradición se ha dado por comprensible de suyo, como si sirviera decir que porque los pueblos indígenas tienen identidades anteriores a la globalización y al capitalismo, entonces, es evidente que se trata de pueblos tradicionales. Al mismo tiempo, se asume que su supuesta historia milenaria sostiene la idea de tradición como algo formado por el pasado y su acumulación, o como algo contrapuesto al mundo contemporáneo en su lógica capitalista.

Para el interculturalismo, tanto el concepto de “pueblos originarios” como el de “pueblos tradicionales” refieren a una misma entidad cuyo valor ha sido atribuido a la permanencia de su identidad, construida en la base primigenia de las costumbres y tradiciones fraguadas antes del sistema que lucha por desaparecerlas o exacerbarlas para integrarlas. La fuerza de esta identidad radica en la potencia de su tradición cuyos orígenes provienen de un mundo ancestral casi perdido pero vivo. Cabría señalar que origen y tradición se unen y se diferencian. El origen refiere a la época primordial, a los inicios luminosos, gloriosos, es el momento en que surge la entidad “pueblos indígenas”,⁸ y la garantía de que ese origen permanezca

abandonado del todo los principales conceptos del indigenismo, por sus convicciones reivindicatorias hacia los grupos marginados, en este caso los indígenas. Teóricamente, el concepto de indígena utilizado en el multi e interculturalismo mantiene los rasgos generales de ese grupo étnico: el hecho de compartir un pasado prehispánico, la territorialidad (aunque no siempre) y el asentamiento en comunidades, la sabiduría que tales grupos encarnan, su antigüedad y su tradicionalidad. El concepto “indígena”, que posee también una tradición racial (que el multi y el interculturalismo han pretendido ignorar simplemente abanderándose contra todo racismo) no puede, sin embargo, ser concedido como algo evidente o definido de una vez para siempre, o como un concepto al que se le pueden simplemente agregar nuevos elementos. Es este concepto uno de los agujeros negros que han permanecido desde los inicios de la antropología indigenista en México y que ha sido heredado a los discursos sobre la nueva emergencia indígena.

⁸ Bien se puede señalar que sus inicios se ubican antes de la Conquista, con el surgimiento de la agricultura y las civilizaciones sedentarias y organizadas, o bien se señala el periodo del Virreinato como la conversión de los antiguos pobladores en “indios”. Luis Villoro en *Estado plural, pluralidad de culturas* [1998] ha determinado la “originalidad” de los pueblos indígenas como aquella que se deriva de su anterioridad a la formación de un Estado-nación. La elección del momento del origen puede ser variada, sin embargo, su sentido es compartido: de uno o de otro modo se remite a la existencia de culturas milenarias en el territorio americano antes del descubrimiento, la conquista o la colonización y, sin embargo, tales eventos no modifican su esencia.

es la tradición, formada por costumbres y prácticas en que se ha cristalizado ese origen. En términos generales, el resguardo de un origen primigenio y glorioso, depende de la permanencia de la tradición en que aparece una y otra vez pero para recordar el pasado: es así, la transmisión, retransmisión y cuidado del pasado. Y es este el sentido que del concepto impera en el interculturalismo. No es casual que cuando se habla de la incorporación de los pueblos tradicionales a las prácticas occidentales, se utilice el término “adaptación” o “transfiguración” para suavizar la idea del cambio radical que muchas comunidades indígenas han tenido.

Lo que de algún modo se muestra en el interculturalismo respecto de la idea de tradición es un vacío de reflexión ontológica. Los debates sobre las identidades han sido exponenciados por la vía de la filosofía política, la antropología, la etnografía, los estudios de la memoria y la militancia política del interculturalismo como movimiento de resistencia frente al capitalismo unilateralmente considerado como occidental y destradicionalizado. La politización contemporánea de los debates sobre la identidad es el campo en donde ha crecido la idea de tradición supuesta en el concepto “pueblos tradicionales”.

