



§ Datos para citar este trabajo §

Autores: José Ramón Fabelo Corzo, José Antonio Pérez Diestre & Ramón Patiño Espino Jesús Márquez Carrillo

Título del trabajo: Universalidad e identidad cultural (mesa redonda)

En: José Ramón Fabelo Corzo, Jaime Torija Aguilar (Coordinadores). Arte e identidad. Entre lo corporal y lo imaginario. Colección La Fuente. Volumen 6. BUAP. Puebla, 2015

DOI del libro: <https://doi.org/10.59892/RE0602>

Páginas: 17-42

ISBN: 978-607-487-960-5

Palabras clave: Arte, identidad, universalidad, cultura.

DOI del capítulo: <https://doi.org/10.59892/UNEIC0606>

§ Se autoriza el uso de este texto, siempre y cuando se cite la fuente §





DOI: <https://doi.org/10.59892/UNEIC0606>

UNIVERSALIDAD E IDENTIDAD CULTURAL (MESA REDONDA)

*José Ramón Fabelo Corzo*¹

*José Antonio Pérez Diestre*²

*Ramón Patiño Espino*³

*Jesús Márquez Carrillo*⁴

Introducción

Como parte del trabajo del taller interno permanente del Cuerpo Académico de Estética y Arte de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, el 12 de noviembre de 2013 se realizó una Mesa Redonda sobre el tema “Universalidad e identidad cultural”. En esta Mesa participaron los doctores José Ramón Fabelo Corzo, José Antonio Pérez Diestre y Ramón Patiño Espino, como ponentes principales; además, se contó con la asistencia del doctor Jesús Márquez Carrillo, quien se integró al debate. Diferentes disciplinas —la filosofía, la antropología, la historia del pensamiento y del arte, incluso la biología— pueden, cada una, ofrecer sus aportes al tan socorrido tema de la relación entre lo universal y lo propio en la cultura latinoamericana. El debate suscitado puso de manifiesto esa diversidad de aportaciones. A continuación presentamos las intervenciones realizadas por cada uno de los integrantes de la mesa, en el orden en que se produjeron.

José Ramón Fabelo Corzo:

Conviene iniciar hablando sobre algunos aspectos generales del tema de la relación entre la universalidad humana y la particularidad de

¹ Doctor en Filosofía, Investigador Titular del Instituto de Filosofía de La Habana, Profesor-Investigador Titular y Responsable del Cuerpo Académico de Estética y Arte de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP.

² Doctor en Historia del Arte, integrante del Cuerpo Académico de Estética y Arte de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP.

³ Doctor en Psicología Evolucionaria, integrante del Cuerpo Académico de Estética y Arte de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP.

⁴ Doctor en Educación, Profesor-Investigador de la Maestría en Estética y Arte de la BUAP.

las culturas. Es un tema con una alta presencia en la historia del pensamiento latinoamericano. Hoy vuelve a estar en la palestra. Se ha generalizado bastante cierta postura posmoderna que, para defender con legitimidad lo diferente, tiende a negar lo universal. Sin embargo, la asunción de la existencia de la universalidad es, de hecho, una constante antropológica; es decir, no hay ningún ser humano que pueda en verdad desentenderse del tema de su pertenencia a la universalidad, y esto —la preocupación por la universalidad y por el lugar que se ocupa dentro de ella— es el resultado del hecho de que el ser humano es consciente y que, por lo tanto, necesita tener una imagen diferenciada de sí mismo en relación con el mundo exterior y con el mundo que no es él, con las realidades que son diferentes a él mismo.

Para ser poseedor de una conciencia se necesita, al mismo tiempo, ser autoconsciente, tener la identificación del lugar que se ocupa dentro del contexto de relaciones con el mundo humano y con el mundo natural. Todo ser humano, en la medida en que es consciente, es portador de una cosmovisión, una visión del cosmos, una visión del mundo, del universo. Y se trata, precisamente, de una cosmo-visión y no de una caos-visión, porque presupone cierta idea sobre la estructura y organización de ese mundo al cual pertenece. Eso significa que la imagen de la universalidad es un atributo antropológicamente universal. No encontramos ninguna cultura carente de una visión del cosmos, donde no haya una visión de lo universal. Esa visión puede ser más o menos sistematizada, puede ser mítica, puede ser religiosa o puede tener atributos científicos, del conocimiento de lo físico, de lo químico, de lo biológico, etc.; pero lo que no puede haber es ausencia total de una visión de lo universal. Es por ello que, cuando hablamos de universalidad, en sentido general, debemos de tener en cuenta que su imagen está presente en cualquier comunidad humana y en cualquier cultura.

Esta imagen de la universalidad, al mismo tiempo, se forma sobre la base de historias particulares, de las historias culturales que cada uno de los pueblos tiene. Esa universalidad incluye, como un ingrediente fundamental, cierto concepto de lo humano, la imagen de lo que es un ser humano, sobre el lugar y el sentido que tiene mi propio *yo* dentro de esa concepción universal de lo humano. Si es resultado de diversas culturas y de diversas historias, de donde se va aprendiendo y forjando

esa imagen de lo universal, entonces los productos culturales no serán siempre los mismos y la imagen de lo universal no coincidirá entre las diferentes culturas, sobre todo cuando no han tenido mucha relación unas con otras o no han interactuado entre ellas.

Un testimonio histórico muy importante de esta diversidad cosmoviva fue lo que, desde el punto de vista eurocéntrico, ha sido llamado “descubrimiento de América”. Y digo que “desde el punto de vista eurocéntrico” porque asume que hay un sujeto universal, el europeo, que es el sujeto epistemológico por antonomasia y viene a conocer, mientras que los otros son objetos a descubrir, como si fuesen parte de la fauna y la flora. Por eso, el concepto mismo de *descubrimiento* es etnocéntrico y no es apto para nombrar lo que ocurrió en la América de 1492. Más que un descubrimiento, ocurre un choque intercivilizatorio, un encontronazo entre diferentes culturas. Como resultado, aquella civilización que poseía mayores niveles de desarrollo económico, tecnológico y militar, sale victoriosa y lleva adelante su proceso de conquista o de expansión, mientras que la otra civilización es subordinada, conquistada y obligada a subsumirse dentro de un nuevo sistema social, político y económico en el que el otro es dominante.

Darcy Ribeiro, destacado antropólogo brasileño, explica muy bien este proceso y lo denomina *expansión civilizatoria*.⁵ Según este autor, diferentes conjuntos étnicos y humanos viven procesos civilizatorios con elementos comunes, pero también con componentes diversos, propios del desarrollo cultural de cada lugar. Como parte de la lógica misma de su desarrollo propio, estas civilizaciones tienden a expandirse, por lo que podemos decir que tal expansión no es un atributo exclusivo de los europeos, sino una tendencia generalizada dentro del desarrollo civilizatorio, si bien no todos los pueblos tienen simultáneamente la misma necesidad y fuerza para su despliegue.

