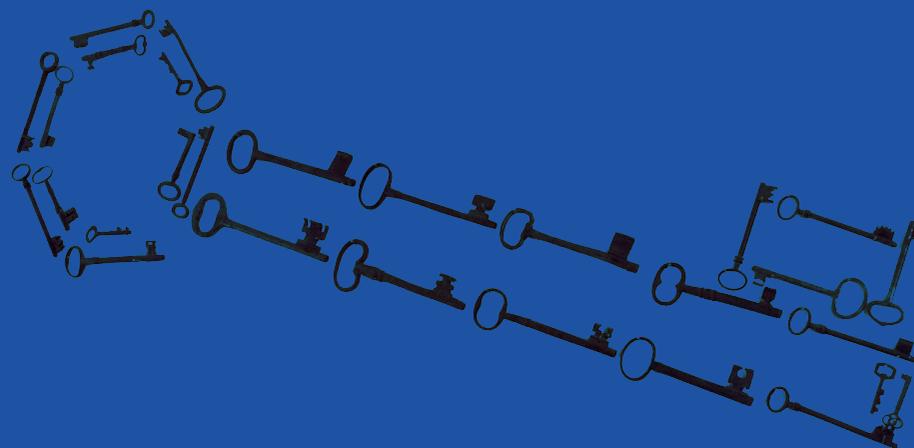


La interculturalidad se da desde tiempos remotos, sin embargo, en los últimos años se le ha brindado mayor importancia. Las problemáticas son evidentes: en el trato a las personas que se encuentran en condición de migrantes, en el reconocimiento de la igualdad con respecto a los derechos que tienen las personas de diferentes culturas, el color de piel, el olor, el lenguaje, entre otras, siguen siendo relevantes para la valoración de las personas.

La presente obra expone algunas de las ideas de autores expertos en el tema de la interculturalidad, que permiten esclarecer tanto la problemática actual como propuestas a la situación intercultural, con el fin de contribuir a la construcción del *êthos* intercultural como la construcción de la morada para vivir y con-vivir.

García Rendón



Hacia la construcción de un *êthos* intercultural

Cristina María Guadalupe García Rendón Arteaga

Hacia la construcción de un *êthos* intercultural



Hacia la construcción de un *êthos* intercultural

Cristina María Guadalupe García Rendón Arteaga



Primera edición: 2018

© Cristina María Guadalupe García Rendón Arteaga

© Editorial Torres Asociados

Coras, manzana 110, lote 4, int. 3, Col. Ajusco

Delegación Coyoacán, 04300, México, D.F.

Tel/Fax 56107129 y tel. 56187198

editorialtorres@prodigy.net.mx

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes,
para fines comerciales, sin la previa autorización escrita
del titular de los derechos.

ISBN: 978-607-97819-2-7

*A Javier, Raúl, y Corina,
gracias por su apoyo incondicional.*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
1 LA SITUACIÓN HUMANA COMO CENTRO DE REFLEXIÓN	13
1.1 Vida humana y ética	13
1.2 La situación de asimetría cultural	17
2 LA MULTI E INTERCULTURALIDAD EN EL PRESENTE	37
2.1 La configuración cultural	38
2.2 Identidad, reconocimiento y globalización	48
3 PROPUESTAS ÉTICAS A LA INTERCULTURALIDAD	67
3.1. Desde las filosofías del derecho	67
3.2. Desde el <i>êthos</i> y el diálogo intercultural	90
REFLEXIÓN FINAL	129
BIBLIOGRAFÍA	141

INTRODUCCIÓN

La interculturalidad se refiere a una total relacionalidad entre los seres humanos, y ésta sólo es posible en un espacio ético, entendido como aquél que se construye a partir de ideales que responden a las siguientes preguntas: ¿qué formas culturales son preferibles? ¿Qué normas culturales son valiosas? ¿Cómo es este espacio ético en el que se da el encuentro entre culturas? Este espacio parece estar fundamentado en una relación asimétrica, que implica la desigualdad cultural y socio-económica. Desafortunadamente, el encuentro entre culturas en muchas ocasiones se ha realizado a partir de guerras y conquistas. Sin embargo, es necesario saber de qué manera se puede tender un puente entre culturas diferentes.

El tema en el presente escrito, la construcción del *êthos* intercultural, tiene como objetivo recuperar el significado del *êthos* como la construcción de la morada para vivir y con-vivir. También es ligar el sentido de la ética a la cultura, no como algo dado, sino creado. Esto contrasta con la idea occidental de que el desarrollo se da de manera lineal y está regido por modelos externos a la propia cultura; esto no se refiere al aprendizaje que se da por el intercambio entre culturas, sino a la imposición de modelos a seguir sin el acuerdo y responsabilidad de los implicados.

El *êthos* no sólo se refiere al lugar en el que se da la interacción de las personas, sino también a los valores y actitudes, reflejados en comportamientos, que

permiten estar en un lugar para con-vivir en paz, entendida como la participación conjunta y responsable.

A partir de la prioridad de la vida, en el primer capítulo, se expone la propuesta de Dussel; por una parte, con el concepto de *vida*, entendida como corporalidad perceptiva, sensible y necesitada, que pertenece a un sujeto ético consciente, libre y responsable de sí, y, por otra, con la preservación y desarrollo de la vida, se analiza el trabajo de Maturana y Varela, quienes crearon la teoría de la biología del conocimiento humano y la evolución cultural de las sociedades humanas, la cual desemboca en una autoconciencia y reflexión ética. En la segunda parte incluye también la propuesta de Levy y Margalit para el análisis de las relaciones en la multiculturalidad, donde es necesario reconocer la crueldad y la humillación que se generan en las relaciones culturales —y que también se dan en su interior—, para después revisar los diferentes planteamientos que permitirán crear las condiciones de una sociedad decente.

En el segundo capítulo, relativo a la multi e interculturalidad, se considera la configuración cultural, que incluye el espacio geográfico, la temporalidad, la identidad y la diferencia. El territorio es el lugar donde se abastecen las necesidades de las sociedades. La organización temporal se ve reflejada en la religión, la identidad grupal, el trabajo, etcétera; así, cada cultura vive y se interpreta en sus respectivos tiempos. Es en la identidad donde se manifiestan los valores y formas de vida que caracterizan a los integrantes de un pueblo y lo diferencian o acercan con los otros. La complejidad de la cultura se manifiesta en la interacción de estos factores, enmarcados en un proceso histórico.

En el trato de la identidad y el reconocimiento, en el marco de la globalización, se ven reflejadas las condiciones de desigualdad. Para Martuccelli, hablar de identidad es referirse a dos grandes procesos: la permanencia de un individuo en el tiempo y una serie de perfiles sociales y culturales propios de los individuos de las sociedades modernas. En este sentido, Giménez propone distinguir entre identidades individuales y colectivas. En los procesos identitarios es importante reconocer la igualdad compleja, que permite considerar las diferencias en las identidades. Por su parte, Taylor enfatiza la construcción de la identidad a partir del reconocimiento del otro con identidad única. Bauman cuestiona la propuesta de Taylor, y considera que es necesario pasar de un estudio local de las identidades a la dinámica de las identidades abiertas al intercambio entre culturas. El proceso de identidad también puede ser visto desde diferentes propuestas: según Díaz-Polanco, las características de las identidades son históricas, dinámicas e internamente heterogéneas, cambian y son múltiples

Por otra parte, surge la siguiente cuestión: ¿existe la posibilidad del entendimiento entre las culturas? Si se considera que esto es factible, se revisan dos posibilidades:

La primera posibilidad, desde el Occidente, se teoriza la forma en que los seres humanos llegan a acuerdos a través del contrato social. Se revisan de manera somera los diferentes tipos de contractualismo, poniendo énfasis en las propuestas de Courtis y Espejo y en la de Rawls. Para los primeros es necesario prestar atención a las dinámicas de inequidad, exclusión y dominación que se dan en el interior de

las sociedades contemporáneas. Para el segundo, en un contexto liberal, es posible la inclusión de los pueblos decentes en el contrato social para la convivencia pacífica.

En el Occidente se da como respuesta, a los conflictos bélicos sufridos en el siglo XX, la creación de organismos internacionales que tienen la tarea de definir los requisitos mínimos para una convivencia pacífica, con lo que surge la Declaración de los Derechos Humanos y, más tarde, diversos documentos que avalan los derechos de los pueblos. Respecto a los derechos humanos, es necesario realizar la discusión sobre la universalidad y capacidad que se tiene para implementarlos. ¿Cómo es posible rebasar la visión de que son sólo una declaración y verlos como un proceso que apoya la lucha por la dignidad?

La segunda posibilidad, en el contexto del *êthos*, puede ser a partir del diálogo intercultural como la base de la relación entre las culturas, que se fundamenta en el carácter dialógico del ser humano. La propuesta de Panikkar es el diálogo dialogal, basado en la confianza recíproca, que permite el encuentro con el otro y donde se sitúan las perspectivas de la cultura como limitadas y con la posibilidad del intercambio.

Desde otro punto de vista, Dussel sostiene que existe una asimetría entre las culturas que las coloca en condiciones diferentes para relacionarse. El diálogo intercultural, piensa Dussel, debe ser *transversal*; un diálogo multicultural que no presuponga la ilusión de la simetría entre las culturas. Por otra parte, Fonet-Betancourt considera que el diálogo intercultural es un proyecto que necesita de ciertas condiciones para llevarse a cabo: el ser humano como universal singular,

reflexión subjetiva, libertad como proceso de singularización y universalización a la vez, y racionalidad contextualizada y crítica. Graciano González afirma que es necesario asumir el espacio intercultural como asimétrico para dar sentido al diálogo. Su propuesta contiene tres momentos: la interpelación, el testimonio y la dialogicidad. Otra posición diferente a las mencionadas es la propuesta de Küng con la *Ética Mundial*; ésta, parte del supuesto de que todas las religiones, en diferentes culturas, tienen principios similares.

Si se quiere abordar la construcción del *êthos* intercultural, es necesario realizar un proceso educativo, que de acuerdo a Graciano González, tendrá que ver con la educación de los sentimientos y el enfoque en valores de respeto, justicia y libertad.

Los límites de la investigación se relacionan con la complejidad del tema de la ética y la interculturalidad, prácticamente inabarcable, que puede ser vista desde diferentes puntos: antropológico, sociológico y filosófico, entre otras disciplinas. Asimismo, se parte de que la cultura da criterios de valoración, es el lente a través del cual se lee la realidad; por tanto, este documento tiene las limitaciones de la propia cultura en que se inscribe. Se hace la consideración de que parte del material que integra este libro fue expuesto en congresos, artículos y capítulos de libros, ejercicio que permitió una mejor comprensión del tema. Por último, agradezco a todas las personas que hicieron posible la realización de este trabajo.

1

LA SITUACIÓN HUMANA COMO CENTRO DE REFLEXIÓN

1.1 VIDA HUMANA Y ÉTICA

La vida humana, desde la propuesta de Dussel, cuyo pensamiento se inserta en la Ética para la Liberación (EL), se entiende de manera integral, en los niveles físico-biológico, histórico cultural, ético-estético y aun místico-espiritual de cada ser humano, siempre en un ámbito comunitario como un *modo de realidad*. Defiende que la vida humana es fuente de toda racionalidad y que la racionalidad tiene a la vida humana como criterio, como última *referencia* de verdad y como condición absoluta de su posibilidad¹.

En otras palabras, a la EL le interesan los asuntos de la vida temporal finita que se relacionan con la vida misma. La *dignidad absoluta* de la vida es la *verdad* primera de la ética, es decir, la posibilidad de mantener la vida en condiciones de crecimiento y expansión (lo que Dussel llama *vida buena*); cuando la vida no se sitúa en estas condiciones de posibilidad, está amenazada por alguna forma de muerte².

Así, la vida no es un valor, sino que es *dignidad*. La vida es el criterio inexcusable a partir del cual puede fundarse cualquier valor ético, cualquier jerarquía axiológica. Tampoco es un fin en sí misma, sino

¹ Cfr: Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 2006, p. 618.

² Cfr: Enrique Dussel, *Ibidem*, p. 142.

el principio material para obtener cualquier fin en la realidad. Por ello, *la condición de posibilidad* de toda mediación en la realidad es la vida, pues para que exista un ser, tiene que existir como *estar*, como vida, y todo lo que esté fuera de ella no es vida ni ética³.

Para Dussel, el principio universal⁴ de toda ética, en especial de la ética crítica es “la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad”⁵. El principio material de la EL recupera la dimensión de corporalidad: toda norma, acción, microestructura o eticidad cultural tiene necesariamente como contenido este principio.

Es a partir de esta prioridad que Dussel analiza el trabajo de Maturana y Varela, quienes crearon la teoría de la biología del conocimiento y la evolución cultural de las sociedades humanas, la cual desemboca en una autoconciencia y reflexión ética.

En consecuencia, esta ética se relaciona con la neurobiología y su relevancia para la valoración de la vida. Los procesos auto-regulados del sistema nervioso *dan sentido* a la corporalidad humana en su función más primitiva: la percepción de estímulos y la

³ Cfr. Alejandro Moreno, “El concepto de vida en la ética contemporánea”, Tesis de Doctorado, Universidad de Murcia, 2007, p. 73, en <http://enriquedussel.com/txt/Tesis%20Murcia%202007.pdf>, consultado el 1 de abril de 2010.

⁴ Para Enrique Dussel la pretensión de universalidad indica la presencia de este principio en cada cultura, lo que se opone al etnocentrismo, y cuando se confrontan las culturas es posible el diálogo a partir de este principio material tomando en cuenta cómo cada cultura produce, reproduce o desarrolla la vida humana en concreto. Cfr. Enrique Dussel, *op. cit.*, p. 164.

⁵ Enrique Dussel, *Ibidem*, p. 91.

selección de aquellos que de algún modo funcionan como mediación para producir y reproducir la vida del organismo. Se trata de una función originaria del cerebro que se conserva en sus estadios más complejos de funcionamiento: afección y evaluación de estímulos, categorización conceptual de percepciones, formación como sistema lingüístico y autoconciencia⁶.

Maturana y Varela proponen grados de unidades orgánicas de la vida. El primer grado se da en la célula viva, donde toda materia física, que constituye nuestra corporalidad, es tan antigua como el universo y, por consecuencia, es característica de una organización autopoiética autónoma. *Autopoiésis* significa que el sistema se produce a sí mismo o que el producto del sistema es el sistema mismo. Los organismos y la vida son autorreferentes, no hay separación entre productor y producto, a lo que se le llama proceso de ontogenia⁷.

Otro momento lo constituye la reproducción y la historia. Somos descendientes por reproducción, y cada vez que en un sistema surge un estado como modificación de un estado previo, estaremos frente a un fenómeno histórico. A los aspectos idénticos de la estructura de la unidad reproducida se les llama herencia y a los aspectos diferentes se les llama variación reproductiva.

La unidad de segundo grado se da en los organismos metacelulares (pluricelulares, desde un hongo hasta los mamíferos superiores). Se trata de la interacción recurrente entre unidades autopoiéticas en el

⁶ Cfr., Alejandro Moreno, op. cit., p. 74.

⁷ Cfr. Humberto Maturana y Francisco Varela, *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del entendimiento humano*, Buenos Aires, Editorial Universitaria, 2003, p. 169.

entorno, proceso al que se le llama de acoplamiento estructural, como lo es el aprendizaje⁸.

Son unidades de tercer orden desde una colmena de abejas hasta los primates superiores. Una vez que se originan organismos con sistema nervioso, si los organismos participan en interacciones recurrentes, se da lugar a los fenómenos sociales y, por consiguiente, a formas de comunicación y a conductas culturales que se adquieren o se heredan a través de la imitación.

Para Maturana y Varela, todo acto humano tiene sentido ético. Lo central es hacerse cargo de la estructura biológica y social del ser humano, tomando en cuenta que, como humanos, solo tenemos el mundo que creamos con otros, por lo que la aceptación del otro junto a uno mismo en la convivencia es el fundamento biológico del fenómeno social: “todo acto humano tiene lugar en el lenguaje. Todo acto en el lenguaje trae a la mano el mundo que se crea con otros en el acto de convivencia que da origen a lo humano; por esto todo, todo acto humano tiene sentido ético. Este amarre de lo humano a lo humano es, en último término, el fundamento de toda ética como reflexión de la legitimidad de la presencia del otro”⁹.

Por un lado, tenemos el elemento material del *ser*, la exigencia de *seguir siendo* en vida, pero, por otro lado, tenemos el elemento práctico de la ética, que hace consciente el mandato de la permanencia del ser, ahora como deber-ser. Este deber-ser ya no resulta de una aplicación inmediata de una respuesta frente a un estímulo, sino que corresponde con la exigencia de

⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 47 y ss.

⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 163.

autorresponsabilidad respecto a la vida de uno mismo desde la libertad para decidirse por la vida.

Así, la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana se pueden entender a partir de ámbitos: el que corresponde a lo real del sujeto ético, propio de la razón práctico-material de la producción de la vida humana, en los aspectos físicos y material, y que contiene, con libertad y responsabilidad ética, las funciones superiores de la mente: conciencia, autoconciencia, lenguaje y valoración; el ámbito del mundo de las culturas y de la interculturalidad, de la razón reproductiva en las instituciones y los valores culturales; y, por último, el ámbito de la razón ético-crítica, del desarrollo de la vida humana en el marco de las instituciones o culturas reproductivo-históricas, donde la evolución o crecimiento da lugar al *desarrollo histórico*, que si se impide, vuelve necesario un proceso transformador o crítico liberador¹⁰.

Pero en contrapartida al *deber ser* entre las culturas, existe una asimetría cultural que no permite la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en condiciones de dignidad.

1.2 LA SITUACIÓN DE ASIMETRÍA CULTURAL

En el mundo que nos rodea, el pluralismo cultural y étnico es ineludible, así como los desacuerdos frecuentes tanto al interior como exterior de la cultura. Levy relaciona la situación humana multicultural con el miedo y la humillación. Sin embargo, en una “teoría ideal” unos se incluyen y no otros: “toda teoría que

¹⁰ Enrique Dussel, *op. cit.*, p. 102, 137 y 622.

no sea estúpidamente utópica debe asumir que existen algunas limitaciones humanas y algunos aspectos de la condición humana que no pueden superarse, al menos en el futuro inmediato. Por el contrario, toda teoría que posea alguna normativa debe suponer que algunos problemas sociales son subsanables y que algunas tendencias humanas son mejorables”¹¹.