Partiendo de las consideraciones anteriores, puede señalarse que preguntas como ¿qué significa la tradición?, ¿cómo se constituye la tradición?, ¿es la tradición fundamentalmente el pasado retransmitido? están ausentes en los debates interculturales. Pero esa ausencia, antes que representar un avance teórico es un giro hacia las convicciones y la invisibilidad de los elementos que permiten pensar diversas cosas sobre los pueblos indígenas.

Permanencia, ancestralidad, origen, costumbre, diversidad cultural, son la red de conceptos que acompañan a la tradición atribuida a los pueblos indígenas, convirtiendo este concepto en un comodín político y con un contenido ético proveniente de la consideración de que tales pueblos representan una alternativa a la crisis contemporánea de los sectores occidentales, en donde el virus capitalista parece no encontrar cura. Alternativa planteada paradójicamente muchas veces por quienes se asumen occidentales y han marcado la distinción entre occidente y los pueblos tradicionales.⁹

⁹ Debe reconocerse que el trabajo de antropólogos, etnólogos e historiadores ha sido fructífero en la recuperación específica de muchas de las tradiciones de los pueblos indígenas, pero de lo que se trata en este texto es de la reflexión conceptual sobre la tradición sin ir en detrimento de lo realizado por los científicos sociales en sus estudios de campo.

EL CONCEPTO DE TRADICIÓN EN LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA: ONTOLOGÍA PARA EL INTERCULTURALISMO

Al concepto unidimensional de tradición subyacente en los debates interculturalistas podemos oponer el concepto de tradición que elaboró Gadamer, fundamentalmente en *Verdad y método I*. Este concepto forma parte del giro ontológico de la hermenéutica que antes Heidegger hubiera llamado ontología de la facticidad. Así, la tradición se inscribe en este giro, no quedando soslayada como un mero concepto operativo o como algo que es evidente de suyo o incuestionable, antes bien, Gadamer consideraba fundamental la elaboración de este concepto para la propuesta hermenéutica, dándole así a la tradición un tratamiento ontológico, indagando su constitución, sus formas, sus rasgos, su sentido.

Frente a la antigua idea de que la tradición sólo representa la autoridad y el pasado, Gadamer propone una valoración positiva de la tradición, distinta a la elaborada por el Romanticismo y crítica del rechazo a la tradición sostenido por la Ilustración, que incluye tanto la rehabilitación de la autoridad (por reconocimiento y no *per se*) y del pasado, como la permanencia en el presente y su proyección hacia el futuro.

Para Gadamer, la tradición no representa un bloque homogéneo caracterizado por el pasado, y, en términos conceptuales, no tiene un solo sentido, antes bien:

Gadamer se refiere a distintos tipos de tradiciones. El más reconocido sería la tradición cultural, pero ésta no se presenta como algo homogéneo sino que adquiere diversas formas tales como religiosa, filosófica, artística, histórica, social, disciplinaria e incluso, la de tradiciones generadas a partir de individuos como son las de actor o director. Y aún en el interior de estas grandes divisiones, Gadamer señala la existencia de una rica variedad de tradiciones [Arias, 2004:10].

De este modo, lo que se muestra es una diversidad de tradiciones, que pueden acontecer simultáneamente, pudiéndose dar el caso de que entre estas tradiciones una se superponga a otra en una relación de dominación o de convivencia pacífica.

Para reforzar la idea de la diversidad propia del concepto, cabe señalar que para Gadamer la tradición es una pluralidad de voces del pasado que convergen en el presente, perdiendo así todo rasgo de homogeneidad; es una multiplicidad de voces diversas, en ocasiones discordantes, pero que no pueden ser tratadas como objetos externos y lejanos del presente. Al interior de los diferentes tipos de tradición, es decir, en cada campo tradicional específico, es posible encontrar una pluralidad de voces discordantes, por ejemplo, en el ámbito de la política, podemos identificar tradiciones

oficialistas, conservadoras, opositoras, etcétera, que llevan, en cada caso, a indagar el modo determinado en que cada una de ellas está hablándole al presente, al mismo tiempo que debemos establecer cómo desde el presente se les está escuchando.

Así, ni el pasado ni la homogeneidad son rasgos únicos de la tradición, puesto que la necesidad o el impulso de hablar de la tradición en general, digamos, en un sentido meramente abarcante, puede provocar que se soslaye el sentido particular de una tradición específica.