La civilización que se expande primero es, por lo general, la que conquista, la que, desde el punto de vista cultural, lleva sus valores a otro contexto humano y los impone; es también, por lo tanto, la que hace dominante su imagen de la universalidad. Debido a esta situación, esa imagen de la universalidad —que es resultado de un desarrollo social particular y de una manera parcial de vivir— desplaza a la propia del

⁵ Cfr. Darcy Ribeiro, *El proceso civilizatorio*.

contexto conquistado y, por así decirlo, secuestra para sí a la universalidad misma. Este es el resultado que viene a continuación de la victoria militar, de la victoria económica, de la victoria política y que se traduce, por ende, también en una victoria cultural. El colonialismo resultante abarca a la cultura como uno de sus elementos fundamentales.

Volviendo al escenario de América en 1492, ¿qué ocurre cuando se produce ese choque? Obviamente, cada una de las culturas tiene una imagen de la universalidad humana, que no coincide o poco coincide con la de la otra, ya que son, cada una de ellas, el resultado de diferentes historias; por tanto, la idea de lo que es genéricamente humano en una de esas culturas, no es la misma que la idea de lo que es genéricamente humano en la otra cultura.

En 1492, el choque de seres humanos que son producto de diferentes historias provoca que cada uno de ellos dude de la humanidad del otro. Esta duda es perfectamente lógica. Independientemente de que hoy, desde nuestra perspectiva, pudiéramos censurar moralmente el surgimiento de esa duda, si nos ubicamos en aquel contexto nos daremos cuenta de que esa puesta en cuestión era algo esperable. Si yo tengo un concepto de lo humano que es el resultado de *mi* historia y me encuentro con otros seres que no caben dentro de ese concepto, entonces, lógicamente, *mi* primera reacción es dudar de su humanidad. Eso es lo que hizo el español cuando llegó a América: puso en duda la humanidad de aquellos otros seres, en parte semejantes, pero en parte tan distintos a él.

Este es el tema fundamental de aquella famosa polémica, de mediados del siglo XVI, entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda: la humanidad del indígena. Ambos tenían cosmovisiones europeas —no podían defender otra que no fuera la suya—; sin embargo, para Las Casas, los indígenas eran —al menos en un sentido biológico— completamente humanos, mientras que para Sepúlveda no lo eran tanto; pero en ambos casos la imagen de la universalidad era la propia. Bartolomé de las Casas tenía propuestas menos deshumanizantes; para él, la humanidad del indígena no era inferior por naturaleza, sino, en todo caso, por cultura. Pero igualmente buscaba atraer al indio a los valores supuestamente universales de la cultura occidental a través de la evangelización. A fin de cuentas, hay que atraerlo a la cultura de la civilización dominante, a su religión, a su Dios, pues eso es lo plenamente humano.

Esa duda acerca de la humanidad del indígena —sobre la humanidad del otro—, fue bastante generalizada en el siglo XVI —en cierto sentido se ha extendido hasta hoy en versiones más modernas como el racismo y el desarrollismo—; y fue el legitimante ideológico de la evangelización. Era necesario evangelizar al otro para humanizarlo, pues hasta cierto punto era considerado como un humano principiante, un humano necesitado de un desarrollo civilizatorio para llegar a ser un humano total. Esto sirvió de justificante moral a la propia conquista y colonización en los marcos de la ideología cristiana prevaleciente, pues de alguna manera debían justificarse los hechos sangrientos. Todo, supuestamente, se hacía en aras del “bien del otro”, “por el bien del conquistado”, buscando llevarle los verdaderos valores al pueblo sometido.

Sin embargo, lo curioso es que también por parte del indígena hubo dudas sobre la humanidad del invasor español. Se cuenta que Moctezuma confundió a Hernán Cortés con Quetzalcóatl, identificado en la cosmovisión azteca como “serpiente emplumada”, mitad hombre y mitad dios. Quetzalcóatl había sido rey de los toltecas, y después de que los aztecas expulsaron, dominaron e implantaron sacrificios humanos a los toltecas, se esperaba su regreso para vengarse. Ese regreso era previsto para la misma época en la que se produce la conquista de América. Igualmente lógico, dentro de la racionalidad propia de su cosmovisión, era relacionar la inédita aparición de aquellos individuos extraños al tan temido regreso de Quetzalcóatl. Para los aztecas tal hecho no era nada bueno, pues se esperaba que el antiguo rey tolteca viniera con ánimos de venganza y con un poderío extraordinario; incluso se identificaba en ocasiones su regreso con la posibilidad de la muerte del Quinto Sol. A pesar de eso, era algo perfectamente entendible dentro de su cosmovisión. Lo que no cabía en ella era que Cortés fuera español; por eso su endiosamiento representaba una especie de último esfuerzo, al interior de la cultura, para interpretar el suceso como parte de esa cosmovisión que previamente ya existía. Un dios o semidios tampoco es un ser humano en el pleno sentido de la palabra, por lo que la incertidumbre sobre si Cortés era o no Quetzalcóatl era equivalente a la duda sobre si era o no humano.

Si en el caso del español hubo una disminución en la humanidad indígena, en el caso del indígena hubo, por el contrario, una especie de sobrevaloración de la humanidad del español; es decir, una especie

de semiendiosamiento de los conquistadores. Algo aparentemente tan sui géneris no fue absolutamente excepcional para los aztecas. La sobrevaloración de la humanidad del conquistador se dio también en otras culturas. Los incas llamaban a los españoles “dioses de cara blanca” o viracochas, nombre este último con el que identificaban a su dios creador. El resultado práctico que iba teniendo la conquista, a favor del invasor español, era en buena medida responsable de estas diferentes formas de deshumanizar al otro; en un caso por defecto, en el otro por exceso. Lo que estaba sucediendo era un extraordinario choque inter-cosmo-visivo e intercultural, un conflictivo encontronazo entre diferentes visiones de lo universal humano que, en cualquier caso, provocaría la puesta en duda de la humanidad del otro.

A medida que los españoles fueron demostrando toda su humanidad —se les veía combatir entre ellos, enfermar, morir—, perdió fuerza entre los indígenas aquella inicial interpretación de su llegada y fue entrando en una crisis irreversible la imagen de la universalidad que previamente tenían. La colonización, como resultado práctico de la conquista, selló el destino de aquella vieja concepción del mundo, que se vio impelida, si no a desaparecer del todo, sí a subordinarse a otra visión del mundo que era parte del paquete colonizador. A la larga y como producto del colonialismo, el conquistado llegó a poner en duda su propia humanidad. Así nace el problema existencial más importante que ha tenido el latinoamericano a lo largo de más de 500 años: el tener que asumir una imagen de la universalidad que le llega desde afuera, chocando con una imagen de lo propio que en muchas ocasiones no entra y no pertenece del todo a esa cultura que se le impone. Una cultura que viene a aplastar a la otra la domina, la subordina y pone en cuestión no sólo la imagen de la universalidad de la primera, sino también su autoimagen, su imagen de identidad.