Para Levy, las teorías normativas sobre el multiculturalismo¹² deben considerar innatos algunos aspectos de la vida en un mundo multiétnico. *Deben*, porque los intentos de la negación o alteración radical han resultado continuamente en un fracaso y también porque son ciertos. Es necesario tomar en cuenta el poder imperecedero de la lealtad y apego a un grupo, así como la permanencia de las comunidades étnicas y culturales. Existe un *lazo* muy fuerte en la identidad étnico-cultural. Es lo que hace permanentes a los pueblos: buscan lugares en los que se sientan como en casa, se han criado con un conocimiento local, con normas y tradiciones que consideran normales e imperecederas; éstas, si se repiten y generalizan, ayudan a que surja un mundo de lealtad étnica, cultural y nacional, y un mundo con una variedad étnica, cultural y nacional perpetua. Estos sentimientos son poderosos y algunas

¹¹ Jacob T. Levy, *El multiculturalismo del miedo*, Madrid, Tecnos, 2003, p. 18.

¹² Levy no entiende por multiculturalismo la rígida separación de las identidades y al pluralismo como algo más fluido, sino que utiliza los términos como modificadores, es decir, utiliza ambos para resaltar situaciones. No considera que exista gran diferencia entre las palabras mencionadas. Por ejemplo emplea “pluralismo duro” para resaltar acuerdos más rígidos y menos fluidos. *Cfr. Ibidem*, p. 19-20.

veces latentes, pero se pueden movilizar con facilidad y rapidez, por lo que hay que poner atención a ellos¹³.

En la India, por ejemplo, la franquicia de McDonald's no ha podido crear la necesidad de su producto debido a las tradiciones:

... McDonald's tiene un producto que plantea ciertos problemas de comercialización en un país como la India y la idea de un filete de carne de ternera picada metido dentro de un bollo no resulta especialmente atractivo para la mayoría de los indios hindúes, ni siquiera para los más occidentalizados... ha intentado también localizar (es decir "indianizar") el menú. Sustituyó su hamburguesa insignia, la omnipresente Big Mac, por la de Maharajah Mac, una hamburguesa presuntamente india y también ha introducido varios productos vegetarianos. Pero la falta de especias en la carne le ha hecho perder muchos clientes. Incluso los adolescentes y los adultos jóvenes prefieren el sabor de la hamburguesa de cordero del restaurante indio de su barrio...¹⁴

Prácticamente, todos los Estados son étnica y culturalmente heterogéneos. Hay que reconocer que las comunidades culturales están interactuando e influyendo las unas con las otras constantemente y son heterogéneas internamente. Las identidades culturales son fluidas, pero no del todo, las tradiciones se impugnan y las personas toman decisiones sobre cuál de

¹³ Cfr. *Ibidem*, p. 20-21.

¹⁴ Tulasi Srinivas, "Una cita con el destino. El caso indio de globalización cultural", en Peter Berger y Samuel Huntington (Comp.), *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 120-121.

las identidades que les han sido atribuidas pueden ser más importantes que el resto. La variedad cultural del mundo permanece, pero las comunidades culturales no. El pluralismo étnico, la mezcla de culturas, el mestizaje, el proceso de la mezcla y el cambio bajo cualquier descripción son realidades del mundo in-natas a nuestra condición. Un proceso determinado de mestizaje puede tener como consecuencia que se apacigüe un conflicto en particular por determinado tiempo, aunque puede que no; sin embargo, no hace que desaparezca un conflicto cultural o comunal como tal¹⁵.

Para Levy, deberíamos reconocer el significado y el orden que las comunidades lingüísticas y culturales proporcionan a las vidas de los seres humanos. Asimismo, deberíamos reconocer las incontables maldades que se han cometido en el nombre de la identidad étnica y de la nacionalidad. La diversidad del ser humano, la tendencia básica de buscar el interés personal y la falibilidad tienen como consecuencia la eterna división de los seres humanos por sus opiniones¹⁶.

La visión política de Montesquieu, de acuerdo con Levy, pone el énfasis en reducir la crueldad y la violencia a través de la moderación. La comparación entre culturas era fundamental en su método. Se centraba en lo referente a la coexistencia y al conflicto entre los diferentes pueblos con distintas formas de vida. Las guerras de religión, la brutal conquista española de América y el trato que recibieron los pueblos sometidos al imperio romano son claros ejemplos

¹⁵ Cfr: Jacob T. Levy, *op. cit.*, p. 22.

¹⁶ Cfr: *Ibidem*, p. 23-26.

del modo de proceder en el encuentro entre culturas. Las sociedades humanas siempre han interactuado y lo han hecho de forma violenta: “En estas conquistas no basta dejar las leyes de la nación vencida; sino que es quizás más importante conservar sus costumbres, pues un pueblo conoce, ama y defiende siempre sus costumbres más que sus leyes”¹⁷. Las costumbres, las convenciones, las tradiciones y prácticas culturales de un pueblo son muy resistentes: “...para cambiar las costumbres y hábitos no se debe usar de las leyes, procedimiento que parecería demasiado tiránico, sino que vale más cambiarlos por otras costumbres y hábitos”¹⁸. De acuerdo con Levy, hay una gama de costumbres moralmente legítimas, excepto cuando las tradiciones son crueles.

La crueldad no solo se da en las conquistas de los pueblos, sino también dentro de las costumbres de estos: Las preocupaciones que conciernen a la crueldad y al pluralismo cultural interactúan de distintas formas. Las atrocidades constituyen una posibilidad real entre las naciones; la conquista, la esclavitud, la conversión religiosa forzada y el genocidio se encuentran entre los males que Montesquieu sabía que tenían que evitarse. Sin embargo las propias convenciones y costumbres así como las tradiciones internas de una nación pueden ser en sí mismas terribles¹⁹.

En los Estados multiculturales actuales, los representantes de los mismos intentan cambiar las tradiciones de la minoría cultural. Por otra parte, también

¹⁷ Cfr: Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 100, citado en Jacob T. Levy, *op. cit.*, p. 38.

¹⁸ Cfr: *Ibidem*, p. 39.

¹⁹ Cfr., Jacob T. Levy, *op. cit.*, p. 40.

está la situación de los migrantes, como un hecho inherente a la vida, quienes están sometidos a innumerables situaciones de violencia y discriminación.

Los Estados ambicionan transformarse en Estados *nacionales* con el objetivo de ser comunidades naturales, imperecederas y unidas. Esto se puede lograr en Estados donde existe una historia compartida con una población lingüísticamente homogénea. Pero los Estados actuales se ven forzados a buscar la forma integradora de uniformidad que no está presente en su vida cotidiana. Unas de las razones de esto es el aislamiento cultural que provoca la inmigración, así como la hegemonía social del grupo racial mayoritario. Otra razón es la voluntad constante de algunos partidos e instituciones del Estado para anular, mediante la imposición coactiva, las culturas de las minorías, intentando incluirlas en la cultura del grupo mayoritario o bien, excluyéndolas de manera forzosa, negándoles la ciudadanía, expulsándolas o exterminándolas. A este proceso se le puede llamar de nacionalización excluyente. La política es asimilarse o morir²⁰.

El camino de la uniformidad también existe dentro de las comunidades culturales, al igual que la nacionalización del Estado. Las minorías internas, los disidentes y aquellos que probablemente tengan que abandonar una comunidad también pueden estar sujetos a terribles maltratos a manos de aquellos que intentan mantener a la comunidad y sus tradiciones de manera intacta. Además, algunas de las prácticas y tradiciones pueden ser violentas y crueles. La exclusión forzosa se da cuando existe una población pequeña

²⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 63-64.

o desfavorecida, como los gitanos, como ciudadanos marginados, pese a que gocen de todos los derechos de la ciudadanía. Están sujetos a los peligros físicos que viven los marginados, entre los que se incluyen la brutalidad de sus vecinos y la falta de protección policial. Como consecuencia, se les estigmatiza como enemigos, extraños o con términos aún peores. Viven la expulsión y, en algunos casos, el asesinato²¹.

Judith Shklar, quien acuñó la expresión *liberalismo del miedo*, habla de un *summum malum*, que todos conocemos y que nos gustaría evitarnos si fuese posible. Este mal es la crueldad y el miedo que el mismo inspira, y en definitiva el miedo al miedo. La autora pone por encima de la crueldad moral o de la humillación el mal de la crueldad física. No obstante, reconoce la realidad y el dolor de dicha crueldad moral: “No se trata sólo de herir los sentimientos de una persona. Es una humillación deliberada que se realiza de forma persistente, por lo que la víctima de la misma es finalmente incapaz de confiar en sí misma o en los demás”²².

El término “humillación” utilizado por Margalit, se refiere a cualquier tipo de comportamiento o condición que constituya una razón lógica para que una persona considere que su autoestima ha sido dañada. Su concepto se acerca al de “degradación”. También se refiere al rechazo a todo un grupo o el rechazo de

²¹ Cfr. *Ibidem*, p. 65 y 70.

²² Judith Shklar, *Ordinary Vices*, Cambridge, Harvard University Press, 1984, p. 34, citado en Jacob T. Levy, *op. cit.*, p. 42-43.

dicho grupo a una persona que legítimamente tiene derecho a pertenecer a él²³.

La humillación sólo se da como resultado de acciones u omisiones realizadas por los seres humanos. Sólo los humanos pueden humillar, aunque no tengan la intención de hacerlo. No son actos de humillación la edad avanzada, las discapacidades ni la fealdad, por ser condiciones de vida naturales. Margalit explica la humillación como *tratar a un ser humano como si no lo fuese*:

Existen diversas maneras de tratar a los humanos como si fuesen no humanos: “

a) tratarlos como objetos, b) tratarlos como máquinas, c) tratarlos como animales, d) tratarlos como seres infrahumanos (lo que incluye tratar a los adultos como niños)... Hay otra forma, históricamente importante, de excluir a los humanos de la comunidad humana, que consiste en tratar a los individuos o a grupos de personas como diablos que propagan el mal absoluto y destruyen la humanidad²⁴.

Hay dos formas de excluir a los humanos de la comunidad humana: la demonización y la deificación. En la primera las sociedades les atribuyen características malignas a los enemigos externos y no tanto a sus propios miembros; por ejemplo, el trato de los nazis a los judíos. En la segunda, se transforma a un ser humano en un dios, como en el caso de los faraones; la

²³ Cfr. Avishai Margalit, *The Decent Society*, Cambridge, Harvard University Press, Mass., 1996, p. 21-23, citado en Jacob T. Levy, *op. cit.*, p. 43.

²⁴ Avishai Margalit, *La sociedad decente*, Barcelona, 1997, p. 81.

divinización atribuye nobles características sobrehumanas. La humillación tiene dos sentidos: el rechazo de la comunidad humana y la pérdida de control. La demonización solo tiene el primero.

El autor distingue entre tratar a los humanos *como si fueran* objetos y tratarlos *como* objetos. En el primer caso, el “objetificador” no cree realmente que las personas en cuestión sean cosas, sino que simplemente las trata como tales. En el segundo caso, el “objetificador” cree realmente que la persona a quien va dirigida la conducta es un tipo de objeto. Para Margalit, los seres humanos no pueden tratar a los demás como objetos, animales o máquinas, salvo en casos patológicos: “el sentido en el cual los humanos no pueden tratar a los demás como objetos es similar al sentido en el cual en circunstancias normales, los humanos no pueden mirar a un mono y verlo como si fuera una llave inglesa”²⁵.

Vemos a un ser humano como humano cuando vemos sus expresiones: tiene un semblante amistoso o pensativo, una expresión preocupada o feliz. La interpretación es voluntaria, pero lo que vemos no es voluntario: vemos el aspecto humano y no tenemos opción. Lo que puede pasar es que se ignore a los seres humanos y se les vea como subhumanos: pasar por alto a las personas, no prestarles atención, míralos sin verlos²⁶.

Pasar por alto la presencia del otro es una cuestión recurrente en el tema de la humillación en la época de la colonia:

²⁵ *Ibidem*, p. 81-82.

²⁶ *Cfr. Ibidem*, p. 84-85.

La humillación del nativo se expresa, en términos perceptivos, como ver «a través» del nativo, como si fuese este transparente, sin verle... Lo humillante de la experiencia colonial para la población autóctona es que los humillantes amos consideran que su entorno es normal; es decir, que no ven en el ambiente ningún signo amenazador que, en opinión de los orgullosos nativos, deberían percibir en su calidad de opresores. Los nativos quieren que se les considere una amenaza, y verse a sí mismos como una amenaza a los ojos de sus amos. En su opinión, los amos deberían *estar* asustados y, además, deberían *sentirse* asustados. El que no se sientan asustados y todo les parezca normal pone de manifiesto el humillante desamparo de los nativos²⁷.

El ignorar a los humanos no significa estrictamente mirarlos como cosas, sino, más bien, no verlos de una forma plena y precisa. Sin embargo, en algunos casos se los ve como infrahumanos. Ello implica estigmatizarlos, es decir, ver en ellos algunas anomalías físicas o defectos en su humanidad. Las formas de vestir, por ejemplo, como los trajes de los judíos ortodoxos o los musulmanes, pueden ser motivo de infravaloración. También el olfato es una poderosa herramienta para reducir a las personas al estatus de infrahumanas, desde por el olor de su sudor hasta por el de las especias de su comida. Los que soportan un estigma aparecen en su entorno como portadores de una etiqueta, lo que les hace parecer menos humanos. Los estigmatizados son vistos como seres humanos gravemente imperfectos, que denotan una grave desviación del prototipo de la apariencia normal de un

²⁷ *Ibidem*, p. 90.

ser humano. Así, una mirada humillante no consiste en ver al otro como cosa o máquina, sino en verlo como un ser infrahumano²⁸.

Para Levy, cuando se humilla a una persona de forma individual como parte de un colectivo más amplio, es más fácil que nosotros mismos o cualquier otro sea cruel con esa persona posteriormente. El siguiente relato muestra la respuesta del príncipe Naimbana, invitado del Reino Unido procedente de Sierra Leona, para evitar la humillación de su pueblo:

Cuando se le preguntó por qué no extendía su perdón a aquellos que habían arrebatado la identidad de su pueblo, es decir, a aquellos que les habían insultado públicamente, pese a que podía perdonar cualquier ataque físico, el príncipe contestó:

Si un hombre intentase matarme o venderme a mi o a mi familia como esclavos, su agravio se limitaría sólo a esos hechos criminales pero si alguien arrebatase la identidad del pueblo negro, ese hombre dañaría a toda la comunidad negra de todo el mundo y una vez que les ha arrebatado su identidad no hay nada que le impida hacer lo que desee con el pueblo negro. Ese hombre podría, por ejemplo, golpear a un hombre negro y decir: *Oh, se trata sólo de un hombre negro, ¿por qué no debería pegarle?* El mismo hombre podría convertir en esclavos a hombres negros, ya que en el momento en que les ha arrebatado su identidad, podría decir: Bueno, sólo se trata de unos negros ¿por qué no hacerles esclavos?... Ésta es la

²⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 90-91.

razón por la que no puedo perdonar al hombre que arrebató la identidad de mi pueblo ²⁹.

En realidad, la crueldad física es la profundización total de la humillación:

Si el humillado persiste en ser humano, en actuar en forma humana, en *parecer* humano, podría desatar la cólera del humillador al verse negado o rebatido y llevarle a cometer abuso físico en un intento por hacer que el humillado actúe de acuerdo a su visión... La crueldad deliberada no se puede separar prácticamente de la humillación deliberada. Puede haber tortura física que esté solamente destinada a producir dolor físico increíble pero es mucho más común que el torturado sea degradado y torturado al mismo tiempo... la humillación debe evitarse ya que ésta contribuye a la crueldad o incluso la agrava...³⁰

Existe el problema del nivel de respeto y de reconocimiento equitativo para cada grupo. Por ejemplo, en el caso de la religión, el no-creyente pensará, en el mejor de los casos, que la mayoría de las religiones son tonterías y están equivocadas, y en el peor, que son peligrosas. Para el creyente más ferviente, la fe que no coincida con la suya (incluso las que no difieran tanto) será contemplada como un error en lo que se refiere a las preguntas trascendentales para el ser humano. Ninguna religión puede ser aceptada por com-

²⁹ William Hazlitt, "Race and class", en *Selected Writings*, Nueva York, Penguin, 1982, p. 464, citado en Jacob T. Levy, *op. cit.*, p. 44.

³⁰ Jacob T. Levy, *op. cit.*, p. 45.

pleto por otra fe ni complacer a todas. Esta imposibilidad también puede estar en otros ámbitos culturales.

Los grupos étnicos-culturales se desarrollan de forma distinta a los otros. Demasiado a menudo, se valora un rasgo en particular, precisamente porque esto es lo que hace que los miembros de éste parezcan mejores que el grupo vecino. Con el fin de reconocer el valor de un grupo dentro de su propia cultura hay que aceptar una norma en la que otros grupos fracasasen en el merecimiento del respeto. La concesión del reconocimiento y el respeto basado en normas externas a la cultura impone de forma similar una medida en la que muchos fracasarán y además incluye el supuesto de que la cultura ya existente comprende los recursos para juzgar a las restantes³¹.

Existe una diferencia entre prevenir la crueldad interna y simplemente cambiar algunas prácticas culturales internas que no son agradables. Para Levy, es necesario un análisis cuidadoso sobre los usos y costumbres de las sociedades minoritarias. Puede ser que en la prohibición exista una exclusión, que en vez de ayudar, limite el cambio de la costumbre. Por ejemplo, permitir que las niñas musulmanas en edad escolar vistieran el pañuelo y acudir a la escuela pública puede ser una mejor estrategia para la liberación. De otra forma, asistirían a escuelas privadas y tendrían menor contacto con personas diferentes a las de su comunidad. Levy propone un nuevo enfoque para lograr cambios en las normas patriarcales. Se requiere de políticas de adaptación multicultural con el fin, como en el caso de las mujeres, de que se tenga acceso a los derechos

³¹ *Ibidem*, p. 53.

de la ciudadanía y a la vez a los de sus comunidades. Esto permitiría liberalizar a la cultura desde adentro. El rechazo a las políticas culturales podría acelerar la “extinción” de las culturas no liberales³².