Podemos destacar, en primer lugar, que el trabajo de Gadamer elucida una diversidad de tradiciones que no están vinculadas únicamente al pasado. A partir de eso se puede señalar que la tradición no es algo que se pueda pensar unilateralmente como parte de una tensión: la tensión entre el pasado y el presente, entre lo antiguo y lo nuevo, entre lo primitivo y lo moderno. El rasgo distintivo de la tradición no puede ser exclusivamente la conservación del pasado.

Lo anterior representa un primer punto problemático para cuestionar el modo en que se considera a la tradición en el interculturalismo. Tal consideración implica la exaltación de las tradiciones de los pueblos indígenas y por contraste haciendo énfasis en los procesos globalizadores y capitalistas de occidente, con lo que, de algún modo, se está insinuando que occidente no es un pueblo con historia y tradición de larga duración, sino que está marcado por la fragmentariedad de su historia y el individualismo en sus consecuencias. La historia en occidente queda fracturada por la catástrofe, humana o natural, ambas provenientes de lo que Villoro llama “el individualismo, el racionalismo y el afán de dominio de la cultura occidental” [Villoro: 2006:113], como si de algún modo estos rasgos fueran el germen de toda posible destradicionalización de la cultura occidental frente a las culturas indígenas.

Desde la perspectiva de una ontología hermenéutica, no sería aceptable un contraste excluyente entre culturas tradicionales y la cultura occidental, pues para Gadamer:

Nos encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición [Gadamer, 1992:350].

Ontológicamente nuestro ser se constituye así. Si seguimos esta afirmación de Gadamer, la tradición no es algo que se pueda elegir o que se pueda

atribuir a una cultura como propio y a otra no. Radicalmente, no se puede ser de otro modo sino en una tradición, es una situación hermenéutica irremediable y en tal sentido todos los pueblos y culturas poseen tradiciones, es decir, son “pueblos tradicionales”. Más aún, Gadamer “reconoce los usos y costumbres como expresión de la tradición” [Arias, 2004:11], por lo que si para clasificar a las culturas como tradicionales se toma como criterio la pervivencia de usos y costumbres, entonces, reafirmamos, no hay cultura que no tenga tradición. Otro asunto es que algunos usos y costumbres sean más o menos primitivos, que se les considere como rurales o urbanos, por poner un ejemplo. Pero no hay cultura sin usos y costumbres, como tampoco hay un individuo independiente de sus usos y costumbres, ya sea que se le considere indígena o no. Por lo que la distinción de “pueblos tradicionales” y sociedades modernas utilizada por el interculturalismo sigue siendo tributaria de la tradición ilustrada y sus tensiones con el Romanticismo.

Sin embargo, hay que recordar que en el interculturalismo la referencia al pasado se da en términos políticos y/o éticos, no ontológicos. No queremos afirmar que si el interculturalismo no se constituye como ontología, entonces no tenga sentido, al contrario, más bien creemos que el diálogo que puede establecerse con la reflexión ontológica alimentará los conceptos utilizados por el interculturalismo, contribuyendo ya sea a su fortalecimiento o, eventualmente, a su abandono.

Dado que hasta el momento en el interculturalismo la tradición sólo se concibe desde el pasado respecto de los grupos indígenas, habremos de indagar y mostrar desde la hermenéutica las temporalidades de la tradición.

Para la hermenéutica filosófica, el pasado no es el rasgo distintivo y principal de la tradición. Conviene señalar que si bien la tradición sí incluye un carácter de pasado, “la dimensión de conservación de la tradición es sólo una de las dimensiones que se deben considerar al pensar la tradición y, sin embargo, lo que se considera como conservación es la conservación del pasado como lo no pasado” [Gadamer, 1992:22] y no simplemente del pasado, aquello que se conserva del pasado es lo que tiene vigencia para el presente. La conservación tiene que ver con el momento en que la tradición impone su vigencia, es decir, se hace oír por el presente, pero esto sólo es posible porque el presente es capaz de escuchar, dicho en otras palabras, una tradición se hace oír porque dice algo significativo para el presente.