Es por esa razón que el tema de la identidad y el tema de la relación de lo propio con lo universal ha sido un tema permanente de toda la historia del pensamiento latinoamericano. Encontramos estos debates desde aquella época tan temprana —como cuando Juan Ginés de Sepúlveda comenzó aquella discusión con Bartolomé de las Casas: dos protagonistas españoles que tenían como tema la identidad humana de lo indígena y su relación con la universalidad misma de lo humano— hasta la actualidad, cuando encontramos propuestas como la teoría

poscolonial, la filosofía de la liberación, la teología de la liberación, etc., que buscan, cada una a su modo, dar respuesta a ese conflicto entre lo propio y lo universal. El tema sigue estando abierto porque no ha tenido una definitiva solución práctica. Todavía hoy lo universal sigue llegando a la gente desde el norte, desde Europa, desde Occidente. Somos independientes desde el punto de vista político —en alguna medida—, desde hace dos siglos; sin embargo, seguimos siendo de alguna manera colonizados espiritualmente por Occidente, seguimos dependiendo de la imagen de universalidad que nos importan, seguimos viendo como positivo y verdadero lo que Europa y Occidente dicen que es verdadero y positivo. Por lo tanto, seguimos desconfiando de nuestras propias capacidades, de nuestro propio talento, de nuestra propia posibilidad de decir lo propio, sin darnos cuenta de que nosotros tenemos que ver el mundo de una manera relativamente diferente a como lo ven los europeos, pues tenemos un lugar de enunciación distinto. Independientemente de que tengamos también, como seres humanos que pertenecemos a una misma especie, visiones comunes sobre muchos aspectos, debemos pensar y ver el mundo desde un prisma diferente, desde otro lugar histórico-socio-cultural y, por lo tanto, es lógico que poseamos visiones relativamente distanciadas de la cosmovisión que se sigue asumiendo a sí misma como universal.

Es algo que se sigue dando actualmente, por ejemplo, en el mundo académico de nuestras naciones latinoamericanas. Es constatable aquí en México que instituciones como el Conacyt o la SEP son fundamentalmente eurocéntricas y que por lo general consideran como valioso lo que se hace en Europa y los Estados Unidos por el mero hecho de realizarse en países considerados como desarrollados. Hay implícitamente una subvaloración de lo propio. Por ejemplo, lo que publican los investigadores en universidades nacionales no se mira con buenos ojos —a fin de cuentas es endógeno y no tiene fuerza—, lo bueno es lo que sale y se publica en otros idiomas aunque ningún mexicano o latinoamericano lo lea. Este patrón, que tiene su origen en el conflicto cultural de 1492, se ha venido repitiendo una y otra vez, asociado al dominio de la cultura, como extensión del dominio económico y político. Sigue teniendo Occidente —con protagonismo hoy para los Estados Unidos, su principal representante en este hemisferio—, ese control y esa hegemonía sobre el modo de vida del latinoamericano.

Tenemos la gran paradoja de que cada vez es más constatable que no es posible universalizar ese modo de vida europeo y norteamericano. El último Informe Planeta Vivo demuestra que para universalizar los patrones de vida y consumo de Estados Unidos necesitaríamos entre cuatro y cinco planetas, solamente para aguantar el peso ecológico que representarían esos niveles de consumo extendidos a toda la población del planeta. Si su modo de vida no es universalizable, ¿por qué tenemos que seguir asumiendo de manera incondicional que su modo de pensar y ver el mundo sí es universalizable, que sí es portador de la última verdad? Necesitamos la independencia epistemológica, como una asignatura pendiente de los procesos de descolonización que se iniciaron hace más de dos siglos. Esto no quiere decir que descartemos toda la historia de aportes culturales, científicos y de conocimientos que ha dado Occidente. Pero sí tenemos que asumir que podemos estar a la misma estatura de cualquiera de ellos, y que debemos subsumir críticamente todo lo que nos están presentando como verdades últimas y universales. Debemos ponerlas, al menos, en tela de juicio. Es un deber insoslayable de cualquiera que haya nacido en estas tierras y que mantenga un compromiso con ellas, poner en cuestión esas supuestas verdades universales, esa supuesta universalidad que nos llega del norte. Es desde el sur, desde la periferia, antes que de otro lado, que debe venir nuestra imagen de la universalidad.

José Antonio Pérez Diestre:

Esa definición de universalidad, que ha tenido y ha sido impuesta por cada conquistador en turno, tiene un misterio que todavía no se alcanza a entender. Hay una verdad ineludible, una constante en el devenir del desarrollo del ser humano, y es que, desde Sumeria, hemos tenido el sistema de conquista, imponiendo con él la definición de universalidad en el otro.

En España se tuvo la imposición de universalidad que trajeron los fenicios, después la de los griegos, posteriormente la de los romanos y la de las hordas de las tribus de las estepas asiáticas, luego vinieron con su visión de universalidad las tribus germánicas, finalizando con 800 años de ocupación de los árabes. En todas las intervenciones había violaciones, matanzas, rupturas, de lo más crueles que pudieran existir; como los casos de Sahagún y Numancia, que fueron dos ciudades que se

quemaron antes de ser entregadas a los romanos. La violencia, incluida la del plano cultural, es una constante, podemos observar en México que la cultura militarista azteca imponía a las otras tribus subsidiarias su idea de universalidad, de cómo vivir la vida.

El ser humano de alguna manera adoptó una definición de universalidad a lo largo de todo el planeta, de todas las culturas, a través de la imposición y la guerra, a través de la conquista; el conquistador era el que imponía su forma de vivir la vida, imponía sus dioses, su religión, su administración, sus tributos, su sistema social, y siempre sucedía lo mismo, siempre el final era el mismo: el vencido tenía que acatar las reglas del juego que el vencedor había impuesto. Aunque fueran culturas que no estaban comunicadas entre sí, de alguna manera acertaban con la misma estrategia: imponerse a través de la conquista.

Cuando ocurre esta situación, si toca estar en el lado del conquistado, se tiene que pensar cómo salvar lo más posible la identidad propia. ¿Qué otra cosa hacer?, ¿dónde situarse?, porque la civilización conquistada nunca será completamente bienvenida en el contexto de los conquistadores. Tiene que pensarse cómo valorar lo propio para poder gestionar, luchar y crear un nicho donde sea respetado, donde sus valores sean respetados, donde pueda ser considerado digno en ese nuevo contexto social impuesto, pues en el momento en el que el conquistador impone en el conquistado su definición de superioridad, lo condena completamente a ser subsidiario, a nunca poder levantar la cabeza, a hacer siempre los trabajos peores, a tener mínimo acceso a cualquier toma de decisiones, a estar siempre restringido, limitado. La discriminación estará por donde quiera que vaya, su crecimiento integral —económico, filosófico, axiológico, social, creativo— estará siempre condicionado por las limitadas posibilidades que le ofrecerá el conquistador, quien automáticamente lo considerará indigno porque no pertenece a su grupo social. Es fundamental hacerse de un nicho, el conquistado necesita ver de qué forma lo gestiona para que su originalidad, su derecho a desarrollarse, pueda ocupar un espacio en ese contexto.

En la actualidad, desafortunadamente, de acuerdo con la información que se está generando por diferentes lados, la idea es robar a todos su identidad, crear un gobierno mundial y un sistema de seguridad social universal, haciendo circular medicamentos alterados para

tener a la gente totalmente subordinada. Lo que quieren los poderes mundiales es uniformar a todos y tenerlos controlados.

De hecho, ya en el sistema educativo de 1913, el secretario de Rockefeller le aconseja que no escatime en medios económicos para la educación pública, pero que no impulse el desarrollo de los filósofos, abogados, científicos, ni pensadores de ningún tipo, sino ciudadanos obedientes de las instrucciones. Esa estrategia no ha hecho más que solidificarse hoy. No va ser fácil en estos momentos la lucha por la dignidad de individuos, grupos o naciones alternas, por el derecho a existir de la diferencia real.