Aquí, sería importante preguntarnos hasta qué punto las comunidades quieren dejar sus tradiciones. En el caso de las mujeres, ¿son ellas las que quieren protagonizar el cambio? ¿O son las sociedades liberales las que tienen la necesidad de que cambien las mujeres para homogeneizar la sociedad? En cualquier caso, es necesaria la intervención de los implicados para prevenir y proteger a los ciudadanos de la crueldad interna.

Se tiene que evitar la crueldad y el terror político. Es el Estado el que posee una capacidad sin precedentes para actuar con crueldad, infligir violencia, causar dolor e inspirar miedo. Margalit argumenta que la prevención de la crueldad sea lo primero y vaya seguida de la prevención de la humillación. Esto está por encima del fomento a la justicia y la protección de los derechos. Un Estado no puede ser totalmente justo, pero al menos puede ser *decente*, lo que equivaldría a *evitar la humillación institucional*, que implica evitar previamente la crueldad y la violencia institucional.

Para Margalit, las instituciones sociales se pueden describir de dos maneras: de manera abstracta, por sus normas y leyes, o de manera concreta, por su conducta real. Análogamente, se puede hablar de la humillación institucional a través de la ley (como las leyes del *apartheid*) diferenciándola de los actos concretos

³² Cfr. *Ibidem*, p. 90-91.

de humillación institucional (por ejemplo, el maltrato de un policía a una persona)³³.

No se puede hablar de la acción especial de un Estado para preservar una cultura sin pensar en el hecho de que el Estado engloba culturas. Las leyes, las normas y reglas de coexistencia conformes con las condiciones de pluralidad cultural no serán iguales que las leyes, normas y reglas de la preservación cultural con las condiciones donde se pueda dar la interacción entre culturas. Las leyes y las instituciones políticas se pueden disponer de forma que otorguen el debido reconocimiento a historias de injusticia, que fomenten la coexistencia pacífica duradera y que permitan que la pluralidad de culturas incremente las opciones de aquellos que busquen salir de su propia comunidad³⁴.

Sin embargo, Levy comenta que existe una tendencia a ver a las culturas de los demás como represivas y poco tolerantes, aunque dichas características en la propia cultura nos sean invisibles. Debemos ser cautelosos al emitir juicios que den como resultado la estigmatización. Es necesario también que los miembros de la cultura mayoritaria atiendan no solo los abusos que se cometen fuera, sino también los que se dan dentro de su propia cultura³⁵.

Margalit realiza un planteamiento alternativo a la forma en que comúnmente se describe la conducta humana. Lo usual es representar a las personas como si estuvieran tomando decisiones sin cesar, desde las más triviales hasta las más solemnes. Todas ellas se perciben como decisiones que implican preferencias

³³ Cfr. Avishai Margalit, *op. cit.*, p. 15.

³⁴ Cfr. Jacob T. Levy, *op. cit.*, p. 322.

³⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 91-92.

y creencias. Nunca se deja de decidir y constantemente se pondera, sopesa y calcula. En cambio, Margalit considera que, globalmente, las personas no toman decisiones, sino que emplean considerable tiempo en evitar tomarlas. Actúan por costumbre, dentro de un marco de procedimientos estándar³⁶.

Las personas perciben determinados aspectos condicionados de lo que esperan ver, lo cual está conformado también por la cultura y la historia: “las personas que crecen en una sociedad racista ven estigmas donde las personas ‘ciegas al color’ no los ven. Al mismo tiempo, las personas educadas para ser racistas eluden también ver aspectos que las personas que son ‘ciegas al color’ ven y observan”³⁷. Ver ciertos aspectos puede ser una forma de ver adquirida automáticamente. Ver a los seres humanos como humanos es innato, pero, probablemente, ver a los seres humanos como infrahumanos sea algo adquirido. Por ejemplo, la educación nazi podía hacer que las personas viesen a los judíos y gitanos como infrahumanos. Las personas no podemos controlar directamente lo que vemos; solo se puede cambiar conscientemente la actitud hacia las cosas que estamos viendo. Se puede entrenar el ojo para que ignore los estigmas y para que vea exclusivamente el aspecto humano de las personas, para una visión a-estigmática.

Para Margalit, la humillación es el rechazo de un ser humano por parte de la comunidad humana, es decir, tratar o relacionarse con los humanos como si no fueran humanos, como si fueran objetos inanimados, herramientas, o bestias, como una especie inferior a

³⁶ *Cfr. Ibidem*, p. 92.

³⁷ *Ibidem*, p. 93.

los seres humanos. La humillación presupone, entonces, la humanidad del humillado. La conducta humillante rechaza al otro como no humano, pero la acción de rechazo da por supuesto que lo que se rechaza es una persona.

Para que el acto de humillar a alguien negándole su valor humano tenga lugar, es preciso creer que la víctima es un ser consciente que posee un valor humano intrínseco. El objetivo de la humillación es mostrar una superioridad absoluta y ganar el reconocimiento de la víctima, lo cual es conceptualmente imposible. La superioridad absoluta sólo se puede lograr con relación a aquello que no es humano; el reconocimiento sólo se puede obtener de otros humanos³⁸.

Margalit y Levy realizan propuestas para la construcción de una sociedad decente:

Margalit considera que es prioridad contribuir para construir una sociedad *decente*. Ésta es aquella cuyas instituciones no humillan a las personas, y se distingue de una sociedad civilizada como aquella cuyos miembros no se humillan unos a otros. La idea de una sociedad civilizada, para el autor, es un asunto microético que atañe a las relaciones entre individuos, mientras que la idea de una sociedad decente es un concepto macroético vinculado a la organización social en su conjunto³⁹.

Levy, con el multiculturalismo del miedo, recomienda destinar tiempo a intentar definir qué es lo que respetamos y reconocemos en las culturas; sin embargo, si el saber que una persona en particular no merece nuestro respeto, esto no nos da licencia para ejercer

³⁸ *Cfr.*, *Ibidem*, p. 95.

³⁹ *Cfr.* Avishai Margalit, *op. cit.*, p. 15.

la crueldad hacia ella. Así, se debería trabajar más en “minimizar y prevenir la crueldad”, que en “no cometer la crueldad”. Es necesario tratar a los grupos étnicos de una forma más real y permanente. Hay veces en que la crueldad o la humillación no pueden reconocerse sin hacer referencia al pluralismo cultural y a historias particulares de conflictos étnicos. Por ejemplo, Estados que tratan de forma humillante a los miembros de las minorías culturales, restricciones intencionadas acerca del idioma, violencia policial y medidas sutiles que les recuerdan a los miembros de una minoría que no gozan de los mismos derechos que el resto de los ciudadanos⁴⁰.

La sociedad *decente* es la que *no humilla a las personas*. Esta caracterización negativa obedece a tres razones: una moral, una lógica y una cognitiva. Por la primera, es preferente eliminar males dolorosos a crear bienes disfrutables: la humillación es un mal doloroso. La razón lógica se basa en la distinción entre los objetivos que se pueden lograr de manera directa e inteligentemente y aquellos que son productos laterales. Hay actos específicos, como escupir a alguien a la cara, que son humillantes sin ser producto lateral de otro acto. No se puede decir lo mismo del respeto: no es un acto directo, existe a través de otros comportamientos. Por último, por la razón cognitiva, es más fácil identificar las conductas humillantes que las respetuosas. En una caracterización positiva, una sociedad decente es aquella que acuerda respetar, a través de sus instituciones, a las personas sujetas a su autoridad⁴¹.

⁴⁰ *Cfr*; Jacob T. Levy, *op. cit.*, p. 53, 54 y 61.

⁴¹ *Cfr*; Avishai Margalit, *op. cit.*, p. 17-18.

Es necesario hacer un análisis crítico a los hábitos y costumbres de la propia cultura, a la luz de las formas de estigmatización y humillación que se ejercen entre los miembros de la misma, como en el caso de los grupos minoritarios y con mayor vulnerabilidad, y a culturas diferentes, específicamente los inmigrantes.

Para realizar la propuesta anterior se considera necesario comprender la configuración cultural, la forma en que se forja la identidad y el reconocimiento en un entorno que tiende hacia la globalización.

2

LA MULTI E INTERCULTURALIDAD EN EL PRESENTE

La multi e interculturalidad son expresiones que marcan la forma en que se relacionan las culturas. Panikkar considera que la cultura está constituida por ritos, costumbres, opiniones e ideas dominantes, así como por las formas de vida que caracterizan a un pueblo en una época determinada: la lengua, la historia y la geografía son factores culturales. Es en este sentido que no existen universales culturales sino invariantes humanas como comer, dormir, pasear, hablar, relacionarse, etc., pero el modo en que cada cultura se interpreta, se vive y se experimenta es distinto⁴².

Para comprender las formas en que se relacionan las culturas se hace necesario esclarecer algunas ideas sobre la configuración cultura con Diana De Vallescar, Gilberto Giménez y Graciano González, la identidad y el reconocimiento con las perspectivas de Danilo Martuchelli, Fredrick Barth, y la relación que existe con el fenómeno de la globalización.

⁴² Cfr: Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997, p. 46 y Raimon Panikkar, Foro para filosofía intercultural 1, Ilu, *Revista de Ciencias de las Religiones* (pp. 125-148), 2000, p. 10/30, en <http://them.polylog.org/1/fpres.htm>, consultado el 20 de diciembre de 2011.

2.1 LA CONFIGURACIÓN CULTURAL

Puede ser entendida como un paradigma que permite conocer los elementos básicos estructuradores de toda cultura. Se refiere al espacio, al tiempo, a la identidad y la diferencia, y a las fronteras. Cada cultura ordena, configura y concreta estos factores de manera particular.

Para Chávez, el espacio “aparece como algo dado ‘naturalmente’, como dato omnipresente e incuestionable que, por lo mismo, tiende a volverse invisible a la mirada superficial; sin embargo, es en él donde se desarrollan las relaciones sociales y por supuesto los diversos grados de influencia que tiene el espacio en ellas, así como la forma en que las mismas relaciones sociales lo llegan a determinar”⁴³.

El espacio geográfico condiciona el abastecimiento de las necesidades humanas tanto vitales como sociales. El espacio es la condición de posibilidad para el asentamiento provisional o definitivo de los diferentes grupos humanos. La cultura tiene que ver con la significación de la existencia del grupo, y todo pensamiento nace enclavado en un determinado ámbito geocultural. Es un *desde dónde*, un contexto. Este contexto permite las elecciones entre los recursos de que se dispone para la consecución de la vida, e implica la concepción de frontera entre culturas.

Se puede afirmar que la expresión el *espacio de la cultura*, se refiere a las primeras configuraciones de ciudades o núcleos urbanos. Estos se dieron cuando

⁴³ J. Trinidad Chávez Ortiz, “Tiempo y espacio, territorio y memoria (reflexiones desde la antropología)”, en *Revista Universidad de Sonora*, 2008, No. 21, abril-junio, Sonora, p. 25.

los grupos humanos comienzan a asentarse y estabilizarse —el paso del nomadismo al sedentarismo— según su funcionalidad geográfica y estratégica, estructura topográfica y la idea de orden —cultura del espacio—, el cultivo de plantas y la cría de ganado, el desarrollo del comercio y de transporte. Con el tiempo esas ciudades se convirtieron en Imperios «ciudades-Estado». Esto supuso su evolución y creciente complejidad a todos los niveles —económico, político, social, etc.— y se constituyeron en un verdadero foco *creador y transformador* de la cultura.⁴⁴

Asimismo, de acuerdo con De Vallescar, también se da una dinámica de transformación en sentido amplio, por la cual los pueblos producen no sólo por sí mismos sino que también toman elementos de otros, así, absorben, asimilan, alternan, liman, rechazan o adaptan valores, símbolos, signos, ideas e ideales colectivos o individuales. En este sentido, la cultura se forja por la necesidad de ir más allá de los propios límites geográficos, pero también por la competencia con otros, que configura las fronteras entre culturas y civilizaciones⁴⁵.

La cultura cuenta, además de un espacio, con la complejidad de los niveles temporales, que permiten distinguir tiempos específicos con particularidades propias. La organización temporal tiene influencia en varios dominios de la vida social, como son la reli-

⁴⁴ Diana De Vallescar, *Hacia una racionalidad intercultural. Cultura, multiculturalismo e interculturalidad*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2000, p. 23, en <http://eprints.ucm.es/tesis/19972000/H/2/H2098801.pdf>, consultado el 13 de octubre de 2011.

⁴⁵ *Cfr. Idem.*

gión, la cognición, la ideología, la identidad grupal, el trabajo, etc. También pueden apuntar a contextos culturales distintos, que marcan su peculiar forma de organización social y de percepción del mundo, según criterios selectivos propios. Esto se manifiesta en sus estructuras lingüísticas y su aplicación, lo que podríamos llamar *sentido del tiempo* (y, a nivel individual, *psicología del tiempo*)⁴⁶.

Toda cultura ha medido y calendarizado el tiempo por diversos medios. Hay muchas maneras en que el ser humano se da cuenta del paso del tiempo: cuando advierte el cambio de las estaciones, las alteraciones de la luna, o el progreso de la vida vegetal; cuando observa el carácter cíclico de los ritos o de los trabajos agrícolas; cuando prepara y programa actos y cuando recuerda y estima los actos ya cumplidos; cuando comprueba cómo se conservan genealogías, narraciones de leyendas o profecías; pero el factor más importante es el reconocimiento en sí mismo y en el otro del proceso de envejecimiento biológico.

La comprensión de la correlación tiempo-grupo social conduce necesariamente a una visión distinta de la historia, que era comúnmente concebida como una gran y única construcción evolutiva, homogénea y lineal, a la que se integraban todos los pueblos. Unos de ellos destacaban sobre los otros, designados como 'primitivos, atrasados o en fases más rudimentarias', aun cuando presentaban instituciones sociales y culturales complejas. Esto condujo a la creencia de que los pueblos 'atrasados', por ejemplo los aborígenes australianos, se convertirían, con el tiempo, en europeos.

⁴⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 24.

Más que hablar de atraso, resulta más adecuado hablar de sociedades sin escritura o en fase preindustrial. No se puede olvidar que el punto de comparación establecido para apreciar el valor total de cada cultura fue en un primer momento el desarrollo tecnológico y hoy es su producción económica⁴⁷.

El hecho fundamental es que toda sociedad o cultura está sujeta al sentido de cronotipicidad; esto sería lo universal, pero es importante enfatizar que las culturas pueden ser coexistentes y a la vez vivir e interpretar sus respectivos tiempos. Desde ahí, en su espacio y tiempo, ha de ser reconocida su contribución, sin necesidad de comparación y clasificación.

Toda cultura toma lo propio como medida de lo natural y normal. El sentido de pertenencia —identidad y diferencia— se delimita en la interacción con otras culturas e incluso con la propia. El etnocentrismo, definido como la “actitud a partir de la cual las costumbres e ideas de otras sociedades pueden ser evaluadas desde el contexto de la cultura de uno mismo”⁴⁸, es, hasta cierto punto, *normal* y generalizado para todo grupo humano.

En la cultura, los significados son más o menos *ampliamente compartidos* por los individuos y *relativamente duraderos* dentro de un grupo o una sociedad.

⁴⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 25-26.

⁴⁸ Carol Ember y Melvin Ember, *Antropología cultural*, Madrid, Prince May, 1997, citado en Javier Martín Párraga y Martha Rojano Simón, Las aportaciones de Claude Levi-Strauss en la lucha contra los prejuicios raciales: “Raza e historia” y “Raza y cultura”, *Lindaraja*, Número 26, febrero de 2010, Granada, p. 5, en http://www.realidadyficcion.es/Revista_Lindaraja/revistalindaraja.htm, consultado 23 de julio de 2012.

Hay significados *idiosincrásicos*, que sólo interesan a los individuos aisladamente considerados, pero no a su grupo o a su comunidad. Pero, además, no suelen considerarse como culturales los significados que tienen una vida efímera y pasajera, como ciertas modas intelectuales de breve duración. Para que puedan ser llamados *culturales*, los significados deben exhibir una relativa estabilidad tanto en los individuos como en los grupos. A esto hay que añadir otra característica: que revistan una gran fuerza motivacional y emotiva, por ejemplo en el campo religioso. Además, con frecuencia tienden a desbordar un contexto particular para difundirse en contextos más amplios. A esto se le llama *tematicidad* de la cultura. Así, el símbolo de la maternidad, que se asocia espontáneamente con la idea de protección, calor y amparo, es un símbolo casi universal que desborda los contextos particulares⁴⁹.

La cultura no debe entenderse como un repertorio homogéneo, estático e inmodificable de significados. Por el contrario, puede tener a la vez zonas de estabilidad y persistencia y zonas de movilidad y cambio. Algunos de sus sectores pueden estar sometidos a fuerzas centrípetas que le confieren mayor solidez, vigor y vitalidad, mientras que otros sectores obedecen a tendencias centrífugas que los tornan, por ejemplo, más cambiantes y poco estables en las personas, inmotivados, contextualmente limitados y muy poco compartidos por la gente dentro de una sociedad. La relativa estabilidad se refiere:

⁴⁹ *Cfr.*: Gilberto Giménez, “Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas”, en *Frontera Norte*, 2009, Vol. 21, Núm. 41, enero-junio, pp. 7-32, Tijuana, México, p. 9.

...sobre todo al “núcleo duro” de la cultura interiorizada. En efecto, el repertorio cultural interiorizado por los actores sociales se compone de un “núcleo duro” más persistente y mayormente valorado por los sujetos por considerarlo asociado a su identidad profunda, y de una “periferia móvil”, que es la zona donde pueden producirse rápidos cambios culturales sin consecuencias para la integridad de la propia identidad. Esta distinción entre “zonas de persistencia” y “zonas de movilidad” de los sistemas culturales interiorizados ha sido avalada por psicólogos sociales de un sector de la escuela europea de psicología social⁵⁰.

Los significados de la cultura permiten la diversidad entre éstas. Esta condición da pauta para considerar la relación entre ellas de manera asimétrica. González Arnaiz considera que en la relación entre las culturas la asimetría es *conditio sine qua non* para tratar de entender los términos en los que se plantea el sentido de dicha relación. No hay relación simétrica. “En el plano *interior* de la relación, la asimetría es condición imprescindible por cuanto sin ella no es posible hablar de una relación respetuosa; y en el plano *externo*, la asimetría expresa la posibilidad de que cada cultura pueda *hablar* desde sí misma sin ser reabsorbida o subsumida por otra”⁵¹.