La relación con la tradición “implica transformación e innovación” [Arias, 2007:99]. Se da una unidad entre el pasado y el presente, en el sentido en que el pasado es presente. El pasado no es un cúmulo de eventos que sucedieron y que permanecen de uno o de otro modo, más bien se da una interpelación del pasado al presente, el pasado le habla al presente como

presente y se renueva justo por el modo en que es escuchado como actualidad. Por esto, la tradición es al mismo tiempo cambio y actualización y no sólo aquello que debe conservarse como una reliquia o como un origen primordial. Pasado y presente no son dos elementos contrapuestos de la tradición sino dos modos de acontecer de la misma.

Por otra parte, la tradición no puede ser un pasado que simplemente se imponga por su fuerza milenaria o ancestral, dado que todo pasado aparece como tal para un presente, considerado como un interés presente, porque “la vida histórica de la tradición consiste en su referencia a apropiaciones e interpretaciones siempre nuevas” [Gadamer, 1992:477]. El papel del intérprete es fundamental en este sentido, pues no toda tradición le habla al presente con la misma fuerza, de algunas sólo tenemos débiles indicios, en esos casos es evidente que el intérprete tiene que abrir el camino hasta esas tradiciones, puesto que, “en realidad la tradición siempre es un momento de la libertad y de la historia. Aun la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada [Gadamer, 1992:349].

Por tanto, pensar la tradición requiere remitirse no sólo a la permanencia, al resguardo de lo primigenio, sino también a su cambio. El cambio implica la libertad de y ante la tradición. Esto permite ver a la tradición como dinámica, que nos llega pero no se nos impone de un modo absoluto, que tanto su permanencia, conservación o rechazo son posibles. En última instancia, podemos decir que la hermenéutica muestra la interna unidad entre el pasado y el presente que se da en la tradición.

Retomando el conjunto de las reflexiones anteriores y diferenciando el concepto de tradición del interculturalismo del concepto de tradición elaborado en la hermenéutica filosófica, podemos agregar que en el interculturalismo lo que se concibe como tradición es la dimensión de conservación y de permanencia, de primordialidad que debe sobrevivir en las condiciones presentes; sin embargo, esta concepción forma parte más bien del prejuicio ilustrado que Gadamer revisa en su afán por distanciarse de modos anteriores de concebir a la tradición, modos que han determinado su estructura como pasado.

Gadamer tiene una reflexión muy sugerente al respecto, pues señala que en ambos casos, tanto Romanticismo como Ilustración, la tradición es entendida como lo contrario a la libertad racional. Se trata de una inversión romántica de la Ilustración en la que al final, la fuente de toda autoridad sigue siendo la razón, de manera negativa (Romanticismo) o positiva (Ilustración). Gadamer señala que:

La inversión del presupuesto de la Ilustración tiene como consecuencia una tendencia paradójica a la restauración, esto es, una tendencia a reponer lo antiguo porque es lo antiguo, a volver consciente lo inconsciente, etc., lo cual culmina en el reconocimiento de una sabiduría, superior en los tiempos originarios del mito. Y esta inversión romántica del patrón valorador de la Ilustración logra justamente perpetuar el presupuesto de la Ilustración, la oposición abstracta de mito y razón. Toda crítica a la Ilustración seguirá ahora el camino de esta re-conversión romántica de la Ilustración. La creencia en la perfectibilidad de la razón se convierte en la creencia en la perfección de la conciencia <<mítica>>, y se refleja en el estado originario paradisiaco anterior a la caída en el pecado de pensar. [Gadamer, 1992:341].

Uno y otra, Romanticismo e Ilustración, se construyen sobre la oposición excluyente de tradición y razón. Cada una privilegia por su lado cada uno de los extremos.

Precisamente el sentido de pueblos tradicionales depende de una mitificación del pasado que si bien reconoce elementos del presente, los piensa como exterioridad, como algo con lo que hay que relacionarse desde la sabiduría ancestral pero que no forma parte de ella y representa más bien el mundo modernizado al que, por cualquier motivo, han tenido que adaptarse estos pueblos. De este modo, pervive una idea de tradición que depende aún, paradójicamente, de la concepción (eso sí, occidental) ilustrada.