Como un ejemplo de esta lucha por conservar lo propio, llama mi atención un grupo de música clásica radicado en Cuba: la Camerata Romeo. Es un grupo de mujeres que hace música clásica de alto nivel, pero con una particularidad: están inspiradas en raíces cubanas. Estas mujeres lograron hacerse un nicho dentro de la música clásica sin dejar lo propio, sin dejar sus raíces, sino todo lo contrario, rescatándolas y generando una propuesta de música clásica.

Jesús Márquez Carrillo

Estoy de acuerdo con el doctor Fabelo. El tema de la identidad y el tema de la relación de lo propio con lo universal ha sido un tema recurrente en toda la historia del pensamiento latinoamericano, sobre todo desde la Ilustración. Sin embargo, siguiendo al doctor Pérez Diestre en la primera parte de su intervención, me gustaría insistir en el lugar de América en la configuración de la modernidad. América se convierte en la primera entidad/identidad histórica del sistema-mundo colonial/moderno y en un referente necesario para pensar la fortuna de la conciencia y la civilización modernas. En el siglo XVI, las cuatro partes del mundo (Europa, América, Asia y África) comienzan a integrarse bajo la égida de la cultura occidental y desde el imaginario cristiano. A partir de la colonización del espacio físico y social, y sobre la base de un proyecto civilizador en manos de la corona española —fundamentalmente a través de iglesia católica—, América se liga al futuro de Europa, según lo señala Walter Mignolo.⁶ Así, por el carácter casi universal de la monarquía católica,

⁶ Walter Mignolo, "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad", en *La colonialidad del saber*, pp. 55-56.

este proceso de “mundialización” significará la proliferación de toda clase de lazos con las partes del mundo hasta entonces desconocidas o tratadas a distancia, y las historias ahora conectadas no dejarán de tener consecuencias graves sobre las mudanzas posteriores de las sociedades interrelacionadas, sean los “pueblos nativos americanos”, los grupos africanos traídos como esclavos, la caza de grupos humanos en África, gracias al poderío técnico y militar de España y Portugal o los intentos españoles por asentarse en China. En su pleno apogeo, el imperio ibérico (1580-1640) dará la pauta de estas relaciones que alumbran la modernidad, el mundo colonial/moderno. Hablamos del nacimiento de una sociedad mestiza, del crisol en que se funden tradiciones artísticas y culturales diversas —más allá de la voluntad política de la Corona—, pero también del surgimiento de tradiciones locales en oposición o resistencia ante la dominación ibérica. “En los albores de los tiempos modernos —señala Gruzinski— los nuevos amos del planeta transforman no sólo los modos de vida, las técnicas y la economía, sino también las creencias y los imaginarios”.⁷ Y es precisamente en este marco que los seres humanos y los distintos agrupamientos sociales definirán sus estrategias identitarias, dentro de un vasto programa hegemónico de cristianización y occidentalización.

Ramón Patiño Espino:

Desde la perspectiva biológica, es notable un conflicto epistemológico e ideológico en cierto tratamiento del concepto de universalidad o de lo universal.

En efecto, los emplazamientos eurocéntricos, y otros embates transnacionales e imperialistas, intentaron y lograron imponer su pensamiento en todas aquellas regiones que invadieron y ocuparon durante siglos. Impusieron desde el siglo XVI “su universalidad” eurocéntrica, sustituyendo casi totalmente toda cosmovisión autóctona y sistema de ideas alternativo; mas no ofrecieron una conceptualización cabalmente totalizadora, sino ideologías socioculturales adaptadas de sus intereses económico-políticos, incluida la religiosa. Sin menospreciar la riqueza y el inmenso valor de los aportes culturales acumulados en los países europeos en muchos órdenes del conocimiento (tecnología, ciencia,

⁷ Serge Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, cuarta de forros.

arte, etc.), es preciso hacer notar que en la visión histórica de todos los imperios y proyectos hegemónicos hay una falsa universalidad que es artificiosa y ficticia, por parcializante y excluyente, pero funcional a los intereses materiales de estos imperios e imperios, que identifican su visión de la realidad con la cultura única y universal. En estos casos hay una operación de absolutización de una cultura, la suya, la de los vencedores y una destrucción sistemática de la cultura de los vencidos: pero arrasar no es vencer, y menos convencer.

Esa destrucción, además de una injusticia masiva, es también una aberración epistemológica, pues si algo tiene la cultura, en singular, es que por su origen es relativa y arbitraria respecto de otras culturas más o menos lejanas en el espacio y el tiempo. Al universalizar el alcance del bagaje cultural de una determinada población (en este caso me referiré a los conquistadores europeos), en detrimento de otras tantas, se sirve sólo a los propios fines, que son por necesidad parciales, y se pretende justificar un interés inicuo de dominación. En eso consiste la falacia de absolutizar la cultura dominante y proclamar su universalidad hegemónica o incluso monopólica. En su nombre se perpetraron las más absurdas guerras de exterminio, saqueo y proscripción de los acervos del conocimiento acumulado por poblaciones, previamente anatematizadas, y, lo que es peor, espantosas masacres, esclavización y genocidio de pueblos aniquilados.

Pero esta es sólo una cara de la universalidad, la falaz. Hay otra universalidad humana que sí es real y además fructífera: la universalidad biológica, la universalidad natural que no puede ser relativizada por las diferentes adaptaciones culturales de los pueblos. Es la universalidad de lo genético, de lo orgánico, de lo estructuralmente biológico, común a los humanos, indistintamente de la región en la que se asientan y arraigan; las costumbres, culturas, tradiciones y saberes que crean y les identifican y les asemeja a los otros, todos, por el sólo hecho de pertenecer a una misma especie y compartir patrones conductuales típicos de la especie —incluidas las más de 120 ‘universales humanas’ reportadas por Donald Brown—. ⁸ Esa universalidad nos afilia y nos une a todos. Tenemos que continuar tutelándola para evitar estas operaciones ideológicas de excluir del fenómeno humano ciertos patrones

⁸ D.E. Brown, *Human Universals*.

idiosincráticos o peculiares de quienes, en lo personal, muestran algunos rasgos diferentes o que expresan saberes culturales distintos.

Reivindicar la universalidad biológica —al tiempo que vacuna del racismo devastador entre nuestros pueblos multiculturales, vanas eugenesias y otros delirios supremacistas; lo cual es tarea no menor— abre el espacio suficiente para que quepan todos con sus peculiaridades, nos reconoce a todos como miembros de la misma especie e impulsa la potencialidad para desarrollar capacidades, competencias y facultades en diferentes niveles psicológicos y sociales, gradientes de capacidad, sin exclusionismo, toda esa rica variedad que finalmente se convierte en expresiones de la cultura. Sin embargo, hace falta introducir un principio de análisis del desarrollo histórico y social de los diferentes pueblos.