De Vallescar sostiene que la diversidad obedece más a diferencias entre las culturas que a la raza humana. Parte del supuesto de que nunca existieron

⁵⁰ *Ibidem*, p. 10.

⁵¹ Graciano González Rodríguez Arnaiz, *Interculturalidad y convivencia, El “giro intelectual” de la filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 98.

grupos totalmente aislados ni razas puras. El cuidado de la raza y la preocupación por el proceso degenerativo de la misma obedece más a posturas xenófobas y racistas⁵².

De manera específica, las diferencias culturales, que van desde las que son fácilmente perceptibles — pigmentación de la piel, forma del cabello, dimensión atómico-corporal, etc.— hasta las formas distintas de vida correspondientes a la diversidad de grupos étnicos, han sido un factor que despierta inquietud, curiosidad, temor e imaginación.

De lo anterior se desprende que la cultura no es un concepto, sino un mito englobante de cada cosmovisión en un tiempo y espacio determinados en los que se compendian todos los modos de vida. El *mythos* es el horizonte subyacente y es aquello que damos por supuesto y que, por tanto, no cuestionamos. Creemos en él hasta tal punto que ni siquiera *pensamos* creer en él. El *logos*, en cambio, es la palabra, la inteligibilidad, la racionalidad y la razón⁵³. Las culturas son diacrónicas, cada una tiene su espacio y vive en su tiempo respectivo, aun aquéllas que se sitúan geográficamente de manera colindante. Las perspectivas de la cultura son limitadas y coexisten con la posibilidad del intercambio⁵⁴.

Se puede decir que la interculturalidad es la forma completa de la cultura humana, pero no significa ni una sola cultura ni una pluralidad inconexa:

⁵² Cfr. Diana De Vallescar, *op. cit.*, p. 28

⁵³ Cfr. Raimon Panikkar, *Paz e Interculturalidad, Una reflexión filosófica*, Barcelona, Herder, 2006, p. 79.

⁵⁴ Raimon Panikkar, *op. cit.*, 2000, p. 26/30.

Por pluralismo entiendo la actitud humana que reconociendo la contingencia de todo lo humano y que el hombre no sólo es objeto sino también sujeto de conocimiento, reconoce que hay sistemas de pensamiento y culturas mutuamente incompatibles y aun contradictorias... Ello no significa claudicar de la crítica ni de la obligada oposición a determinadas formas de cultura que se consideran nocivas o erróneas desde la perspectiva de la otra cultura⁵⁵.

Así, el pluralismo emerge de la conciencia simultánea ante la incompatibilidad de las diferentes visiones del mundo y de la imposibilidad de juzgarlas de manera imparcial, ya que nadie está por encima de su propia cultura, abastecedora de los instrumentos de comprensión. Este pluralismo permite la relatividad o, en palabras de Panikkar, la radical relacionalidad, es decir, una relacionalidad concerniente a los diferentes contextos culturales en los que cada afirmación tiene sentido diverso⁵⁶.

De acuerdo con Panikkar, hay dos problemas relacionados con la interculturalidad: el primero es el monoculturalismo, que surge cuando se piensa que la cultura propia es el paradigma universal con el que se comparan otras culturas.⁵⁷ Por ejemplo, estamos en una cultura monocultural cuando las Naciones Unidas hablan de países “desarrollados” y de países “en vías de desarrollo”. El *mythos* de la cultura moderna podría describirse como la creencia en la ley de mercado, en

⁵⁵ *Ibidem*, p. 27/30.

⁵⁶ *Cfr.* Raimon Panikkar, *op. cit.*, 2006, p. 70-71.

⁵⁷ *Cfr.* Raimon Panikkar, *op. cit.*, 2000, p. 15/30.

la fuerza de la moneda, en el valor universal de la ciencia moderna y en los conceptos como signos unívocos.

El otro problema se refiere a la multiculturalidad, que haría posible pensar en una experiencia separada y respetuosa entre diversas culturas, cada una en su mundo. Esto llevaría a la coexistencia plural de culturas inconexas entre sí, lo que para Panikkar es imposible en las condiciones actuales. En la actualidad, las culturas difícilmente pueden estar aisladas, ya que los medios de comunicación y la tecnología propician su interrelación constante.

Tanto el monoculturalismo como el multiculturalismo generan grandes riesgos: “El monoculturalismo asfixia por opresión a las otras culturas. El multiculturalismo nos conduce a una guerra de culturas (con la previsible derrota de las menos fuertes) o nos condena a un *apartheid*⁵⁸ cultural que a la larga también se hace irrespirable”⁵⁹.

La interculturalidad revela nuestros propios límites y muestra la contingencia de la condición humana. Es el terreno en el que los mitos se encuentran y se entrecruzan; de hecho, hay mitos transculturales en tiempos concretos y espacios limitados que tienen, a su vez, límites y fronteras interculturales:

Las fábulas budistas, los «mitos» griegos e hindúes, los «cuentos» africanos, las «parábolas» de los Evangelios, la «razón» de la Ilustración, los «arque-

⁵⁸ El *apartheid*, como una política social de segregación racial, tuvo su expresión en Sudáfrica entre los años 1948 y 1994. Actualmente, se presenta en relación con la religión, la etnia y el género, entre otros aspectos culturales.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 16-19/30.

tipos» de la psique humana y las «novelas» de la literatura, tienen un pasaporte sellado con muchos visados culturales y son esencialmente polisémicos, pero no pueden reivindicar una validez universal que atraviese todos los espacios y todos los tiempos⁶⁰.

La injerencia de la filosofía en el tema de la interculturalidad se refleja en las formas en que las diferentes culturas viven el *mythos* y el *logos* como cosmovisión. Toda cultura vive de su propio *mythos*, con él adquiere sentido concreto lo que es llamado verdad, belleza y realidad.

La propuesta de Panikkar es que no puede haber *mythos* sin *logos*, ni *logos* sin *mythos*:

Ningún problema humano puede ser tratado adecuadamente si nos acercamos a él exclusivamente a través de lo que la tradición occidental ha llamado el *logos*... Pero, del mismo modo, no hay *logos* sin *mythos*... si el *logos* nos da una cierta comprensión, el *mythos* nos ofrece el horizonte, en un espacio y tiempos dados, en el que situamos, y por tanto comprendemos la problemática⁶¹.

Para comprender otra cultura no es suficiente entender sus conceptos, es necesario también saber interpretar sus símbolos; sus *mythos*, constitutivamente inobjetables, son solamente para quienes creen que les permiten tener una visión del mundo.

⁶⁰ Raimon Panikkar, *op. cit.*, 2006, p. 85.

⁶¹ Raimon Panikkar, *op. cit.*, 1997, p. 110.

2.2 IDENTIDAD, RECONOCIMIENTO Y GLOBALIZACIÓN⁶²

El sentido de pertenencia y de diferencia en la cultura se debe a la identidad. Giménez, en una primera aproximación a la identidad, comenta que ésta está relacionada con la idea que tenemos acerca de quiénes somos y quiénes son los otros, es decir, con la representación que tenemos de nosotros mismos en relación con los demás. Implica, por tanto, hacer comparaciones entre las gentes para encontrar semejanzas y diferencias. Cuando creemos encontrar semejanzas entre las personas, inferimos que comparten una misma identidad que las distinguen de otras personas que no parecen similares.

Pero, ¿cuál es la fuente de la identidad? ¿Qué es lo que nos distingue de otros grupos? De acuerdo con Giménez:

Lo que nos distingue es la cultura que compartimos con los demás a través de nuestras pertenencias sociales, y el conjunto de rasgos culturales particularizantes que nos definen como individuos únicos, singulares e irrepetibles. En otras palabras, los materiales con los cuales construimos nuestra identidad para distinguirnos de los demás son siempre materiales culturales... (habla de) la identidad sentida, vivida y exteriormente reconocida de los actores so-

⁶² Este apartado se publicó en 2015, con el título: Repercusiones de la identidad y el reconocimiento en la interculturalidad, en Pensamiento Político y Genealogía de la Dignidad en América Latina, Ana Luisa Guerrero G. Jorge Olvera G y Julio César Olvera G. (Coordinadores) UAEM, UNAM y Porrúa, ISBN: 978-607-401-918-6, pág. 123-136.

ciales que interactúan entre sí en los más diversos campos.⁶³

Para Barth, la identidad se construye a partir de los otros:

Lógicamente, diferentes circunstancias favorecen diferentes comportamientos. Como la identidad étnica está asociada con un conjunto de normas de valor, específicamente culturales, se concluye que existen circunstancias donde esta identidad puede expresarse con éxito moderado, y límites cuyo traspaso está vedado... las identidades étnicas no pueden conservarse más allá de estos límites, pues la fidelidad a normas de valor básicas no podría sostenerse en situaciones donde, comparativamente, la propia conducta es totalmente inadecuada.⁶⁴

Lo que importa es cómo actúan los otros en cuya compañía se interactúa y con los cuales se es comparado y qué posibilidades de acción tiene el individuo dentro del conjunto de normas del grupo social.

Otro autor, Martuccelli habla de la identidad como dos grandes procesos. El primero remite a lo que supone garantizar la permanencia de un individuo en el tiempo, lo que hace que aun con los cambios que conoce, sea siempre el mismo individuo. El segundo

⁶³ Gilberto Giménez, “Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas”, en *Frontera Norte*, 2009, Vol. 21, Núm. 41, enero-junio, pp. 7-32, Tijuana, p. 11.

⁶⁴ Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, FCE, 1976, p. 31.

se refiere a una serie de perfiles sociales y culturales propios de los individuos de las sociedades modernas: “La identidad es la articulación entre una historia personal y una tradición social y cultural. Es decir que en el estudio del individuo moderno, el espacio específico de la identidad está precisamente situado entre las dimensiones ‘sociales’, con connotación funcional (los roles), y las dimensiones ‘más personales’, con una connotación más íntima (la subjetividad)”.⁶⁵

En el análisis de la identidad, Martuccelli, propone distinguir tres ejes diferentes. En el primer eje, la identidad aparece como una oscilación inestable entre la unidad y la descentración, es decir, por una parte la identidad puede ser coherente y única y, por otra, volverse plural, cuando el sujeto muestra la habilidad entre posiciones diversas. En el segundo, la oposición es entre los que se adscriben a una concepción esencialista o naturalista de la identidad y los partidarios de una concepción constructivista o culturalista. El tercer eje se refiere a la diversidad de las consistencias constitutivas de las diversas formas identitarias; así, la identidad es a la vez el resultado de establecer una diferencia, transgredir los límites y verse constreñido por éstos. En este último eje, las identidades se construyen a través de límites con resistencias diversas.

En la identidad como unidad, ésta es inseparable del trabajo por el cual el actor se forja en el relato de un sentimiento de continuidad a través del tiempo y a veces, incluso, un sentimiento de coherencia in-

65 Danilo Martuccelli, “Los tres ejes de la identidad”, en Daniel Gutiérrez Martínez, *Epistemología de las Identidades, Reflexiones en torno a la pluralidad*, México, p. 61-75, UNAM, 2010, p. 62.

terna que le permite aprehenderse como un individuo singular, siempre con la ayuda de elementos sociales y culturales. La identidad siempre es una transacción entre uno mismo y los otros. Este trabajo se escalona a lo largo de la vida:

...las transacciones identitarias cuando el individuo, como consecuencia de una “crisis”, se vuelve alguien más que modifica entonces su propia identidad. Cuando, sobre todo, la continuidad del sí es puesta a prueba de modo dramático, en los momentos críticos e importantes, como las enfermedades, el envejecimiento, o al momento de una movilidad social ascendente o descendente. Pero quizás ninguna demostración es al respecto tan convincente como la gestión de la multiplicidad de los universos culturales, los cuales logran alcanzar los individuos en el momento de una migración.⁶⁶

Otra lectura sobre la identidad, opuesta a la unidad, es la descentración o pluralidad, donde ningún individuo dispone de sólo una identidad, incluso, el mismo individuo adopta varias, provenientes de posiciones múltiples, distribuidas a lo largo de ejes diversos de referencia, y atravesados por dispositivos que pueden ser contradictorios.

En el caso de las identidades múltiples, hay variantes analíticas. Una de ellas ve a la sociedad contemporánea bajo la influencia de una socialidad empática que hace agregaciones de todo orden. Otra considera que las identidades actuales de un sujeto colectivo no son más que el resultado transitorio de

⁶⁶ *Ibidem*, p. 65.

estrategias político-discursivas que son por definición abiertas y múltiples. En otra, el estudio de la descentración identitaria tiene una representación materialista, dialéctica e histórica del actor que distingue, por un lado, un patrimonio social heredado y por otro un trabajo identitario siempre inconcluso porque es inacabable. También se habla de identidades múltiples entre los usuarios de los medios de comunicación con las nuevas tecnologías, visto en el uso de seudónimos e invención de perfiles.

Es necesario delimitar los alcances de la identidad múltiple para no caer en la visión simplista de que cualquier acción social forma parte de nuestra identidad.

En el segundo eje, la identidad como la esencia o la construcción, se analiza la autenticidad o la artificialidad de los elementos de la identidad. Se refiere a su carácter original y homogéneo por una parte, o construido y heterogéneo, por otra.

Una tensión evidente y simple opone pues primeramente la idea de una identidad preexistente, sustancial y sólida, un “verdadero” sí mismo, que el individuo debe descubrir y desplegar, en una serie de identidades artificiales y falsas... (contra) toda identidad es sólo un conjunto aleatorio de fragmentos y de piezas traídas de nuevo; el universo identitario se vuelve un sistema abierto de signos flotantes, ya que ninguna articulación preexiste a su disposición efectiva... El actor es un tejido de contingencias, un conjunto de vocabularios a través de los cuales expresa su sí mismo, cuya necesidad de unidad y de coherencia identitaria son sólo una exigencia entre

otras impuestas por el azahar del nacimiento en una tradición cultural.⁶⁷

Hay que reconocer que el individuo es un consumidor de imágenes y de signos, al punto que sus identificaciones a veces se separan, o pueden virtualmente separarse, de todo anclaje local, en beneficio de las representaciones culturales que circulan en los medios de comunicación de masas; así, las identificaciones posibles no dejan de aumentar. El trabajo de *bricolaje* como trazo constitutivo de la identidad se refuerza ampliamente por este proceso. Son los *préstamos* más inéditos o sorprendentes lo que permite a los actores pasar de un universo simbólico a otro, al imbricarlos o al conservarlos de manera separada.

El tercer eje aborda el problema de la identidad a partir de la profusión de texturas cuya Modernidad es el escenario. Da cuenta de la dinámica *sui generis* de las identidades que se pueden presentar bajo formas unitarias o coherentes, descentradas y hendidas, construidas o esenciales: “La variación identitaria... es una posibilidad arraigada en la vida social misma. Es amplia porque la vida social se celebra en medio de configuraciones parcialmente porosas, jamás duraderamente delimitadas, móviles, y la mirada analítica se ve obligada a comprometerse en otro paso que subraye el diferencial de consistencias propias de las diversas identidades”.⁶⁸

Para Martuccelli, la labilidad identitaria no es absoluta y opera bajo coacciones diversas. El grado de la labilidad varía en función de la configuración iden-

⁶⁷ *Ibidem*, p. 68.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 71-72.

titaria abordada, y no es necesario establecer un *continuum* que vaya desde identidades *sólidas* hasta identidades *fluidas* (lábilis). Es preciso reconocer que las identidades difieren en su permanencia y estabilidad en función no de su plenitud interna, sino de las resistencias externas. Un grado de labilidad suplementario es alcanzado con las identidades propiamente culturales, donde los intercambios identitarios obran a través de una gran profusión de signos. Las consistencias identitarias para Martuccelli están caracterizadas por una increíble hibridación de formas y, al mismo tiempo, forzadas a realizar un trabajo de establecimiento de límites y candados.

El trabajo de las *identificaciones* se presenta como una degradación que dibuja un conjunto de cierres, transitoriamente eficaces, pero jamás definitivos, pretendiendo fijar los límites en el diferencial de la labilidad propia a cada uno de los dispositivos identitarios. La identidad existe gracias a la estrategia que la sitúa frente a una alteridad. Toda identificación es concebible sólo teniendo en cuenta la diferencia que necesita para definir su propia identidad. Una identidad se opone o perece.⁶⁹

Otro autor, Díaz-Polanco, concibe que las características de las identidades como históricas y se construyen en contextos complejos que incluyen la presencia de otras culturas, respecto de las cuales se define la propia pertenencia. El cambio de los contextos provoca transformaciones identitarias. Las identidades son dinámicas e internamente heterogéneas, cambian, se adaptan y realizan ajustes internos. Como no son iden-

⁶⁹ Cfr., *Ibidem*, p. 62-75.

tidades completamente homogéneas, armoniosas o estables, no están libres de tensión en su interior, por lo que tienen que resolver conflictos permanentemente. Son múltiples, se vive intersubjetivamente como en un complejo edificio de diferentes niveles. Los sujetos no se adscriben a una identidad única, sino a una multiplicidad de pertenencias que ellos organizan de alguna manera y que están presentes de modo simultáneo:

Comprender la diversidad, en este caso, requiere considerar tal articulación compleja de planos identitarios, como constitutivos de la noción social de los *nosotros*. La pertenencia identitaria incluye estos diversos niveles o capas y es preciso que se estudien sus mutuas influencias y contrapesos, y cómo todos ellos contribuyen a sostener y dar sentido a la llamada adscripción cultural.⁷⁰

La multiplicidad de capas identitarias opera bajo un principio de jerarquía. La jerarquización identitaria es dinámica. Es distinta en circunstancias diferentes. En un caso se puede poner énfasis en la pertenencia étnica, en otro en la de género; en una situación se apelará la afiliación religiosa y en otra a la afiliación nacional: “la noción de identidad múltiple, colmada con el principio de jerarquización identitaria, permite comprender que una particular adscripción cultural no implica forzosamente rechazar otras pertenencias con las que seguramente se tienen muchos horizontes en común”. Las identidades múltiples tienen siempre un *núcleo duro* que busca sustentarse en cada caso en el plano que proporciona mayor asidero comunitario. La

⁷⁰ *Ibidem*, p.144-145.

identidad básica se asocia a la comunidad. Así, identidad y comunidad (o mejor dicho *comunalidad*), son fenómenos fuertemente entrelazados. El sentido de pertenencia, que otorga significado a la vida, va asociado a la identidad que fluye de la comunidad.⁷¹

Desde otro punto de vista, para Bartolomé, la identidad étnica se constituye por *sentimientos primordiales*, ya que abarca a toda la personalidad, que permiten la socialización comunitaria, que involucra al conjunto de la personalidad. Dichos sentimientos son dinámicos e históricos porque la identidad étnica se *construye* en cada momento histórico. También, toda identidad puede ser movilizada a nivel *instrumental* para obtener algún recurso en disputa; es decir, la identidad en acción, la etnicidad, supone siempre una orientación a fines; incluso la persecución de dichos fines puede modificar las características del grupo en cuestión.⁷²

Pero la afirmación de las identidades en el proceso histórico no es un asunto fácil, según Natalio Hernández, como en el caso de México: “el trauma de la Conquista, cinco siglos después, no ha sido superado. Más del 50 por ciento de la población nacional vive el ‘nepantlismo’⁷³, una especie de anomia social co-

⁷¹ Cfr., *Ibidem*, p. 145.