Dicho sea de paso, la primitividad y tradicionalidad tienen un fuerte remanente de historia teleológica, en que los pueblos se encaminan en la vía del progreso, alcanzando así el *estatus* de civilizaciones. El pensamiento histórico que considera el rumbo del progreso nos hereda así la idea del gradual alejamiento entre las culturas tradicionales y las civilizadas. El planteamiento ontológico de la tradición por parte de la hermenéutica y su valoración positiva nos aleja de esta idea del camino del progreso, pues la tradición no es el pasado que avanza y pugna por llegar hacia el éxito del presente.

CONCLUSIONES

Como hemos señalado a lo largo de este trabajo, el concepto de “pueblos tradicionales” que se refiere a los pueblos indígenas, posee un determinado sentido de tradición, tal sentido remite a la dimensión del pasado, a la ancestralidad cultural cuya línea directa de herencia es el mundo prehispánico y los usos y costumbres que en tal época tienen su origen y que se prolongan hasta el presente. Asimismo, el presente está marcado por los procesos de capitalismo, globalización y decadencia de la cultura occidental.

Sin embargo, un punto problemático ha sido precisamente la idea de tradición que subyace a esas consideraciones sobre la identidad o sobre la ancestralidad. Y, como hemos visto a través de la reflexión hermenéutica de la tradición, éste no es un concepto unidimensional o general, ni un término abstracto que sólo recolecte el sentido de lo que ha llegado del pasado como herencia. En este sentido, se recupera la dimensión de actualidad de la tradición, rompiendo a su vez con la contraposición que se da entre “pueblos tradicionales” y cultura occidental. Esta diferencia si bien suele argumentarse desde la distinción de los usos y costumbres de las consideradas culturas no occidentales, supone también la distinción entre el pasado y el presente, y más aún, entre el valor y la superioridad de un pasado que es diferente al pasado occidental cuya fragmentariedad no le permite elaborar una línea continua de capital histórico como la atribuida a los pueblos indígenas.

Así, el concepto de “pueblos originarios”, tanto como su homónimo “pueblos tradicionales”, presentan aún los restos de una idea arcaicista de la tradición, emparentada más con la valoración de las tribus desde la perspectiva de la naciente antropología del siglo XIX, momentos en que se sostenía la división entre el mundo primitivo y el mundo civilizado u occidental, diferencia que también marcó durante mucho tiempo la consideración de la historia como la ciencia propia de las civilizaciones occidentales, y la antropología como la disciplina encargada del estudio de las culturas primitivas y distintas a occidente.

Si bien hay que señalar que sólo se trata de un parentesco y que muchas circunstancias han cambiado favorablemente para los pueblos indígenas latinoamericanos, y en varios aspectos la situación se ha modificado para los pueblos indígenas en México, consideramos, sin embargo, que resulta inconveniente seguir recurriendo a los argumentos de ancestralidad basados en la suposición de una continuidad de tradiciones milenarias, cuya única actualidad es su antigüedad y lo que ella representa para la decadencia de occidente.

Resulta también inconveniente dar por supuesto o por evidente el sentido de conceptos como “origen” o “tradición”. Evitar la discusión de estos conceptos o soslayar su problematicidad, no es garantía de haberse ahorrado el problema o haberlo superado. Esto es de particular importancia en el tema de los pueblos indígenas, dado que hoy más que nunca se han convertido en un centro de debate político de vanguardia y, sin embargo, paradójicamente y aun cuando tal debate toma nuevos rumbos, se sigue recurriendo al término “indígena” que después de 500 años de uso aún no puede quitarse de encima la carga de negatividad que su sentido entraña.

Esa misma carga negativa bien puede ser alimentada por otras ideas, como la de tradición.