Con respecto al punto que plantea el doctor Fabelo, hay que decir que la conquista ha significado por defecto otra desventaja adicional para los indígenas. Hay algunos que opinan que reconocer el término mestizo implica que hay una aceptación implícita de esa desigualdad histórica. Yo no opino igual. Creo que el término mestizo está lejos de idealizar la diferencia entre pueblos, sino que es una auto-afirmación que da sustento al derecho a luchar. Hay que reconocer las diferencias inequitativas, sobre todo para reivindicar una lucha para equivaler en lo cultural y lo político, por el derecho a ser considerados, al menos, iguales que los europeos y superiores en muchas de las actividades intelectuales, profesionales, culturales, etc. Introduzco esta voluntad por reconocer la universalidad biológica de la especie, pero sin minimizar la diferenciación cultural en el concierto de esa universalidad de la que unos se han servido para afianzar y prolongar su dominio histórico, pero que los otros tienen también que identificar y reconocer para, a partir de ellas, proponer una superación del *statu quo* que sea justa, ética y compensativa.

Estas diferenciaciones culturales, sin embargo, deben tener un marco de acotamiento. No significa proscribir la cultura —aunque sea europea, aunque sea de los invasores, aunque sea de los conquistadores—, porque esa cultura encierra avances y logros que, una vez que se destile de los elementos de racismo e intolerancia a la diferencia, pueden resultar no solamente útiles sino reivindicatorios para los propios pueblos que han sido sometidos. Para poner un solo ejemplo,

los alcances civilizatorios logrados en la tradición helénica antigua no pueden lanzarse por la borda por el hecho de que se hayan producido en sociedades esclavistas y sus pensadores fueran cómplices ideológicos y actuantes de una sociedad dividida en clases. Hay ahí valores universales o proto-universales que son útiles a todos, incluidos los pueblos que han sido víctimas de esa infamia.

Con respecto a los niveles de universalidad, podemos y debemos reconocer que hay algunos valores surgidos en culturas particulares que son trascendentes, realmente transculturales y universales. Esta es una observación que ya habíamos hecho el doctor Fabelo y yo, y no es fortuita. Él lo ha postulado en el sentido de la existencia de un valor supremo, que en una tabla de valores ocuparía siempre el primer lugar: la vida misma. Eso, que en términos teóricos él ha descrito, yo lo he podido constatar empíricamente al estudiar la vida comunitaria cotidiana de un pueblo que vive en la Sierra Norte de Puebla, los totonacas del municipio de Huehuetla. En una encuesta levantada allí en los años 2002 y 2003 encontré que ellos colocan como primer valor de la existencia a la vida misma; por encima del dinero, la familia, el amor, la tierra y otros valores supremos. Esa primacía de la vida, allí encontrada, es la constatación de algo realmente universal que emana de nuestra propia naturaleza biológica, aunque tenga diversas formas culturales de manifestación, que Edward Wilson nombró “biofilia”.⁹ Hay que incluir esto, que puede ser un hallazgo académico, para instalar esa idea general sobre la prioridad de la vida en cualquier escala axiológica. Ello permite armarnos para la lucha contra algunas expresiones ideológicas racistas y excluyentes que se han manifestado en nuestro ambiente.

Jesús Márquez Carrillo:

Escuchando al doctor Patiño en cuanto a la importancia de los alcances filosóficos de la tradición helénica, pensaba en un momento de la historia de México en donde, desde la Secretaría de Educación Pública, una pléyade de intelectuales se propuso cimentar una visión de lo universal y lo propio, asumiendo que sólo se podía construir lo propio desde una relación dialógica con lo universal. Entre 1921-1924, José Vasconcelos, como Secretario de Educación Pública, impulsó un proyecto civilizatorio para

⁹ Cfr. Edward O. Wilson. *Biofilia*.

transformar a las masas marginadas en grupos de individuos inteligentes, productivos y creadores. “No concibo que exista —escribió— diferencia alguna entre el indio ignorante y el campesino francés ignorante o del campesino inglés ignorante; tan pronto como unos y otros son educados, se convierten en auxiliares de la vida civilizada de sus países y contribuyen cada uno en su medida al mejoramiento del mundo”.¹⁰

Desde su perspectiva, sólo a través de la educación y la cultura el pueblo mexicano, no sólo se ganaría el pan, se integraría en una unidad nacional libre y democrática. Por eso impulsó una campaña masiva de alfabetización, el establecimiento de numerosas escuelas rurales y urbanas, el despliegue de nutridas misiones culturales, la instalación de bibliotecas públicas en todo el país y sobre todo un amplio programa editorial, porque todos los esfuerzos alfabetizadores sólo tendrían sentido si se dotaba al pueblo de instrumentos de lectura. Pero estos materiales no debían circunscribirse a la enseñanza de la lectura y la escritura, el civismo y la historia patria, para cuyo caso se hizo un tiraje cercano al millón de ejemplares del *Libro nacional de escritura-lectura* y se reimprimieron más de cien mil copias de la *Historia patria*, una obra de Justo Sierra; el pueblo mexicano debía conocer a escritores y pensadores que, para el secretario de Educación Pública, sintetizaban los supremos valores del espíritu humano. Así, con Esquilo, Homero, Eurípides, Plutarco, Platón, Los evangelios, Dante Alighieri, J. W. Goethe, León Tolstoi, Romain Rolland y Rabindranath Tagore, nació la colección de clásicos, en un tiraje que osciló entre los 20 y los 25 mil ejemplares. Más allá de las feroces críticas por el despilfarro que se hacía en un país de analfabetos y, actualmente, acerca de la visión redentora vasconcelista, estas obras fueron las primeras y las únicas que llegaron a la población entera, que inundaron la escuela rural mexicana. No deberíamos olvidar su propósito: construir lo propio en diálogo abierto con lo universal.

José Ramón Fabelo Corzo:

Quiero señalar que me parece muy importante la parte que el doctor Patiño ha destacado. La universalidad tiene un fundamento que va más allá de su interpretación, de los posibles matices que cada cual puede

¹⁰ José Vasconcelos, “Conferencia leída en el Continental Memorial Hall...”, p. 10.

ponerle a su imagen desde el prisma visual propio. Ese fundamento está dado por los atributos que nos identifican como especie; en otras palabras, se trata de la universalidad misma de nuestra distinción humana. Somos una especie biológica más, igual que otras muchas otras y, por lo tanto, tenemos toda una serie de elementos que son comunes a cualquier representante de lo humano y nos distinguen de cualquier otro ser vivo. Al mismo tiempo, poseemos otros atributos más específicos que diferencian al interior de lo humano mismo como pertenecientes a cierta cultura, a determinado grupo social.

Nos movemos muchas veces entre dos extremos teóricos, aquel que niega la universalidad y aquel que la absolutiza. Creo que un principio metodológico imprescindible es evitar esos extremos, que pueden conducir no sólo a errores teóricos, sino también prácticos e ideológicos, con consecuencias que van desde el fundamentalismo y la fragmentación hasta el racismo y la discriminación.