⁷² Cfr. Miguel Alberto Bartolomé, *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, Siglo XXI, 2008, p. 73.

⁷³ El término *nepantlismo* proviene del náhuatl *nepantla*, como algo distinto al sincretismo, es quedarse en medio, ofuscado lo antiguo y no asimilado lo nuevo. Cfr. Manuel Gutiérrez, “La obsesión identitaria y las relaciones entre culturas diferentes”, en Araceli Mondragón y Francisco Monroy (coord.), *Interculturalidad*, México, Plaza y Valdés, 2010, p. 31.

lectiva: grandes masas sociales desarraigadas, que no reconocen la vertiente cultural hispana o europea, pero que tampoco se reconocen en nuestras raíces ancestrales de origen mesoamericano”.⁷⁴

Con una perspectiva diferente en el estudio de la identidad, para Charles Taylor, el énfasis debe ser puesto en el reconocimiento cultural, cuya tesis central es:

...nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de este; a menudo, también, por el *falso* reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas pueden sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento pueden causar daño, pueden ser una forma de opresión que subyugue a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido.⁷⁵

Un ejemplo es la situación de la raza negra, donde, de acuerdo a esta tesis, la sociedad blanca les proyectó una imagen devaluada de sí mismos, imagen que algunos de ellos no pudieron dejar de asumir. Su autodepreciación se transformó en uno de los instrumentos más poderosos de su propia opresión. Esto funciona de igual forma para los pueblos colonizados. A partir de 1492, los europeos proyectaron una ima-

⁷⁴ Natalio Hernández, *De la exclusión al diálogo intercultural con los pueblos indígenas*, México, Plaza y Valdés, 2009, p. 186-187.

⁷⁵ Charles Taylor, *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, México, FCE, 2009, p. 53-54.

gen de los pueblos como inferiores e “incivilizados”. Dentro de esta perspectiva, el falso reconocimiento no sólo muestra una falta de respeto, sino que inflige una herida que causa a sus víctimas un odio a sí mismas. El reconocimiento debido no sólo es una cortesía para los demás, es una necesidad humana vital.

No se puede hablar de *dignidad cultural* cuando una comunidad es marginada o sojuzgada por otra cuya característica es la intolerancia y el autoritarismo al no reconocer los derechos de las demás culturas. La dignidad implica una necesaria pertenencia a la cultura, pues no es digna la que desconoce y excluye y, a la inversa, no puede dignificarse la desconocida. Toda comunidad es una comunidad de cultura, por lo que merece el reconocimiento de los otros. Esta concepción implica un *reconocimiento mutuo* y ciertos niveles de tolerancia que tienen que ganarse y defenderse.⁷⁶

Posiblemente el desconocimiento de la diversidad cultural surge con la sobrevaloración de la cultura dominante como la única válida. ¿Dónde nace la idea de tener una sociedad que aspira a la unicidad? Díaz-Polanco sostiene que el origen del pensamiento acerca de la sociedad como un sistema sociocultural y político homogéneo, capaz de ser la única o verdadera civilización, se da en la segunda mitad del siglo XIX, fincado en la idea del progreso y la uniformidad civilizatoria; no es raro que con una concepción universalista se consiga desplegar una visión dominante donde aparece la certidumbre de que la humanidad entera confluye hacia su punto final o culminante. Lo mismo está ocurriendo en la actualidad con el proceso

⁷⁶ Juan Carlos Ayala, *Tres caras de la identidad*, Sinaloa, Plaza y Valdés, 2010, p. 46.

llamado “globalización”, que de nuevo hace renacer las expectativas de algunos en la homogeneidad cultural y en la extinción de la diversidad.

De acuerdo al autor, bien entendida, la globalización ni pone fin a la historia ni homogeneiza el repertorio cultural, a pesar de que pueda interpretarse como compresora de tiempos y espacios. No se saben cuáles son los límites de la tolerancia a la homogeneidad o hasta qué punto ésta se puede combinar con la multi-forme variedad del mundo.⁷⁷

El dominio liberal a lo largo de los dos últimos siglos, lejos de resolver el problema de la diversidad cultural, ciertamente lo hizo más intrincado y agudo. Fundándose en principios racionalistas y en la preeminencia de la “autonomía personal”, los primeros liberales recusaron los valores de la tradición en los que se sustentaban los sistemas culturales y sostuvieron la primacía absoluta del individuo frente a la comunidad.⁷⁸

En este contexto, no sólo no habría que esperar la disminución gradual de las manifestaciones étnico-nacionales, sino una afirmación o regeneración. Wallerstein menciona que el discurso general en los años 80 era que el conflicto étnico es un asunto arcaico, vestigio de épocas premodernas y por tanto un fenómeno agonizante. En la actualidad es evidente que, lejos de

⁷⁷ Cfr. Héctor Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI, 2010, p. 132- 134.

⁷⁸ Cfr., *Ibidem*, p.135.

ser un vestigio, es un fenómeno, que posiblemente se incremente, creado por el moderno sistema mundial:⁷⁹

La globalización funciona más bien como una inmensa maquinaria de “inclusión” universal que busca crear un espacio liso, sin rugosidades, en el que las identidades puedan deslizarse y circular en condiciones que sean favorables para el capital globalizado. Aunque en el trance globalizador buscará, por supuesto, aislar y eventualmente eliminar las identidades que no le resultan domesticables o digeribles... La globalización en suma es etnófaga.⁸⁰

Pero la “inclusión” no implica la uniformidad del pensamiento, lo habitual es que se libre “la batalla de las identidades” en la cotidianidad y se manifieste bajo la forma de luchas culturales -nacionales, étnicas, religiosas, regionales- con intensidad y escalas variables. Para Crespin, es un campo de batalla de la alteridad:

El campo de batalla de la alteridad, no sólo filosófica, se ha ido disputando entre lo que podríamos ver como dos cuerpos militares que, aunque confrontados, no subsistirían el uno sin el otro –pues su discurso se basa siempre en la dialéctica de la negación de su contrario al que necesitan-. Así, encontramos teorías de la identidad (homogeneidad), desde las que Occidente impera y adscribe para sí toda expresión

⁷⁹ Cfr., I. Wallerstein, “Utopística o las opciones históricas del siglo XXI”, México, Siglo XXI- CIICH, 1998, pp. 54-55, en Héctor Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI, 2010, p. 134.

⁸⁰ Héctor Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI, 2010, p.137.

(filosófica, histórica, literaria, etc.) y la diluye en su foco radial, como un sol que todo lo ilumina y que ciega el entendimiento. Sus contrarias, las teorías de la heterogeneidad, consisten en el movimiento estratégico contrario pero con iguales consecuencias –multiplicándose las diferencias, como si miráramos a través de un caleidoscopio, vemos formas multiplicadas hasta el infinito que, en ese relativismo cultural que las divide y las particulariza como tradiciones herméticas, funden en negro las posibilidades de comunicación.⁸¹

El proceso de la identidad da respuesta a las nuevas condiciones de dos maneras diferentes. Una intenta proteger a la comunidad preexistente y si es posible preservarla. Afianza sus fronteras y cuando es el caso inventa mecanismo para reproducir y mantener al grupo. Otra, cuando están en ruinas las colectividades (desintegración, precariedad, exclusión de los circuitos laborales), busca crear nuevas comunidades. En este segundo caso se encontrarían los grupos indígenas. Por una parte, se trazan o refuerzan fronteras para delimitar y proteger comunidades tradicionales, amenazadas por los procesos globalizadores. Por otra, esta acción de trazar fronteras permite dar sentido a la comunidad misma, es cuando se tejen los mitos de su antigüedad y se tapan los recientes orígenes políticos

⁸¹ Montserrat Crespín, *Filosofía japonesa. Más allá de torres de marfil y de babel*, 2011, Universitat Oberta de Catalunya, 4 de octubre, en <http://asiaoriental.blogs.uoc.edu/tag/filosofia-japonesa/>, consultado el 14 de mayo de 2012.

culturales. Esto en respuesta a la individualidad exacerbada.⁸²

El impacto del proceso de la globalización conlleva un desgaste en los lazos de identidad entre las comunidades, que en lugar de generar identidades con tendencias globales, llevó a las comunidades a un encierro particular, como lo explica Touraine:

La destrucción de las mediaciones sociales deja frente a frente la globalización del campo cultural y la multiplicidad insuperable de los actores sociales. El lado oculto de este multiculturalismo es el riesgo de encierro de cada cultura en una experiencia particular incomunicable. Semejante fragmentación cultural nos conduciría (a) un mundo de sectas y al rechazo de toda norma social... del mismo modo es peligroso que el individuo se ubique y valore únicamente por su pertenencia a una comunidad. Ello representaría el triunfo de un racismo generalizado...⁸³

Los grandes problemas raciales, las luchas indígenas por la autonomía y las constantes manifestaciones de los grupos marginales dan motivo a la preocupación, pues son expresiones de lucha por el reconocimiento y manifiestan la necesidad de ser atendidas:

Nuestra época comienza por tomar en cuenta la existencia de una diversidad de intenciones entre los

⁸² Cfr., Héctor Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI, 2010, p.139.

⁸³ Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos?*, México, FCE, 2011, p. 41.

individuos y que las formas de la relación y de reconocimiento han de ser trasladados al plano de la relación pluricultural, es decir, entre comunidades de cultura; más difícil de entender por cuanto éstas son agrupaciones con diversas maneras de ser particular y que han de transformarse en modos de ser colectivos. Las diferencias, las individualidades, adquieren rango ontológico en la comunidad, solos no son nada, su existencia se carga de significado en la comunidad, cuya manifestación antropológica por excelencia es la cultura.⁸⁴

En la actualidad nos encontramos ante una situación en la que las mayorías viven la exclusión y la pobreza. La discriminación se da en todas las latitudes. A nivel local, de acuerdo a la CONAPRED (Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación), los resultados de la Encuesta Nacional sobre Discriminación 2010 (ENADIS) revelan que la discriminación por origen racial o étnico, color de piel o apariencia física es una práctica cultural que persiste en México; algunos de los resultados son que 23 por ciento de los entrevistados no estarían dispuestos a permitir que en su casa viviera gente de otra raza, mientras 54.8 por ciento afirma que a las personas se les insulta por su color de piel y 15 por ciento ha sentido que sus derechos no han sido respetados por esa razón. La discriminación racial se asocia con frecuencia a personas indígenas; sin embargo, la CONAPRED indica que

⁸⁴ Juan Carlos Ayala, *Tres caras de la identidad*, Sinaloa, Plaza y Valdés, 2010, p. 38.

la población afrodescendiente (sic) en México se encuentra ignorada.⁸⁵

Ayala realiza una propuesta que se refiere a la igualdad compleja que permita la diversidad cultural, alejándose de una igualdad homogénea propia de las sociedades totalizantes:

Hay que cambiar la idea de una diferenciación cultural marcada por una especie de jerarquía cultural, donde culturas dominantes, complejas y modernas, someten a otras de menor influencia y que tradicionalmente han sido marginadas en el campo o la ciudad. Este tipo de diversidad cultural es el que integran las sociedades tradicionales y no permite la pluralidad cultural incluyente. No es esa diversidad la que requerimos, sino aquella que se rige sobre los principios del reconocimiento. No se debe reconocer a unas y a otras no; las comunidades locales merecen esta misma oportunidad de reconocimiento, pues unas, lo mismo que las otras, por ser culturas, aportan algo a la humanidad y este solo hecho les da cobertura de reconocimiento.⁸⁶

Para que se dé la igualdad compleja es necesario crear las condiciones económicas y políticas que permitan las oportunidades en las diferentes culturas. Esto permitiría un *multiculturalismo moderado*, capaz

⁸⁵ *Cfr.*, Ariane Díaz, Persiste en México la discriminación por origen racial, color de piel o físico, *La Jornada*, p. 42, 6 de mayo de 2011, en <http://www.jornada.unam.mx/2011/05/06/index.php?section=sociedad&article=042n2soc>, consultado el de 6 de mayo de 2011.

⁸⁶ Juan Carlos Ayala, *Tres caras de la identidad*, Sinaloa, Plaza y Valdés, 2010, p. 46.

de reconocer las diferencias, por mínimas que sean, siempre y cuando haya un estado rector incluyente que norme las diferencias y el diálogo intercultural. Este multiculturalismo estaría integrado por comunidades diversas en las que el respeto, el reconocimiento y los medios de subsistencia les garanticen su dignidad.

Para Ayala entre más complejas son las sociedades más complejas son sus identidades. Ya no se puede hablar de una identidad homogénea, pues hay una gama multifactorial de elementos que impiden determinar los márgenes de las culturas. Hoy, ya no es posible pensar la conformación de identidades, aun en comunidades locales, en términos de la propia localidad; lo local se ha vuelto translocal, y en esta dimensión defiende su propia identidad, pero admite involuntariamente elementos no controlables que trastocan los valores tradicionales de su ámbito. Decir que en la actualidad la sociedad es compleja, implica decir que tiene un dinamismo no conocido, fundado en la complejidad de medios de comunicación, de una industria empresarial, así como la industria cultural, que no tiene semejanza con otras épocas.⁸⁷

La identidad como constructo complejo permite el análisis de las relaciones entre las diversas culturas. Da cuenta de la forma en que se pueden dar las tensiones entre grupos diferentes, sobre todo en las relaciones de dominio, donde se tiene sobrevalorada la propia identidad.

⁸⁷ Cfr., *Ibidem*, p. 47-49.

3

PROPUESTAS ÉTICAS A LA INTERCULTURALIDAD

En este capítulo se analizan dos propuestas éticas para la interculturalidad, que se complementan. Por un lado, las teorías que se basan en el contrato social, con las ideas propuestas de Courtis y Espejo y Rawls, y un breve análisis de los Derechos de los pueblos, por otro, la construcción del *êthos* intercultural, a través del diálogo, a partir de autores como Panikkar, Dussel, Fonet-Betancourt y González Arnais.

3.1. DESDE LAS FILOSOFÍAS DEL DERECHO

A lo largo de la historia han existido diferentes conceptos y versiones de lo que es un contrato social, definidas por una cosmovisión y un contexto socio político que demanda la solución a las necesidades de la sociedad de ese momento.

El concepto general del contrato social, de acuerdo con el diccionario de filosofía, es: “Convención entre individuos, por la que, de forma tácita o expresa, determinan renunciar a los derechos naturales para constituirse en sujetos de derechos civiles”.⁸⁸ Esta definición nos dice las condiciones de un contrato, pero

⁸⁸ Jordi Cortés y Antoni Martínez, *Diccionario de Filosofía* en CD-ROM, Barcelona, Herder, 1996-98.

no dice mucho acerca de cómo se ha ido conformando cada propuesta o qué lugar ocupa en la actualidad.

Las teorías contractualistas, como modelo teórico que se compone de una serie de principios para una mejor convivencia y bienestar social, se han venido desarrollando sobre todo desde la época de la Ilustración. En cada época se genera una serie de cuestionamientos que da lugar a replanteamientos y reestructuración de la teoría del contrato social.

Para un primer acercamiento a la conceptualización de Contrato Social, en este apartado se expondrán las ideas principales de Kymlicka⁸⁹, Curtis y Espejo⁹⁰ y Rawls.

Para Kymlicka, las teorías éticas actuales del contrato social presentan dos formas básicas: el contractualismo hobbesiano y el contractualismo kantiano.

El contractualismo hobbesiano entiende la moralidad como beneficio mutuo; “si bien no hay nada inherentemente malo en perjudicarte me resultaría mejor abstenerme de hacerlo si cualquier otra persona se abstiene de hacérmelo a mí”⁹¹; tal pacto de no agresión es mutuamente beneficioso; cada persona gana aceptando acuerdos y desea que se protejan sus intereses tanto como sea posible limitándole lo menos posible.

En esta concepción, se puede resaltar que el hecho de que sea o no beneficioso seguir una convención

⁸⁹ Will Kymlicka, “La tradición del Contrato Social”, en Singer (ed.), *Compendio de Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 2004, (cap. 15 p. 267- 280).

⁹⁰ Christian Courtis, y Nicolás Espejo, *Por un Contrato de Cohesión Social, apuntes exploratorios*, Santiago, CEPAL, Serie Políticas Sociales, número 129, 2007.

⁹¹ Will Kymlicka, *op. cit.*, p. 270.

particular depende del propio poder de negociación y, en este caso, la persona fuerte con talento tendrá más poder que la persona débil y enfermiza, por lo que el fuerte tiene pocos motivos para aceptar convenciones que ayuden a los débiles; por esta razón, las personas débiles, llámese ancianos, niños o discapacitados, quedan excluidos del convenio.

El enfoque hobbesiano se basa en la idea de que no existen deberes naturales para con los demás; si las personas actúan justamente no es porque la moralidad sea un valor, sino porque carecen de una fuerza irresistible y por lo tanto deben instituir la moralidad, convirtiéndose ésta en una estrategia.