La antigüedad y la supervivencia de tradiciones y costumbres venidas de tiempos inmemoriales, por sí solas no representan una ventaja para el pueblo al que se le atribuyan. Más bien, entorpecen el reconocimiento de lo que hay de actual en los pueblos indígenas, en sus nuevos elementos, que no son ni accidentales ni contaminaciones de occidente sino dato de sus transformaciones históricas que les han permitido incluso formular reclamos democráticos en empatía con muchos grupos más que son también parte de la diversidad cultural. La exclusiva particularidad de un pasado remoto bloquea las vías de tales reclamos, destilando siempre un residuo de tribalidad y arcaicismo.

Repensar el concepto de “pueblos tradicionales” no sólo implica volver a pensar a los pueblos indígenas, su pasado y su presente, sino considerar cómo se constituye aquello a lo que llamamos tradición que abarca el presente que nos permite seguir hablando del pasado como lo actual. Esta reflexión no puede sólo conducirse por el camino del debate político o por la discusión de las novedades actuales en materia de la cuestión indígena, en este sentido la dimensión ontológica resulta fundamental, pues gran parte del asunto intercultural en relación con los indígenas es precisamente un conjunto de reflexiones sobre el modo de ser de estos pueblos, su diferencia con otras culturas, su pasado, su historia y el despliegue de sus posibilidades hacia el futuro; en este sentido, la pregunta por la constitución de algo que es de tal forma y no de otra ha sido históricamente el terreno de la ontología.

Es por estas razones que consideramos posible el diálogo entre la hermenéutica y el interculturalismo y, como hemos visto, conceptos fundamentales de la hermenéutica, como es la tradición pueden enriquecer las diferentes perspectivas. No hemos tratado sólo de realizar una crítica al concepto de “pueblos tradicionales” sino que consideramos que al mostrar los supuestos o sentidos de su concepto de tradición y contrastarlo con los sentidos de la tradición en la hermenéutica, abrimos nuevas vías que contribuyan al campo teórico tanto del interculturalismo como a la filosofía de la cultura. Pensar y repensar la cultura en términos filosóficos resulta una tarea que no podemos dejar de lado en pro de la urgencia política del debate sobre la diversidad cultural, que entre la moda y la vanguardia suele tomar el camino de la prisa y no el camino de la demora en el pensar.

BIBLIOGRAFÍA

Arias Sandí, Marcelino

- 2004 "Reflexiones sobre la tradición en Gadamer" en *ERGO, Revista de filosofía*, No. 15, México, Universidad Veracruzana.
- 2007 "Relaciones con la tradición: un diálogo en construcción permanente" en Alcalá Campos, Raúl y Reyes Escobar, Jorge Armando (Coords.), *Gadamer y las Humanidades*, vol. II, México, UNAM.

Bartolomé, Miguel Alberto

- 2006 *Procesos interculturales. Una antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, Siglo XXI Editores.

Bengoia, José

- 2007 *La emergencia indígena en América Latina*, Chile, FCE.

Bokser Liwerant, Judith

- 2006 "Globalización, diversidad y pluralismo", en Gutiérrez Martínez, Daniel (Comp.), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, México, UNAM, COLMEX, Siglo XXI Editores.

Bonfil Batalla, Guillermo

- 2006 *México Profundo. Una civilización negada*, México, Debolsillo editorial.

Del Val, José

- 2004 *México, identidad y nación*, México, UNAM.

Díaz-Polanco, Héctor

- 2006 *El laberinto de la identidad*, México, UNAM.

Gadamer, Hans-Georg

- 1992 *Verdad y Método I*, Salamanca, Ed. Sígueme.
- 1997 *Mito y razón*, Barcelona, Paidós estudios.
- 1995 *El inicio de la sabiduría occidental*, Barcelona, Paidós estudios.

García Canclini, Néstor

- 1990 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.

Gutiérrez Chong, Natividad

- 2001 *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, México, Conaculta, Fonca, Plaza y Valdés.

Montemayor, Carlos

- 2008 *Los pueblos indios de México. Evolución histórica de su concepto y realidad social*, México, Debolsillo editorial.

Villoro, Luis

- 1998 *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, UNAM.
- 2006 "Condiciones de la interculturalidad", en Alcalá, Campos, Raúl (Comp.), *Reconocimiento y exclusión*, México, UNAM-FES Acatlán.