Una de esas posiciones intenta negar todo tipo de universalidad, so pretexto de defender la diversidad. Somos tan diferentes que no tenemos nada en común, ni siquiera la identidad que emana de la pertenencia a la misma especie. Algo absolutamente justo y legítimo—el reconocimiento del valor de lo diferente, su rescate y defensa—es tan enfatizado que lo común sale sobrando y queda negado. Y, sin embargo, la única manera en que lo diferente puede ser aceptado como valor por los demás, es mediante la aceptación de lo común que todos tenemos y que nos permitiría ver al otro, en su diferencia, como perteneciente legítimo de la misma totalidad humana a la que nosotros mismos pertenecemos. Sólo así puede aceptarse que la diferencia de muchos sea riqueza de todos. Si no existiera ese “todos”, sería sólo pura demagogia resaltar el valor de lo diferente y mucho menos reconocerlo como patrimonio de la cultura universal. A pesar de estas evidencias, la negación de la universalidad humana es una tendencia que encontramos hoy con bastante asiduidad. Tal tendencia termina por negar cualquier identidad, incluida la más amplia posible, la humana, pero también las identidades que nos unifican como pertenecientes a un determinado contexto, nación, región, género, grupo generacional, etc. Los teóricos que niegan todo concepto de identidad no se dan cuenta de que con ello están negando nuestra propia humanidad, nuestra identidad como seres humanos dentro de una misma especie.

Ni hablar ya de nuestra identidad como mexicanos, cubanos, latinoamericanos, etc. Esto no quiere decir que dentro de cada una de estas identidades no exista también la diversidad, pero es que se parte del erróneo presupuesto de que identidad y diferencia son conceptos excluyentes, cuando en verdad se presuponen mutuamente. Ese es uno de los extremos que hay que evitar: el que busca negar la universalidad a favor de la diferencia.

Por otro lado, encontramos el extremo opuesto representado por aquellos que se asumen a sí mismos como arquetipo de lo universal, idénticos a cualquier noción de la universalidad humana, al tiempo que excluyen todo lo diferente o lo rebajan humanamente. De ahí viene toda fuente del racismo. El razonamiento típico del racista es más o menos este: si no eres como yo, entonces no eres totalmente humano. Lo que no entiendo desde la lógica de mi cultura es irracional. Cuando se considera a un humano como salvaje, primitivo o bárbaro, o se le incrimina el ser negro, indio o musulmán, se le considera carente de suficiente humanidad y racionalidad.

Volviendo a lo que planteaba el doctor Patiño, yo creo muy importante rescatar el sustrato biológico que nos hace pertenecer a una misma especie y que muchas veces busca maneras culturales de expresión, diversas pero en el fondo las mismas. Y es que en no pocas ocasiones lo diferente culturalmente es expresión de lo universal, es la manera cultural concreta en que se pone de manifiesto lo universal. Para poner un solo ejemplo, todos los seres humanos tenemos la capacidad de la comunicación lingüística, pero cada cultura se comunica en una lengua particular. Cualquiera de las lenguas representa así un modo particular concreto y condicionado culturalmente de realización de un atributo universal humano.

Con lo único que difiero un poco con respecto a lo que ha dicho el doctor Patiño, es en la reducción de la universalidad a lo biológico. Para mí también existe una universalidad cultural, construida. Es verdad que hay mucho de imposición ideológica, pero también hay mucho de construcción práctica. Yo diferencio lo que es imposición ideológica de lo que son las contribuciones históricas. El ser humano parte de una misma raíz biológica, se diferencia culturalmente, pero después, como resultado de la propia historia, se ha venido a unir o a vincular dentro de un sistema social cada vez más globalizado. Aunque esté en

desuso para algunos seguir ciertas ideas de Marx, considero que es de gran vigencia su concepción sobre el papel histórico de la praxis. Recordemos que para Marx, mediante la praxis, el ser humano no sólo se hace individuo sino que se hace sociedad, se hace genéricamente humano, se identifica socialmente. El reencuentro del individuo con su especie lo concibe Marx, por vía social, a través de la transformación práctica de las condiciones materiales de vida, que hoy enajena a los seres humanos y los hace vivir diferencias artificiales (no naturales), impuestas por una historia social que todavía sigue siendo, para Marx, la prehistoria, previa a la verdadera historia de lo genéricamente humano. Tal proceso, contradictorio, teñido por las diferenciaciones de clases, es sin embargo, capaz de involucrar entre sí a todas las culturas, aunque sea inicialmente a través de procesos colonizadores y hoy fundamentalmente por medio del mercado mundial, que en cierto sentido es una continuación del colonialismo, pero que indiscutiblemente globaliza las relaciones humanas y, de mejor o peor forma, acerca a las culturas. Entonces, para Marx, la universalidad es no sólo un punto de partida —en tanto premisa biológica común de todos los seres humanos—, sino también de llegada, como resultado de una práctica socializadora que puede andar aún por su prehistoria. A esa conclusión se llega si se ve al ser humano simultáneamente como producto biológico y social, sin separar lo uno de lo otro, pero distinguiendo lo que es su cimiento genético originario de lo que resultaría el producto histórico de una praxis que tendería a acercar cada vez más al individuo con el género que lo contiene, a pesar de todas las contradicciones hoy aún observables en la compleja relación entre uno y otro.

Lo importante es indagar un poco en esas características que tiene el ser humano a diferencia de otras especies y que le permite vivir esa doble relación con la universalidad. Por ejemplo, la información genética humana es la más plástica de todas y la menos definidora de lo que será el ser humano como resultado de su vida. Es una información que le deja mucho espacio a lo social y al cultivo educacional. La educación es una constante antropológica universal. Existe en todas las culturas, es un fenómeno siempre social y concreto, pero al mismo tiempo universal, porque es el medio a través del cual continúa el proceso de antropogénesis, de formación del propio ser humano. Este proceso no termina cuando nace el niño, sino que continúa en un marco cultural

determinado y en determinados ámbitos educativos. Así se va formando el individuo no sólo como ser humano en sentido general, sino también como ser “poblano”, “mexicano”, etc., de una manera concreta. Adquiere carta de ciudadanía universal humana y, al mismo tiempo, asume identidades específicas y concretas, acordes al medio cultural en que se forma; al unísono se forma el individuo y se reproduce el universo social y cultural al que pertenece, se está formando como ser humano en sentido general, pero al mismo tiempo en sentido particular.

El ser humano biológicamente está predispuesto para el desarrollo cultural, está preparado biológicamente para que tenga historia, para que viva en cultura, para que sea educado, para insertarse en un ámbito social, cualquiera que este sea. En otras palabras, los seres humanos están universalmente dotados, desde el punto de vista biológico, para ser culturalmente diversos. La plasticidad de su información genética les da infinitas posibilidades de ser y hacer en la vida. Lo que el individuo llega a ser ni siquiera es “imaginado” por sus genes. La inmensa capacidad creadora de los humanos es directamente proporcional al grado de su independencia relativa en relación con su predeterminación genética. Como resultado de ello, el ser humano es capaz de transformar el mundo para su bien, pero también puede errar en el camino, equivocarse en la búsqueda de lo que es beneficioso para su propia vida. El ser humano es el único que puede deliberadamente atentar contra su propia vida, incluso contra la vida de su especie; es la única especie que paradójicamente hace mucho por desaparecer.