Por otra parte, el contractualismo kantiano, opuesto en mucho al anterior, utiliza el recurso del contrato social para crear las nociones tradicionales de obligación moral inherente de las personas, para negar un poder de negociación desigual. La idea básica del razonamiento contractual kantiano sustituye una desigualdad física por una igualdad moral: “yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal”⁹².

El exponente más conocido del contractualismo kantiano es John Rawls; de acuerdo con este autor, las personas importan desde el punto de vista moral, no porque puedan dañar o beneficiar a los demás, como en la teoría hobbesiana, sino porque son fines en sí mismas y nunca sólo como medios, como se expondrá más adelante.

⁹² Manuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Porrúa, 2007, p. 28.

Para Curtis y Espejo⁹³, hablar de contrato social es hablar de un contrato relacional donde se reconoce la centralidad del establecimiento de relaciones de largo alcance entre las partes contratantes, estableciendo procedimientos permanentes de negociación, renegociación y repartición solidaria de cargas. Se enfatiza la permanencia de la relación contractual, el sometimiento de la ejecución a reglas de conducta generales, como la obligación de actuar de buena fe, y el establecimiento de mecanismo de diálogo y negociación para definir periódicamente el contenido de las obligaciones y su modificación en caso de variación sustantiva de las circunstancias de hecho que lo enmarcan. Para estos autores, esta definición se adecua más a la pretensión de postular bases de legitimación a las relaciones entre el Estado y los miembros de la comunidad.

Desde este punto de vista, es importante revisar cinco ejes de análisis: la inclusión y la exclusión; las condiciones de participación en el contrato; las obligaciones convenidas; los procedimientos de reajuste del contrato, y los mecanismos de exigibilidad.

En el primer eje, resulta necesario prestar atención a las dinámicas de inequidad, exclusión y dominación que operan al interior de las sociedades contemporáneas y que se vuelven particularmente relevantes en la medida en que se espera que las instituciones políticas, económicas y jurídicas del contrato de cohesión social sean percibidas no sólo como legalmente válidas, sino como democráticamente legítimas.

A las dinámicas de inequidad, exclusión y dominación corresponde un principio de inclusión-discursi-

⁹³ *Cfr.*, Christian Curtis, y Nicolás Espejo, *op. cit.*, p. 13.

va⁹⁴, donde se garanticen la igualdad de oportunidades de participación para todos los ciudadanos, la simetría y reciprocidad entre los participantes (igual consideración a todas las contribuciones, en función exclusiva de sus méritos y no de la identidad de sus autores), la ausencia de coerción o distorsión (exclusión de toda coacción distinta a la del mejor argumento) y la libertad comunicativa (igualdad de oportunidades de todos los participantes para expresar opiniones y objetar con argumentos las opiniones de otros, para reinterpretar las cuestiones discutidas, así como para determinar la agenda deliberativa).

El segundo eje se refiere a las condiciones de participación de los actores en el contrato de cohesión social y parte de la siguiente pregunta: ¿Qué son los derechos sin la capacidad de implementarlos? Es decir, una es la concesión de los derechos como la vida, la propiedad privada, la libertad de expresión, la igualdad o el voto, y otra la capacidad efectiva de la que goza una persona para convertir tales bienes en libertades reales.

A las condiciones de participación se relaciona el principio de libertad fáctica real con la garantía de

⁹⁴ Se refiere a la atención que se presta a las condiciones para evitar la alienación legal que en términos generales significa que el derecho comienza a servir a propósitos contrarios a aquellos que finalmente justifican su existencia y que los ciudadanos retienen su justo derecho a resistir o desobedecer el derecho. Tales situaciones, a su vez, pueden ser generadas por el incumplimiento de condiciones de tipo sustantivo (ir en contra de los derechos de las personas, no satisfacer sus necesidades básicas, etc.) o de tipo procedimental, como que los sujetos carezcan de representatividad o participación en la toma de decisiones, ausencia de contra-pesos de los poderes del Estado y otras más. *Ibidem*, p. 16 y 17.

la no-dominación, es decir, se reconocen los derechos sociales básicos y la protección especial no dominada a las minorías excluidas o desfavorecidas desde una perspectiva económica y social.

El tercer eje son las obligaciones convenidas que se refieren al objeto del contrato de cohesión social; es decir, el contenido de las obligaciones intercambiadas por medio de su celebración lleva a reconocer derechos como un nivel digno de vida, incluyendo el acceso a servicios de salud, educación, alimentación y acceso a formas de ingreso, trabajo o vivienda y la correlativa organización de estos servicios, diseñados para priorizar el interés de los grupos excluidos.

Las obligaciones cambian a lo largo del tiempo y requieren de actualizaciones; por ejemplo, el derecho a la intimidad debe tener un cambio cuando la tecnología posibilita nuevas formas de invasión de la esfera íntima; asimismo, las definiciones como la de vida digna también corresponden a cambios en el contexto social.

También es importante el cambio, sobre todo en los sistemas democráticos, de lo relacionado con las demandas de distribución y reconocimiento. La primera se refiere a la lucha por más y mejor distribución de bienes, recursos u oportunidades; la segunda se refiere a la cuestión de la identidad y del estatus social de diversos grupos tradicionalmente marginados o devaluados cultural o institucionalmente.

Respecto al reconocimiento, Guerra⁹⁵ comenta que los miembros de los pueblos tienen derecho

⁹⁵ María del Rosario Guerra, *Iguales y diferentes: Derechos humanos y diversidad*, México, Torres Asociados, 2008, p. 98, 99 y 126.

a mantener un estilo de vida, reflejo de su identidad cultural. El Estado tiene que proteger a las culturas minoritarias mediante medidas especiales. No se trata de tolerar la diversidad, sino de fomentarla. Esta visión permite la valoración de los grupos minoritarios generalmente excluidos.

El cuarto eje de análisis son los procedimientos de reajuste del contrato, como el procedimiento de diálogo y negociación entre los actores del pacto. Se debe tomar en cuenta la existencia de mecanismos que permitan a las partes una comunicación constante y el posible ajuste del objeto del contrato, así como de las modalidades de su cumplimiento. Esto implica que se tomen en cuenta las contingencias y riesgo en que se vive actualmente, permitiendo la inclusión progresiva de nuevas partes en el contrato, así como el desarrollo constante del contenido de los derechos.

Por último, en el quinto eje, los mecanismos de exigibilidad están referidos a las denominadas garantías de los derechos. Estas garantías son mecanismos o técnicas de tutela de los derechos, destinados a asegurar su efectividad; por ejemplo, en el campo de la actuación del Estado, es posible distinguir distintas formas de garantías, de tipo institucional y extrainstitucional. Las primeras tienen como sujeto de resguardo a las instituciones públicas, tales como la legislatura, la administración o los tribunales. Puede distinguirse entonces entre garantías políticas, centralmente a cargo de los poderes políticos, como el Congreso y la Administración Pública, y jurisdiccionales, centralmente a cargo de los jueces. Las extrainstitucionales, también llamadas garantías sociales, son aquellas en las

cuales el resguardo del derecho se coloca básicamente en cabeza de sus propios titulares.

Se puede decir que esta propuesta del contrato como cohesión social pone énfasis en la noción de contrato relacional entre los actores y colectivos participantes, tomando en cuenta la consideración a los grupos vulnerables; menciona la garantía de acceso a niveles mínimos de satisfacción de necesidades básicas como condición de libertad, entendida en un sentido de no dominación; toma en cuenta las contingencias y el ritmo de cambio que distinguen a las sociedades contemporáneas para la actualización del mismo; le da importancia a establecer mecanismos de diálogo y renegociación de las obligaciones, y exige un sistema complejo de garantías que permita la efectividad del mismo.

Para Rawls, la idea de contrato social contiene como condición básica la posición original: “Los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo original. Los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación”⁹⁶; con esto pone énfasis en las condiciones en las que se determina el contrato; en este caso, un contrato puede otorgar igual consideración a cada una de las partes, pero sólo si se negocia desde una posición de igualdad.

La fundamentación de la que parte Rawls está en el contractualismo kantiano, donde se utiliza el recurso del contrato social para crear las nociones tradicio-

⁹⁶ John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 2006, p. 24.

nales de obligación moral inherente de las personas, utilizándolo para negar un poder de negociación desigual.

Para Rawls, el «derecho de gentes», como contrato social, se constituye en la segunda posición original y es la concepción política particular para la equidad y la justicia que se aplica a los principios y las normas del derecho internacional y a su práctica, con la salvedad de que se da en los pueblos liberales, sean democráticos o no, y los decentes. Se tiene un trato diferente con los pueblos de Estados proscritos o criminales, los Estados con condiciones desfavorables, ya sea por su historia, tradiciones y recursos, y los absolutismos benignos que pueden cumplir con los derechos humanos, pero que no les dan a las personas de la sociedad la capacidad de formar parte de las decisiones políticas⁹⁷.

El autor parte de que el ideal para la convivencia pacífica entre los pueblos es el pueblo liberal porque cumple con condiciones como un régimen razonablemente justo, de democracia constitucional, unos ciudadanos unidos por simpatías comunes y una naturaleza moral⁹⁸. A partir de estas características de lo ideal de un pueblo se toma la decisión de incluirlo o no en el derecho de gentes, así como la reciprocidad que se da entre los pueblos.

El derecho de gentes tiene principios que se refieren a la libertad, independencia e igualdad entre los pueblos, la obligación de cumplir tratados y el deber de la no intervención. Otros establecen que los pue-

⁹⁷ Cfr. John Rawls, *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de la razón pública"*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 13-14.

⁹⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 35.

blos deben respetar los derechos humanos, el derecho a la autodefensa, los límites de la conducción de la guerra, así como el deber de los pueblos de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables. Estos principios guían lo que podríamos nombrar relaciones interculturales, con la observación de que parten de la igualdad entre los pueblos, pero existen requisitos para entrar de manera franca en el contrato social, limitado al liberalismo político:

Al extender el derecho de gentes a los pueblos liberales hay que determinar hasta dónde los pueblos liberales deben tolerar a los pueblos no liberales... Tolerar significa no sólo abstenerse de imponer sanciones políticas, militares, económicas o diplomáticas a un pueblo para obligarlo a cambiar sus costumbres... significa también reconocer a los pueblos no liberales como miembros iguales y de buena fe... con ciertos derechos y deberes, incluido el deber de civilidad... Los pueblos liberales no deberían de suponer que los pueblos decentes son incapaces de reformarse a su manera... un pueblo liberal debe confiar en sus propias convicciones y suponer que una sociedad decente, cuando recibe el respeto debido de los pueblos liberales, puede reconocer las ventajas de las instituciones liberales y tratar de convertirse en liberal por iniciativa propia⁹⁹.

La inclusión de los pueblos jerárquicos decentes se debe a que esta sociedad no tiene fines agresivos y alcanza sus metas a través de la diplomacia, el comercio y otros medios pacíficos, además que garantiza los derechos humanos a la sociedad como el

⁹⁹ *Ibidem*, p.73 y 75.

derecho a la vida, libertad, propiedad e igualdad. Lo anterior la convierte en una sociedad decente bien ordenada. Es importante enfatizar las características de esta sociedad:

Digamos que la sociedad está bien ordenada no sólo cuando fue organizada para promover el bien de sus miembros, sino cuando también está eficazmente regulada por una concepción pública de la justicia. Esto quiere decir que se trata de una sociedad en la que: 1) cada cual acepta y sabe que los demás aceptan los mismos principios de justicia, y 2) las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y se sabe generalmente que lo hacen... Por supuesto que las sociedades existentes rara vez están, en este sentido, bien ordenadas, ya que usualmente está en discusión lo que es justo y lo que es injusto. Los hombres están en desacuerdo acerca de cuáles principios debieran definir los términos básicos de su asociación. No obstante podemos decir que a pesar del desacuerdo cada uno tiene una concepción de la justicia. Esto es, entienden la necesidad de disponer de un conjunto característico de principios que asignen derechos y deberes básicos y de determinar lo que consideran la distribución correcta de las cargas y beneficios de la cooperación social, y están dispuestos a afirmar tales principios¹⁰⁰.

Cabe destacar que una de las diferencias que existe entre los pueblos liberales y los decentes es el concepto de persona; en los primeros, se exige la idea liberal según la cual las personas son ciudadanos y tienen derechos fundamentales iguales como ciudadanos

¹⁰⁰ John Rawls, *op. cit.*, 2006, p. 18-19.

iguales, y, en la segunda, se ve a las personas como miembros responsables y cooperadores de sus respectivos grupos¹⁰¹.

Esta diferencia muestra la pluralidad de los pueblos en el sentido de que para los liberales la persona es individual con derechos y deberes y cada individuo tiene un voto, mientras que para los decentes la persona es parte de una comunidad, de un todo. Aquí la pregunta sería: ¿es necesario que los pueblos lleguen a ser liberales para tener una vida buena y con relaciones pacíficas con otros pueblos? Es probable que los pueblos partan de plataformas que les dan una visión de mundo diferente, pero no por ello no tienen una normatividad al interior de las mismas.

El contrato social moderno pone el énfasis en la igualdad, pero esta no necesariamente desvanece las diferencias, como en la propuesta de Mayans:

Con “igualación de las diferencias”... no me refiero a la homogenización de las diferencias como precondition para una igualación ni tampoco al reconocimiento de la persona humana exclusivamente desde su condición de ser humano en el solo sentido de depositario formal de una serie de garantías y dignidades, sino, por el contrario, como aquel supuesto básico que evitaría que la interacción entre diferentes nacionalidades y culturas fuera desde una relación de asimetría y desde la presuposición de una determinada superioridad (histórica, social, nacional, étnica, etc.) como lo suponía (o todavía lo supone en

¹⁰¹ *Cfr.*, John Rawls, *op. cit.*, 2001, p. 80.

muchos casos) el reconocimiento social a través del honor y el estatus exclusivos y excluyentes¹⁰².

Para llevar a cabo esta igualdad entre los pueblos sería necesario partir de que cualquier supuesto que oriente la interacción cotidiana es construido por los seres humanos mismos, lo que implica la voluntad en la creación de los mismos, a decir de Hannah Arendt:

La igualdad, en contraste con todo lo que está implicado en la simple existencia, no es otorgada, sino que es el resultado de la organización humana, en tanto que resulta guiada por el principio de justicia. No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales¹⁰³.

Un ejemplo de esta construcción, que concibe la igualdad y la universalización de ciertos derechos fundamentales, son los Derechos Humanos. En nuestro entorno, casi todos hablamos de ellos, pero casi nunca nos detenemos a analizarlos. A continuación se realiza un breve análisis desde la perspectiva de la interculturalidad.

¹⁰² Itzel Mayans H., “Universalismo y particularismo, Reflexiones para el análisis multicultural”, en Mónica Gómez, *Reflexiones sobre la sociedad del conocimiento y la interculturalidad en México*, México, UNAM, 2010, p. 96.

¹⁰³ Hannah Arendt, “La decadencia de la nación-Estado”, en *Los orígenes del totalitarismo*, t. 2, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 436, citado por Itzel Mayans, “Universalismo y particularismo, Reflexiones para el análisis multicultural”, en Mónica Gómez, *op. cit.*, p. 97.

Para Herrera, es innegable el esfuerzo internacional realizado para llegar a formular jurídicamente una base mínima de derechos que alcance a todos los individuos y formas de vida¹⁰⁴. La pregunta es si los derechos humanos responden al contexto actual, pues surgieron en un contexto muy diferente:

La Declaración y los Textos se situaban en el contexto de la guerra fría entre dos grandes sistemas de relaciones sociales enfrentados por conseguir la hegemonía mundial... Por aquellos tiempos proliferaban las empresas públicas, las negociaciones estatales entre sindicatos y gobiernos sobre las condiciones... de los trabajadores y, por supuesto, una labor legislativa tendente a reconocer cada vez más derechos a las ciudadanas y los ciudadanos de los países, sobre todo, más desarrollados... tuvieron que convivir con el final de los procesos descolonizadores y la progresiva aparición de nuevas nacionalidades y nuevos actores internacionales¹⁰⁵.

Además, el mismo autor comenta que son vistos desde una perspectiva tradicional que implica su universalidad: la visión es “derecho a tener derechos”, que supone que todos tenemos los derechos desde que nacemos. El problema surge cuando la inmensa mayoría no puede acceder a ellos por no contar con las

¹⁰⁴ Cfr: Joaquín Herrera, “La complejidad de los Derechos Humanos. Bases teóricas para una redefinición contextualizada”, *Revista Internacional de Direito e Cidadania*, No. 1, junio, 2008, p. 103-135, en http://www.reid.org.br/arquivos/00000027-REID001_JoaquimHerrera.pdf, consultado el 9 de noviembre de 2011. p. 103

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 105.

capacidades¹⁰⁶ y las condiciones adecuadas para poder ejercerlos¹⁰⁷.

Herrera propone tener presente que, como producción cultural, a los derechos humanos hay que entenderlos en su contexto y tomar esto en cuenta al ponerlos en práctica en contextos históricos diferentes¹⁰⁸. Esto se convierte en un desafío, ya que, como menciona Panikkar, sólo podemos evaluar otra cultura a la luz de la nuestra aunque seamos conscientes de que nuestros criterios no son absolutos¹⁰⁹.

Para contextualizar la Declaración de los Derechos Humanos, sin quitarle la importancia que tiene, hay que definirla como una propuesta que tiene un fundamento desde la filosofía e ideología occidental:

Un concepto que ha surgido en un contexto cultural particular (Occidente), se ha difundido por todo el globo como si fuera el mínimo ético necesario para luchar por la dignidad. Es fácil... ver la complejidad de los derechos, pues, en gran cantidad de ocasiones se intentan imponer a concepciones culturales que ni siquiera tienen en su bagaje lingüístico el concepto de derecho, sino, por ejemplo, el de “justa exigencia”. Esto genera graves conflictos de interpretación

¹⁰⁶ Para Nussbaum, las capacidades humanas se refieren a lo que las personas efectivamente son capaces de hacer y ser, según una idea intuitiva de lo que es una vida acorde con la dignidad de un ser humano. Martha Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 83.

¹⁰⁷ Cfr. Joaquín Herrera, *op. cit.*, p. 105.

¹⁰⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 108.

¹⁰⁹ Cfr. Raimon Panikkar, *op. cit.*, 2006, p. 44.

con respecto a los derechos humanos que hay que saber *gestionar* sin imposiciones ni colonialismos¹¹⁰.