Grandes potencialidades creadoras unidas a grandes potencialidades autodestructivas caracterizan a nuestra especie. Y es que su historia social es tan independiente de su predisposición genética que puede llegar a contravenir su propia bio-lógica, su lógica vital. Un ejemplo de ello es la errónea convicción moderna de que el progreso humano se asocia casi exclusivamente con el crecimiento económico y del consumo. Toda la sociedad moderna está organizada en función de esa convicción. Hoy sabemos que el crecimiento ilimitado del consumo humano es incompatible con el sostenimiento de la vida de la especie. Esto no significa que el ser humano tenga que resignarse a no crecer, lo que sucede es que se puede crecer también en otros ámbitos, como en el del cultivo de la espiritualidad, ámbito en el que el arte, por cierto, tiene mucho que aportar.

Jesús Márquez Carrillo:

Si los seres humanos están universalmente dotados desde el punto de vista biológico para ser culturalmente diversos, lo que yo podría destacar, por una parte, es el proceso de occidentalización novohispano. En el siglo XVI, no sólo las generaciones jóvenes, también las comunidades indígenas, los esclavos africanos, los mestizos, los criollos y aun los españoles entraron en un complejo proceso de intercambio cultural y occidentalización, según sus propias estrategias de sociabilidad. Si aún antes de mediados del siglo XVI la nobleza indígena luchó por preservar la memoria a través de la escritura (códices, manuscritos, etc.), el arte y ciertas prácticas religiosas (danzas, fiestas, etc.), las manifestaciones de oposición y resistencia a la cultura occidental en los demás sectores de la población cubrieron un amplio espectro, desde la disputa frontal en contra de una cultura y una religión que se arrogaron el derecho a ser las únicas, hasta conductas desviacionistas y marginales (la religiosidad, la embriaguez, la brujería), pasando por distintas acciones y estrategias de apropiación y supervivencia individual y colectiva. Ahí están los indios “idólatras” Gregorio Juan (Huachinango, 1659) y Juan Cóatl (Huamantla, 1659); los mestizos Diego Marqués y María Teresa (Tehuacán, 1699) haciendo ritos ceremoniales prehispánicos, o la también mestiza Catarina Sosa (Puebla, 1657) con sus filtros de amor, y por supuesto, muchas tabernas en manos de españoles. Por tanto, si en los siglos XVI y XVII se impuso la cultura occidental, su trayecto no fue fácil ni transparente. El mestizaje biológico y cultural produjo una sociedad y una cultura complejas, siempre en una supuesta relación dialógica con el otro y según sus propias estrategias, cuyo resultado final entre los grupos constituidos fueron memorias negociadas, rastros del pasado en el presente: políticas de la imagen. Entre los marginados, sin embargo, prevalecieron identidades líquidas, percepciones y experiencias inacabadas.

Por otra parte, desde la historia intelectual, para el siglo XVIII destacan intelectuales criollos que, repensando la tradición occidental, sin hacer a un lado lo propio, empiezan a imaginar con mejor tino la patria americana. Frente a una Ilustración autoritaria y omnisciente que se les da como acabada, los jesuitas Clavijero, Alegre y todo un conjunto de pensadores que sobresalen en el último tercio del siglo, buscan la manera de insertar lo propio, en particular la cultura indígena. El

canónigo poblano Andrés de Arce y Miranda, por ejemplo, no cae en el ideal de un mundo uniforme que comparte los mismos gustos, el mismo estilo de vida o la misma lengua, sino sólo ciertos valores supra-históricos que deben ser difundidos y defendidos sin violencia, pues rechaza que la instrucción deba imponerse a contrapelo del espíritu humano o se adopte un racionalismo que no le parece sinónimo de razón, como señala Kuri Camacho.¹¹

Tal vez el mejor ejemplo en cuanto a la defensa de la cultura indígena lo proporcione el oidor poblano Antonio Joaquín de Rivadeneira y Barrientos, que, pese a su acendrado regalismo, en el IV Concilio Provincial Mexicano se opuso a la castellanización de los indios, una política explícita de la Iglesia y la Corona: “Hacer empeño en desterrarles sus idiomas, sería enajenarlos de nosotros mismos —escribió— pues el idioma [es] lo último que pueden perder después de sus tierras y bienes. Además, los griegos y los romanos dominaron el mundo sin erradicar las lenguas de las naciones; en España se usa el castellano sin haberse quitado el gallego o el catalán”.¹²

Cuando hoy nos planteamos repensar lo propio, parece ser que nuestro diálogo es exclusivamente con el pensamiento contemporáneo, cuando en realidad hay una historia del pensamiento que devela las raíces históricas del problema y que son las que deben darle sostén a toda postura descolonizadora. Hay que ir a esa historia para comprender el lugar de América Latina en el pensamiento occidental y luchar contra la colonialidad del poder, contra el discurso que justifica la diferencia colonial, en palabras de Walter Mignolo.¹³

Ramón Patiño Espino:

Los evolucionistas neodarwinistas consideran que la evolución biológica se da en dos carriles: la evolución biológica y la cultural; es un proceso coevolutivo en el que ambos procesos se sintetizan, se apoyan, se solidarizan, se regulan y se escalan; en donde lo cultural se fundamenta en lo biológico y lo potencia, mientras que lo biológico también se modifica y orienta por lo cultural. Es una síntesis dialéctica en la que

¹¹ Ramón Kuri Camacho, *La Compañía de Jesús: imágenes e ideas*.

¹² Citado por: Dorothy Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, pp. 186-187.

¹³ Walter Mignolo, “Capitalismo y geopolítica del conocimiento”, en *Modernidades coloniales*, pp. 229-234.

ninguna de las partes anula la contraparte, sino que la enriquece. Precisamente quienes separan y desvinculan lo biológico de lo cultural son algunos pensadores del campo de las ciencias sociales, que no se sienten cómodos sabiéndose sujetos por procesos genéticos y biológicos, y pretenden convencernos de que lo cultural se desvincula, se independiza en el proceso troncal del desarrollo humano. Se sienten muy cómodos soslayando hasta el más elemental condicionamiento básico biológico y aceptando la mono-determinación cultural. Ellos elevan a la condición de imperativo filosófico e histórico el precepto de que “la cultura es relativa” y que el comportamiento social puede cobrar tantas expresiones distintas y arbitrarias como culturas haya. Desde esa lógica, la relatividad cultural es absoluta y es ajena al sustrato biológico. No hay determinación, influencia o motivación que impacte, o incluso module, las manifestaciones culturales que no provengan del seno de lo propiamente cultural; que la cultura se ha auto-construido con plena independencia de las presiones ecológicas, eludiendo a la naturaleza misma y hasta las circunstancias materiales. Yo sostengo por el contrario, en concordancia con los estudiosos de mi campo de pensamiento, que la cultura es adaptativa y ha sido seleccionada en los ambientes nativos mediante un proceso de evolución natural; que esa es su principal misión o tarea. A diferencia de muchos filósofos posmodernistas y antropólogos ultra-culturalistas, yo me siento muy cómodo sabiendo que hay una base biológica, genética, firme, dura, sobre la que se pueden asentar los universales de la especie humana, independientemente de la latitud y la época en que surjan y se construyan los estamentos culturales. Pierden el tiempo combatiendo molinos de viento. El reconocimiento de que lo cultural se construye desde profundas raíces biológicas es un desmentido para la relatividad y arbitrariedad total con que muchas veces se concibe la cultura desde el modelo estándar de las ciencias sociales convencionales.¹⁴

José Ramón Fabelo Corzo:

La centralidad de la vida que, como en todo ser biológico, está presente también en el ser humano, debe ser consignada como principal

¹⁴ Esta es una categoría conceptual propuesta por John Tooby y Leda Cosmides: Standard Social Sciences Model, en su artículo “The Psychological Foundations of Culture”, en Jerome H. Barkow, Leda Cosmides y John Tooby (Eds), *The Adapted Mind*.

criterio rectificador de cualquier desvarío cultural. Lo socio-cultural puede actuar en favor o en desfavor de la vida. Cuando ocurre lo segundo, hay que cambiar, revolucionar lo sociocultural. Pongamos un ejemplo: si desde la cultura se me dice que este mundo que tenemos es en sí mismo caótico e incambiable y marcha inexorablemente hacia nuestra propia extinción como especie, ese criterio, por más que intente ampararse en ultramodernas teorías como la del caos, la del fin de los metarrelatos o cualquier otra, debe ser resueltamente combatido, por una sencilla razón: desmoviliza, incentiva la pasividad social, se convierte en un fabuloso obstáculo para cualquier posible solución de nuestros problemas. Si cualquier cambio que necesitemos se asume de antemano como no posible, entonces tampoco se transforma en deseable y, por lo tanto, será incapaz de erigirse en un orientador de la praxis social. Esperaremos pasivamente nuestra propia extinción como especie.

Ahora bien, si esos desvaríos son de orden socio-cultural, su enfrentamiento tiene que ser también social y cultural. Debemos encontrar en lo cultural la respuesta teórica, pero sobre todo práctica, que nos permita hacer variar el camino que conduce a la humanidad al vacío, camino que evidentemente ha roto con la propia lógica de la vida. Tal ha sido la desvirtuación social y cultural de esa lógica, que hoy amenaza precisamente a la vida, a lo que debería ser lo “más sagrado” de cualquier especie. Ese lado duro del asunto, asociada a la irrenunciable defensa de la vida, es lo que nos permite enfrentar el subjetivismo tan desmedido, el relativismo tan absoluto, que hoy proliferan por doquier y que terminan negando cualquier verdad objetiva. Lo peor que nos pudiera pasar como especie es que hoy aceptemos de manera generalizada la inexistencia de toda verdad, bajo el pretexto de que es una construcción socio-cultural. Si bien es legítimo el enfrentamiento al colonialismo epistemológico del que hemos sido víctimas, si bien es loable buscar una mayor democracia epistémica, ello no debe realizarse reconociendo la paridad, en términos de verdad, de las culturas que luchan por la vida y las de las que actúan contra ella.

Jesús Márquez Carrillo:

Comparto con el doctor Patiño su idea en contra de la relatividad cultural absoluta. Ignoro si esta tenga, en efecto, fundamentos biológicos,

pero también pienso, con el doctor Fabelo, en que debemos encontrar en lo cultural la respuesta teórica para la defensa de la vida y la convivencia sociales. El subjetivismo desmedido y el relativismo absoluto no permiten siquiera vislumbrar un halagüeño horizonte. Reivindicar *per se* el multiculturalismo no plantea problemas para una concepción pluralista del mundo, sólo reconoce la diversidad y la aplaude, pero no busca proyectos comunes ni se manifiesta a favor de los principios tan caros para la convivencia y el respeto humanos, como son el principio de igualdad o de no discriminación y el principio de diferencia o respeto y aceptación del otro.

Cuando en ciencias sociales y humanidades se reivindica a ultranza la diferencia, poco se discuten sus implicaciones para la vida en sociedad. Más pareciera que esta transcurre por otros canales y se mira desde distintas atalayas; pero debemos preguntarnos por las consecuencias éticas y morales, por el significado político de nuestro trabajo intelectual. La sociedad pluralista, en la perspectiva de Sartori, debe compensar y equilibrar multiplicidad con cohesión, impulsos desgarradores con mantenimiento del conjunto. ¿Cuánto estamos haciendo para construir un mundo de respeto y tolerancia, de amor a la vida. Si ninguna mirada hacia el pasado es inocente ¿cuáles son nuestros más íntimos resortes?

José Ramón Fabelo Corzo:

La verdad no es un problema sólo de epistemología, es un problema también de biología. La verdad es necesaria para la vida. Todas las especies tienen una relación “cognitiva”, aunque sea muy elemental, con el mundo que les rodea. Todas tienen que procesar información proveniente de ese mundo, de manera que puedan distinguir en él lo significativamente positivo y negativo para su vida. Un organismo tan simple como la ameba debe reconocer si lo que está en contacto con ella es un nutriente o una sustancia nociva para, en consecuencia, abrir o cerrar sus pseudópodos. El procesamiento de información es una necesidad universal de la vida y va evolucionando con las especies. El conocimiento humano del mundo no nace de la nada, no es un resultado ajeno a su vida, sino que tiene su basamento biológico en la mayor capacidad que le otorga al ser humano para producir y reproducir su vida. Por eso, en última instancia, la mayor o menor valía de una “verdad” humana estará en relación directa con el servicio que

ella le brinda a la vida. La verdad es y sólo puede ser humana. No hay una verdad objetiva que esté absolutamente al margen de lo humano. Para que haya verdad tiene que haber un proceso de conocimiento, un sujeto y un objeto, alguien que conoce y algo que es conocido. Ahora bien, que la verdad siempre sea humana no significa que cualquier cosa pueda ser verdad. Eso es fácilmente apreciable en el caso de los juicios de valor. Si alguien afirma que tal cosa es buena, si se produce un bombardeo mediático reafirmando esa supuesta bondad, si incluso todos llegaran a creer que es buena, pero en realidad se trata de algo nocivo para la vida humana, entonces tal juicio no sería verdadero, sino falso. El reconocimiento de la posibilidad de la falsedad de un juicio determinado, por más apoyo cultural que pueda tener, es una condición imprescindible del pensamiento crítico, como paso previo necesario para una praxis que transforme el mundo en la dirección que precisa el sostenimiento de la vida humana.

Bibliografía

- Brown, D. E., *Human Universals*, Mc-Graw Hill, New York, 1991.
- Gruzinski, Serge, *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Kuri Camacho, Ramón, *La Compañía de Jesús: imágenes e ideas*, Puebla, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Autónoma de Zacatecas, 1996.
- Mignolo, Walter D., “Capitalismo y geopolítica del conocimiento”, en Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter D. Mignolo (coords.), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2004.
- Mignolo, Walter D., “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLASCO, 2003.
- Ribeiro, Darcy, *El proceso civilizatorio*, La Habana, Edit. Ciencias Sociales, 1992.
- Tanck de Estrada, Dorothy, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de México, 1999.
- Tooby, John y Cosmides, Leda, “The Psychological Foundations of Culture”, en Barkow, Jerome H., Cosmides, Leda y Tooby, John (Eds),

The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture,
New York-Oxford, Oxford Univ. Press, 1992.

Vasconcelos, José, “Conferencia leída en el Continental Memorial Hall,
de Washington, la noche del 9 de diciembre de 1922, a invitación
de la “Chataucua International Lecture Ass”, en *Boletín de la SEP*,
1 de enero de 1923.

Wilson, Edward O, *Biofilia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.