La complejidad se agudiza por el argumento que justifica la universalidad de los derechos: “Los seres humanos *tienen* todos los derechos reconocidos en los textos internacionales por el mero hecho de *haber nacido*. Los derechos se presentan como un *hecho* que está ahí, dado de una vez por todas. Además, es algo que *tenemos* todos sin tomar en consideración nuestras circunstancias particulares”¹¹¹.

Herrera imagina que los derechos humanos son como un palacio. Las preguntas que se hace el autor son: ¿Por qué, entonces, no todos podemos construirlo? E, incluso, ¿no habrá pueblos en los que sus habitantes no quieran el palacio prometido por los derechos, sino una pequeña tienda en medio del desierto, pero, ¡claro está!, situada cerca o al lado de una fuente de agua potable? La realidad es que las situaciones de la vida son diferentes. Todo dependerá de la *situación que cada uno ocupe* en los procesos que facilitan u obstaculizan el acceso a los bienes materiales e inmateriales exigibles en cada contexto cultural para alcanzar la dignidad¹¹². Es decir, es necesario tener las capacidades y condiciones para ejercer los derechos.

Si se quiere establecer una Declaración de los Derechos Humanos que beneficie a los diferentes pueblos del planeta, es necesaria la comunicación entre los mismos, evitando la imposición y propiciando los encuentros y desencuentros.

¹¹⁰ Joaquín Herrera, *op. cit.*, p. 109.

¹¹¹ *Cfr. Ibidem*, p. 109-110.

¹¹² *Cfr. Ibidem*, p. 110.

Es necesario tender un puente entre la cultura de la que surgió la Declaración de los Derechos Humanos y el resto del mundo. Es encontrar, retomando a Panikkar, una vía media entre el absolutismo y el relativismo cultural: la relatividad cultural. La relatividad como la relacionalidad radical, que no debe malinterpretarse como un relativismo. El relativismo absoluto es una mera contradicción. La radical relacionalidad es exactamente una relacionalidad relativa a los diferentes contextos culturales en los que cada afirmación tiene sentido¹¹³. En esta línea de pensamiento, la cultura se percibe como un proceso abierto con tensiones en su interior, y el diálogo intercultural se vuelve la alternativa a la cultura homogénea y predeterminada.

Herrera realiza una propuesta para construir una nueva cultura de derechos humanos que tienda a la apertura y no al cierre de la acción social, que tenga la visión de generar espacios de lucha por la dignidad. Para Herrera, los derechos humanos, más que ser una declaración, se convierten en un proceso donde se toma en cuenta la cultura del otro: “Los derechos humanos no son algo dado y construido una vez por todas en 1789 o en 1948, sino que se trata de procesos. Es decir de dinámicas y luchas históricas resultado de resistencias contra la violencia que las diferentes manifestaciones del poder, tanto burocracias públicas como privadas, han ejercido contra los individuos y los colectivos”¹¹⁴.

¹¹³ Cfr. Raimon Panikkar, *op. cit.*, 2006, p. 70-71.

¹¹⁴ Joaquín Herrera, “Los derechos humanos en el contexto de la globalización: tres precisiones conceptuales”, en *Colóquio Internacional – Direito e Justicia no Século XXI*, en <http://sintrai>.

El cambio de las condiciones, como son el deterioro del medio ambiente, las injusticias propiciadas por un comercio y por un consumo indiscriminado y desigual, la continuidad de una cultura de violencia y guerras, la realidad de las relaciones transculturales y de las deficiencias en materias de salud y de convivencia individual y social, obliga a pensar en los derechos desde un punto de vista que tome en cuenta este entorno. De acuerdo con Herrera, es necesaria una perspectiva nueva, integradora, crítica y contextualizada en prácticas sociales emancipadoras del modelo económico neoliberal¹¹⁵.

Dadas las condiciones actuales, es impostergable conocer los derechos humanos enfocados a las culturas, los cuales están contenidos en *los derechos de los pueblos*¹¹⁶, que se mencionan a continuación:

- A su existencia: establece el derecho a la conservación de la vida.
- A la preservación de la identidad cultural: busca mantener y propiciar lo diferente; incluye aspectos religiosos, lingüísticos, y de organización social.
- A la libre determinación de los pueblos: se relaciona con su condición política, desarrollo económico, social y cultural, evitando la subyugación, dominación y explotación extranje-

cl/files/ddhh%20en%20globalizacion.pdf, consultado el 9 de noviembre de 2011, p. 27.

¹¹⁵ Cfr: *Ibidem*, p. 104.

¹¹⁶ Cfr: Fundación Acción Pro Derechos Humanos, *Tabla Normativa de Derechos Humanos*, en <http://www.derechoshumanos.net/derechos/index.htm>, consultado el 11 febrero del 2012.

ras, promoviendo la paz y la cooperación mundiales.

- A la igualdad entre los pueblos: implica la igualdad en el respeto y los derechos.
- A la prohibición de la dominación de un pueblo por otro: incluye la cooperación de los pueblos firmantes para la liberación de las ataduras de la dominación extranjera, ya sea política, económica o cultural.
- A la libre disposición de sus riquezas y recursos: es el disfrute y utilización plena y libre de sus riquezas y recursos naturales.
- Al desarrollo: se refiere al bienestar de la población entera y de todos los individuos sobre la base de su participación activa, libre y significativa en el desarrollo y en la equitativa distribución de los beneficios resultantes de este.
- A la paz: se enfoca en fortalecer la paz, la solidaridad y las relaciones amistosas.
- Derechos de los pueblos indígenas: en contra de la discriminación en el ejercicio de sus derechos, en referencia a lo político, jurídico, económico, social y cultural. Derecho colectivo a vivir en libertad y en paz.
- A la propiedad comunitaria de los pueblos y comunidades indígenas: protección y preservación del medio ambiente de sus territorios. Derecho a conservar sus usos y costumbres, siempre y cuando no contravengan los derechos fundamentales.

Los *derechos de los pueblos* se expresan en declaraciones y sólo es posible su cumplimiento cuan-

do son legalmente vinculantes; es decir que deben ser redactados en documentos denominados *convenios*, también conocidos como tratados o pactos. Estos establecen el patrón a seguir internacionalmente. Cuando un gobierno firma un convenio queda vinculado por ley a cumplirlo¹¹⁷.

Algunas de las declaraciones, pactos, convenciones y ley relacionadas con los derechos de los pueblos son las siguientes:

- Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales (1960).
- Declaración de los Principios de la Cooperación Cultural Internacional (1966).
- Declaración sobre la utilización del progreso científico y tecnológico en interés de la paz y en beneficio de la humanidad (1975).
- Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales (1978).
- Declaración sobre el Derecho de los Pueblos a la Paz (1984).
- Declaración sobre el Derecho al Desarrollo (1986).
- Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertencientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas o Lingüísticas (1992).
- Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2001).
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007).

¹¹⁷ Cfr. Ann Kramer, *Derechos Humanos: ¿Quién decide?*, Madrid, Morata, 2010. p. 22.

- Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo, sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1989).
- Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales (2005).
- Convención Internacional sobre la Eliminación de las Formas de Discriminación Racial (2007).
- Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (2003)
- Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966).
- Resolución 1803 (XVII) de la Asamblea General, de 14 de diciembre de 1962, titulada “Soberanía permanente sobre los recursos naturales”.
- Recomendación sobre la Educación para la Comprensión, la Cooperación y la Paz Internacionales, la Educación Relativa a los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales.

Actualmente, en México, el reconocimiento de los derechos humanos y de los pueblos está reconocido en la Constitución en su Artículo 1°:

En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección, cuyo ejercicio no podrá restringirse ni suspenderse, salvo en los casos y bajo las condiciones que esta Constitución establece... Todas las autoridades, en el ámbito de sus competencias, tienen la obligación de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de

*conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad. En consecuencia, el Estado deberá prevenir, investigar, sancionar y reparar las violaciones a los derechos humanos, en los términos que establezca la ley...*¹¹⁸

Por otra parte, en el Artículo 2º, se hace mención de la pluralidad de la cultura, la identidad de los pueblos originarios y sus garantías:

La Nación Mexicana es única e indivisible. 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. La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas. Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres. El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán

¹¹⁸ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Constitución publicada en el Diario Oficial de la Federación el 5 de febrero de 1917, en

<http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf>, consultado el 11 de noviembre de 2017, p.1.

*tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico*¹¹⁹.

Aquí, es necesario resaltar que la Constitución todavía no hace explícito el reconocimiento de los pueblos que son descendientes de la raza negra traídos a la fuerza durante la época de la colonia.

Se puede decir que lo universal de los derechos humanos y de los pueblos no es que vienen desde el occidente, sino que responden a una necesidad humana de indicar límites; lo relativo es que se requerirá de un diálogo, sobre todo con las culturas que tienen diferencias importantes con el mundo occidental. En la actualidad, es necesario que las declaraciones de los derechos humanos estén ligadas a un proceso que desarrolle las capacidades de las personas para que en realidad se ejerzan esos derechos. Además es necesario considerar las circunstancias que llevan a los individuos y pueblos a no lograr una vida digna.

Los derechos humanos pueden ser un proceso que tome en cuenta la cultura, ya que en ésta se enraízan las costumbres que muchas veces limitan el libre desarrollo humano, por ejemplo el trato a las mujeres en los contextos indígenas.

En el proceso de la lucha por los derechos de los pueblos se requiere partir del contexto histórico actual de las diferentes culturas y retomar el diálogo entre las mismas para evitar tanto el universalismo como el relativismo absoluto. Esto permitirá la apropiación de

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 2.

los derechos de acuerdo a las necesidades, idiosincrasias y condiciones materiales.

A los derechos de los pueblos habría que tomarlos también como el deber hacia los otros, en el marco del reconocimiento, el respeto, la reciprocidad y la redistribución. Los derechos humanos y de los pueblos son una oportunidad para frenar la ola de injusticias y para proteger a las personas más vulnerables: minorías, y en algunos casos mayorías, discapacitados e infantes.

Complementario a la creación de leyes y normas es preciso construir condiciones que generen mejores formas de vida. Es importante entender que, aunque se tratan de normas internacionales, que implican universalidad, deben ser interpretadas para una cultura concreta.

3.2. DESDE EL ÊTHOS Y EL DIÁLOGO INTERCULTURAL

EL ÊTHOS

Las palabras y sus raíces históricas son importantes porque son portadoras de un saber humano. En su devenir histórico, las palabras adquieren nuevos significados que las alejan de los significados originarios, desgastando, desvirtuando o borrando su relieve y valor primitivo. Sobre todo, se alejan de la experiencia vital de la cual nacieron y cuya recuperación es en ocasiones fundamental. Rehacerlas, interpretarlas y actualizar su sentido es propio del filosofar¹²⁰.

¹²⁰ Cfr: Juliana González, *El ethos, destino del hombre*, Distrito Federal, UNAM-FCE, 1996, p. 9.

La palabra ética, en sus orígenes, tiene más de un sentido. El más arcaico, êthos, significó *morada* o *guarida* de los animales y, más tarde, por extensión, se refirió al ámbito humano, conservando de algún modo ese sentido primigenio de *lugar de resguardo*, de refugio o protección, de *espacio* vital seguro, resguardado de la *intemperie* y en el cual se acostumbra habitar¹²¹.

Para Dussel, la palabra êthos está ligada a la cultura:

El êthos pertenece a un pueblo, a una cultura, a un grupo, pero al fin es el carácter personal o intransferible de cada hombre. Êthos es entonces una tonalidad existencial, es el modo inmediato, perdido y cotidiano que predetermina el obrar humano dentro del horizonte significativo del mundo¹²².

El êthos, como el lugar humano de seguridad existencial, remite a la costumbre y el uso. El hábito o costumbre es la acción continuada o reiteración de una conducta. El êthos entonces no sólo se refiere a un lugar sino también al tiempo, a la continuidad temporal. El êthos expresa la condición espacio-temporal del ser humano. Es un modo habitual continuo de comportarse, de *ser* en el tiempo¹²³.

A decir de Ricoeur, la adquisición de los hábitos libera la atención, confiando la acción a los mecanismos adquiridos por la costumbre, los cuales se ponen en marcha y ruedan a la manera de automatismos vigi-

¹²¹ Cfr. *Ibidem*, p. 10.

¹²² Enrique Dussel, *Para una de-strucción de la historia de la ética I*, s/l, Ser y Tiempo, 1973, p. 8.

¹²³ Cfr. Juliana González, *op. cit.*, p. 10.

lados. Pero al mismo tiempo, todo hábito es el principio de una *alienación*, inherente a la estructura misma del hábito. Lo que vamos aprendiendo va quedando adquirido, habituado. Así, el hábito fija nuestros gustos, nuestras aptitudes, con lo cual reduce el campo de nuestras disponibilidades, de manera que la vida se va cristalizando en moldes¹²⁴. De ahí la importancia de la autocrítica de los hábitos para recuperar su plasticidad y dinamismo.

El *êthos* conlleva no sólo la idea de estabilidad, consistencia, persistencia e identidad temporal, sino en tanto que acción, implica dinamismo, movimiento, actividad permanente, libre creación y recreación. El *êthos* revela que la manera de ser depende de una acción (hábito) y por tanto no es algo dado sino creado¹²⁵.

La ética, desde el punto de vista de Dussel, es sólo un momento del *êthos*, es el momento temático o explícito de lo ya vivido en este. Ética es el oráculo que en Delfos fue ofrecido por la sacerdotisa y dirigida a la conciencia moral de Sócrates; o igualmente puede ser la sabiduría popular o el pensamiento meditativo, metódico y científico que se llama ética filosófica. Se puede distinguir una ética filosófica griega, que obedece al contexto cultural griego, y también se podrían nombrar diferentes éticas, como la del pueblo azteca o la ética de Kant del siglo XVIII, con un mundo históricamente determinado. Es importante enmarcar a las éticas dentro de sus *êthos*.

En la época de los romanos, el término con que Cicerón tradujo *ethikós* es *moralis*. El concepto lati-

¹²⁴ Cfr: Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Buenos Aires, Taurus, 1991, p. 76-77.

¹²⁵ Cfr: Juliana González, *op. cit.*, p. 10-11.

no de donde viene moral es *mos moris*, que significa hábito o costumbre. En plural, *mores* significa carácter¹²⁶. Más tarde, el término ética se convirtió en parte de la filosofía, que como ciencia, se ocupa de los actos morales.

Habría que distinguir a la ética como la construcción del *êthos* en relación con la cultura de la posición que tiene Aranguren de la ética como camino a la perfección del ser humano en su personalidad moral, que se define a través de cada uno de sus actos y de los hábitos¹²⁷. “La perfección ética ha de hacerse en el tiempo y con el tiempo... El *êthos* se va forjando a través de los sucesivos *kairoi*, «realizando cada cosa a su tiempo»... La perfección es cualitativamente diferente a lo largo de los años... distinta no sólo para cada persona, sino también en cada *kairós*”¹²⁸.

No todos los pensadores parten de estas ideas; para Benhabib, las culturas producen un diferente grado de diferenciación entre lo moral, lo ético y lo valorativo:

Lo *moral*, que concierne a lo que es correcto o justo para todos, en la medida en que seamos considerados simplemente como seres humanos; lo *ético*, que concierne a lo que es apropiado para nosotros en la medida en que somos miembros de una colectividad específica, con su tradición e historia únicas; y lo *valorativo*, que concierne a lo que individual o

¹²⁶ Cfr. Juliana González, *op. cit.*, p. 10.

¹²⁷ Cfr. José Luis Aranguren, “Ética”, en Carlos Gómez, *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2007, p. 275.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 276-277.

colectivamente consideramos valioso, merecedor de nuestro esfuerzo y esencial a la felicidad humana¹²⁹.

Como puede apreciarse, para Benhabib esta diferenciación se da en las culturas con mundos vitales y cosmovisiones culturales típicos de la modernidad, por lo que existen culturas que no se encuentran en este marco de referencia, sin embargo, debido a que estamos en un mundo globalizado, se ven obligadas progresivamente a internalizar estas diferenciaciones o a aprender a coexistir en un mundo político y jurídico con culturas que funcionan con alguna forma de diferenciación.

Se puede ver que existe tensión y adaptación entre las culturas *diferenciadas*, que genera el mundo globalizado, y las culturas *tradicionales*:

Muchas culturas tradicionales, por ejemplo, aún consideran que los derechos de las mujeres y de los niños y niñas son un aspecto de su mundo vital ético, de la forma en que se hacen las cosas en esa cultura particular. Sin embargo, el discurso internacional sobre los derechos de las mujeres, el activismo de los organismos de ayuda y de desarrollo internacional, la migración y los programas de televisión están transformando estos supuestos. Los derechos de las mujeres y de los niños y niñas ahora son considerados a la luz de un lenguaje moral universalista, independiente del contexto, en la medida que se alega, por ejemplo, que las mujeres tienen derecho a trabajar y a mantenerse...¹³⁰

¹²⁹ Sheyla Benhabib, *op. cit.*, p. 83.

¹³⁰ *Idem.*

Aquí la pregunta sería ¿es necesaria la presión que ejercen los países para poner *orden* en las culturas que no contemplan estos principios *universales* o tendría que ser a través del acuerdo mutuo para el mejor desarrollo de la cultura *diferente*?

Para Benhabib, la mayoría de los encuentros humanos se producen en un espacio intermedio de evaluaciones, traducciones y controversias parciales. Por ejemplo, se puede condenar la antigua tradición china de vendar los pies a las mujeres y seguir admirando la caligrafía, la alfarería y la dedicación al valor del trabajo honesto. No es preciso considerar a las culturas como totalidades: “Tan pronto como producimos relatos ricos y contextualmente informados de ‘estos mundos’, vemos que sus formas de comprender los bienes sociales dan lugar a evaluaciones múltiples y contradictorias, y que esta complejidad hermenéutica nos permite entrar en algún tipo de diálogo con los habitantes de ‘esos otros mundos’”¹³¹.

No se trata simplemente de *nosotros* frente a *ellos*, existen personas con las que estamos de acuerdo, habitantes de otras culturas cuyas valoraciones nos parecen plausibles y comprensibles. Hay otras formas de vida y sistemas de creencias que nos parecerán una aberración. Pero, ¿quiénes somos *nosotros*? ¿Acaso ese *nosotros* que intenta hacer esta evaluación no es también un sujeto de multiplicidad, diversidad y divisiones culturales?¹³²

Para Juliana González, existe una fuente concreta de criterios de valor o de *objetividad* de los valores: el ser del ser humano y su historia, así como la rea-

¹³¹ *Ibidem*, p. 85.

¹³² *Idem*.

lidad extrahumana que tiene relación con la existencia de los valores y que está más allá del ser humano mismo. No existe *objeto* de valoración que no remita a un *sujeto* que valora, pero también es cierto que no hay *subjetividad* que no remita a una *objetividad*. La valoración es una preferencia que implica introducir un *sí* y un *no*, es una especie de exclusión dentro de lo real. La valoración es una *lectura de la realidad*, no es arbitraria ni carece de vínculo con la realidad. Hay signos insertos en el mundo (de belleza, de inteligencia, de sabiduría, de sacralidad) que *hablan* al ser humano, si él se dispone a escuchar.

El ser humano percibe las diferencias, particularmente las de los opuestos (vida y muerte, orden y desorden, lleno y vacío, presencia y ausencia, etc.). Son diferencias reales, que existen sólo para el ser humano y desde sus propias formas y categorías de aprehensión, comprensión y valoración de lo real. No hay hechos, sólo interpretaciones, y estas se acercan al significado relacional de los valores. El ser humano percibe las características y diferencias de la realidad y a partir de ahí cualifica y valora.

Los valores son transformados y renovados. Son susceptibles de nacimiento, de crisis y de transmutación. Los grandes cambios históricos y culturales implican ciertas mutaciones de valor. Negar la historicidad y la relatividad del valor es negar la creatividad del ser humano. La historia es en realidad creación, conservación, renovación-memoria. La transformación no es cancelación, es renovación en la medida en que permite revivir y renacer el universo de los valores. El valor es también consenso, no sólo en el orden social, comunitario, sino en el temporal. Es un modo

de “sentir colectivo” que es vivido. El valor lleva en su esencia la misma tendencia a la universalidad en el espacio y el tiempo. Los valores son fuerzas cohesivas que prestan universalidad a la existencia humana¹³³.

Trascender la crisis de los valores en la actualidad es un imperativo ético en el presente. Se requiere hablar al ser humano contemporáneo en su propio lenguaje y se ha de expresar la novedad histórica del presente. Se trata de una actualización de los valores como realización, dejando su mera existencia ideal. Es necesaria una incorporación de los valores, hacerlos propios, hacerlos realidad desde el propio contexto existencial, desde las necesidades y propios parámetros mentales y emocionales, exclusivos de una situación vital. Es necesario incorporar a los valores heredados como la paz, la racionalidad, el amor, la justicia, la bondad, la libertad, entre otros, los nuevos sentidos de la justicia, la igualdad, la tolerancia, la reciprocidad y la libertad. La concepción de los valores en el presente ha de integrar la nueva necesidad del equilibrio, de concebir el mundo unificado y plural, permanente y cambiante al mismo tiempo, como un equilibrio dinámico de tensiones.

La relatividad del valor se expresa en el hecho de su carácter situacional. Los valores no valen de manera abstracta sin tomar en cuenta el contexto vital particular en que se producen los hechos humanos. La valoración debe atender siempre la situación concreta en que acontece la vida. El valor se configura dentro del *concretum* de una situación. Son múltiples las interrelaciones que guardan los hechos entre sí y con el

¹³³ Cfr. Juliana González, *op. cit.*, p. 65-70.

momento en que se está viviendo, es en la complejidad real en la que se da la valoración. La relatividad situacional, la necesidad de remitirse al contexto vital de la vida humana, es el valor que se opone a todo absolutismo.

Los valores son los grandes parámetros, los puntos de referencia que guían y dan sentido al *viaje* humano, pero éste se va concretando de manera única y cada paso implica cierto riesgo ético. Los valores son la línea del horizonte que permiten distinguir *cielo* y *tierra*, *arriba* y *abajo* y orientan el sentido de la existencia humana¹³⁴.

En las relaciones interculturales, estos valores y valoraciones guían las formas en las que nos relacionamos con el otro. Para González Arnaiz *vivir la otra cultura* no puede hacerse de cualquier manera. Uno no puede ser intercultural cuando considera inferiores a las personas que tienen su origen en una cultura diferente, a pesar de que se relacione con ellas, cuando desprecia a quienes no comparten el mismo modo de vida, o cuando no los considera dignos de iguales derechos que los que uno tiene. Para *vivirla* hay que establecer unas pautas, promover unas actitudes y proponer, de manera pertinente, una serie de criterios para poder discriminar entre modelos de comportamiento o de acción¹³⁵. No se puede partir de una identidad y cultura acabada, de tal manera que se pueda poner como modelo de visión de mundo y modo de vida, excluyendo o minusvalorando al resto.

Para González Arnaiz, cuando la significación se pone en la experiencia de sentido que alcanza la

¹³⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 70-74.

¹³⁵ Cfr. Graciano González Rodríguez Arnaiz, *op. cit.*, p. 95-96.

relación con lo que no es ella —llámese otro u otra cultura—, lo que estamos cuestionando es cualquier modelo de identidad o de identificación entendidos como poder, autenticidad o capacidad diferida que, a la postre, acaba identificándolo todo consigo mismo o con la propia cultura. A esta capacidad que tiene una cultura o un sujeto de identificar todo desde ella o desde sí mismo la llama *reducción* de lo que uno no es —lo otro— a lo suyo. Aunque esta reducción se lleve a cabo de buena manera y con la mejor de las intenciones —vía compasión, simpatía o reconocimiento del otro— siempre implica algún tipo de violencia. La esencia de todo discurso violento es siempre la negación del otro o de lo otro¹³⁶.

Es necesario realizar una autocrítica, que nos muestre cómo los seres humanos hemos usado nuestras capacidades para construir un *êthos* en el que algunas personas no pueden vivir con dignidad y revisar el proyecto de la Modernidad marcado por el progreso sin límite, el triunfo del más apto y fuerte que no requiere de nadie. Lo anterior, entre otras cosas, genera una mentalidad que no permite admitir que *mi tradición* es una entre tantas, con su propia manera de acceder a la realidad, pero que existen otras diversas a ella, por principio igualmente legítimas y cada una con sus propios lenguajes, herramientas conceptuales y una visión ventajosa de la realidad¹³⁷.

El diálogo intercultural es la oportunidad para el encuentro con el otro, pero no es una situación que se torne libre de la complejidad. Por ello es necesario

¹³⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 119.

¹³⁷ Cfr. Diana De Vallescar, *op. cit.*, 2006.

contrastar algunos puntos de vista que sirvan de guía a la propuesta del diálogo.

EL DIÁLOGO INTERCULTURAL

Benhabib comenta que si de hecho la situación mundial actual está creando enfrentamientos reales entre culturas, lenguas y naciones, y si la consecuencia no intencional de dichos enfrentamientos reales es incidir sobre la vida de los otros, entonces tenemos el imperativo pragmático de comprendernos unos a los otros y entrar en un diálogo intercultural. Dicho imperativo pragmático comporta consecuencias morales. Una comunidad de interdependencia se convierte en una comunidad moral sólo si se decide resolver las cuestiones que nos conciernen a todos mediante procedimientos dialógicos en las que todos seamos participantes. Este *todos* se refiere a toda la humanidad, no porque se deba invocar alguna teoría filosóficamente esencialista de la naturaleza humana, sino porque la condición de *interdependencia planetaria* ha creado una situación de intercambio, influencia e interacción recíprocos a nivel mundial.¹³⁸

Todo diálogo presupone que se reconozca el derecho a la participación igualitaria entre los socios de la conversación, a quienes Benhabib define como *todos aquellos cuyos intereses se ven real o potencialmente afectados por los cursos de acción y las decisiones que pueden devenir de dichas conversaciones*.

¹³⁸ Cfr. Sheyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 78.

Más aún, todos los participantes tienen igual derecho a sugerir temas de conversación, a introducir nuevos puntos de vista, preguntas y críticas, y a desafiar sus reglas en la medida en que excluyan la voz de algunos y privilegien la de otros. Estas normas pueden resumirse como *respeto universal y reciprocidad igualitaria*.¹³⁹

Los límites del respeto universal son siempre puestos a prueba por las diferencias entre *nosotros*; es probable que la reciprocidad igualitaria jamás pueda realizarse en una comunidad mundial en la que los estados y pueblos se encuentran en distintos niveles de desarrollo tecnológico, económico y militar y están sujetos a distintas estructuras y coacciones sociales, históricas y culturales. Lo que articulan estas normas de respeto universal y reciprocidad igualitaria son pautas para nuestras intuiciones; constituyen principios normativos para guiar juicios y deliberaciones en situaciones humanas complejas¹⁴⁰.

Un punto de partida estático, que tiene como base la convergencia de las religiones, es la propuesta para resolver los problemas entre las culturas que realiza Hans Küng con la *Ética Mundial (EM)*. Surge como respuesta a la problemática que se vive a nivel mundial (el gasto en armamento, la muerte de niños por hambre, la extinción de especies animales y o de plantas, el trato inhumano hacia las personas)¹⁴¹. “Occidente se encuentra ante un vacío de sentido de valo-

¹³⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 78-79.

¹⁴⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 79.

¹⁴¹ Cfr. Hans Küng, *Proyecto de una ética mundial*, s/l, Trotta, 1990, p. 17 y Hans Küng, *Reivindicación de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 2002, p. 30.

res y normas que no sólo afecta a los individuos, sino que constituye un problema político de enorme magnitud... La cuestión... [es] si occidente va a ser capaz de solucionar sus inmensos problemas económicos, sociales, ecológicos, políticos y morales”¹⁴².

Esta problemática, de acuerdo con Küng, da lugar a que hombres y mujeres que practican diversas religiones del mundo constituyan el fundamento de una ética con un objetivo: “... Sólo persigue crear conciencia de lo que hoy ya tienen en común las religiones en Occidente y en Oriente, en el Norte y en el Sur...”¹⁴³ Así la ética mundial: “... se trata de un *consenso básico* mínimo, relativo a *valores* vinculantes, *criterios* inalterables y *actitudes morales* fundamentales”¹⁴⁴.

La EM de Küng tiene como eje rector, en sus principios básicos, la búsqueda de un nuevo “orden mundial”; no explicita en qué consistiría exactamente, pero es evidente que no caben el conflicto ni la disidencia:

...las *religiones* transgreden las normas y criterios que ellas mismas predicán. Por doquier en nuestro mundo las convicciones religiosas son con frecuencia causa no de paz, entendimiento y reconciliación, sino de guerra, intolerancia y fanatismo. Corrientes fundamentalistas las hay en todas las religiones, pero actualmente emergen con especial crueldad en países islámicos...¹⁴⁵

¹⁴² Hans Küng, *op. cit.*, 1990, p. 25.

¹⁴³ Hans Küng, *op. cit.*, 2002, p. 20.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 31.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 19.

Aquí caben dos preguntas: ¿Es la religión o son los fieles o jerarcas los fundamentalistas y quienes transgreden las normas religiosas? ¿Es pertinente señalar a los países islámicos como especialmente crueles desde un movimiento de ética mundial?

Para Azin Nanji, en la ética islámica, desde la posición tradicionalista, el bien y el mal habrían de determinarse sobre la base de la prueba textual al Corán. Así, los seres humanos adquieren la responsabilidad de sus actos en un contexto de diversidad y pluralismo.

Dado que la concepción moderna de la religión para la mayoría de las personas de Occidente supone una separación teórica entre la actividad religiosa y la concebida como secular, algunos aspectos del discurso musulmán actual, que no aceptan semejante separación, parecen extraños y a menudo regresivos... este discurso... ha profundizado los estereotipos acerca del fanatismo, la violencia y la diferencia moral y cultural del mundo musulmán... ninguna respuesta de las numerosas sociedades musulmanas existentes en el mundo puede considerarse normativa para todos los musulmanes¹⁴⁶.

Se puede identificar que para Küng el eje de referencia de la ética mundial es el occidente como paradigma universal, ya que parte de un orden mundial sin tomar en cuenta que las diferentes culturas tienen una visión de mundo que le da sentido a su modo de vida.

En esta definición podemos cuestionar si las normas éticas son inamovibles en un contexto donde existe la necesidad del diálogo intercultural; en la ac-

¹⁴⁶ Azim Nanji, “La ética islámica”, en Peter Singer, *Compendio de ética*, Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 179.

tualidad, se corre el riesgo de tomar caminos extremos como darle validez únicamente a las normas de una cultura particular o enmarcar a las normas en un todo universal que no distinga las particularidades de las diferentes culturas. Tener criterios inalterables, así como una actitud moral fundamental, significaría que la moral ya no tiene como base las costumbres de una comunidad, que puede ser muy diferente en el continente africano, en China o en Rusia, y que en última instancia tendría que ser dictada desde el exterior e implantada sin cuestionamientos.

Un análisis diferente es el que presenta Panikkar al reconocer el derecho de toda tradición a seguir su propio dinamismo y dejar espacio para equivalentes homeomórficas. Panikkar utiliza frecuentemente las transformaciones homeomórficas para significar el paso de un concepto de un esquema conceptual a otro, lo que es útil para enfatizar las equivalencias funcionales en el diálogo intercultural.

Los equivalentes homeomórficos pueden ser útiles cuando Küng interpreta las cuatro orientaciones “inalterables” (respetar la vida, obrar con justicia y sin doblez, hablar y actuar desde la verdad, respetarse y amarse los unos a los otros)¹⁴⁷, ya que el significado puede ser diferente de una cultura a otra o de una religión a otra; por ejemplo, el respeto a la vida para el budismo incluye el no sacrificio de los animales, la guerra, la agricultura y el consumo de carne¹⁴⁸, lo que es diferente para otras religiones como la cristiana o la islámica.

¹⁴⁷ Cfr: Hans Küng, *op. cit.*, 2002, p. 20.

¹⁴⁸ Cfr: Padmasiri De Silva, “La ética budista”, en Peter Singer, *Compendio de ética*, Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 111.

Panikkar sostiene que antes que *dar razón* de la interculturalidad, lo que hay que hacer es vivirla; no es suficiente penetrar en el logos de la otra cultura, se requiere también participar en el *mythos*¹⁴⁹.

Otra manera de abordar la situación intercultural y la necesidad de entendimiento es a partir de la asimetría de las culturas.

Dussel, en un sentido crítico, parte de la situación de que existe una cultura occidental, metropolitana y eurocéntrica que domina y pretende aniquilar tanto las culturas periféricas, como las poscoloniales (de América Latina a inicios del siglo XIX y de Asia y África después de la Segunda Guerra Mundial), escindidas al interior de grupos articulados a los imperios en turno; élites “ilustradas” cuyo dominio se traducían en dar la espalda a la ancestral cultura regional. La mayoría popular, arraigada en sus tradiciones, defiende lo propio contra lo impuesto desde una cultura técnica y económicamente capitalista¹⁵⁰.

El diálogo intercultural, de acuerdo con Dussel, hay que pensarlo a partir de la dominación de unas culturas sobre otras, percibida aquí la cultura en su sentido histórico-político y, por ende, ligada a los intereses de clase. En este contexto, un diálogo entre las culturas —como posibilidad simétrica multicultural— no sería factible. De ser así, el diálogo intercultural

¹⁴⁹ Cfr: Raimon Panikkar, “La interpelación intercultural”, citado en Graciano González Rodríguez Arnaiz, *op. cit.*, p. 95.

¹⁵⁰ Cfr: Enrique Dussel, “Transmodernidad e interculturalidad, (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, en Raúl Fonet-Betancourt (Ed.), *Crítica intercultural de la filosofía Latinoamericana Actual*, Madrid, Trotta, 2004, p. 7.

perdería su ingenuidad y estaría condicionado a los intereses de clases, grupos, sexos, razas, etcétera.

Así, Dussel critica la teoría del “diálogo entre culturas”, que supone la simetría o existencia de culturas superiores, además de las “otras” (las primitivas) y algunas más que no son ilustradas ni primitivas. Al mismo tiempo que tales culturas son destruidas a través de la propaganda y la venta de mercancías como vestidos, alimentos, etc., se las pretende salvar valorando aisladamente algunos elementos folclóricos. Así, el “diálogo entre las culturas” se vuelve una política cultural agresiva¹⁵¹.

Dussel critica también a las teorías favorables al multiculturalismo altruista como es la propuesta por Rawls y que:

... exige la aceptación de ciertos principios procedimentales (que son inadvertidamente... *occidentales*) que deben ser aceptados por todos los miembros de una comunidad política, y permitiendo al mismo tiempo la diversidad valorativa cultural (o religiosa). Políticamente esto supondría en los que establecen el diálogo aceptar un Estado liberal multicultural, no advirtiendo que la estructura misma de ese Estado multicultural tal como se institucionaliza en el presente es la expresión de la cultura occidental y restringe la posibilidad de sobrevivencia de todas las demás culturas¹⁵².

¹⁵¹ Cfr. Enrique Dussel, “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, en Araceli Mondragón y Francisco Monroy (Eds.), *Interculturalidad, Historia, Experiencias y Utopías*, México, Plaza y Valdés, 2010, p. 57.

¹⁵² Enrique Dussel, *op. cit.*, 2004, p. 18.

El diálogo intercultural, sostiene Dussel, debe ser *transversal* como el movimiento que se da de la periferia a la periferia; del movimiento feminista a las luchas antirracistas y anticolonialistas. Debe ser un diálogo multicultural que no presuponga la ilusión de la simetría inexistente entre las culturas.

El proyecto “*trans-moderno*” implica la afirmación, como autovalorización, de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la Modernidad. Esos valores tradicionales ignorados por la Modernidad deben ser el punto de arranque de una crítica interna, desde las posibilidades hermenéuticas propias de la misma cultura, lo cual supone un largo periodo de resistencia, de maduración (la confirmación de los propios valores exige tiempo, estudio, reflexión, retorno a los *textos* o a los símbolos y mitos constitutivos de la propia cultura, antes o al mismo tiempo que al dominio de los textos de la cultura moderna hegemónica), de acumulación de fuerzas para luego pasar al tiempo del cultivo acelerado y creador del desarrollo de la propia tradición cultural, ahora en camino hacia una utopía *trans-moderna*. Se trata de una estrategia de crecimiento y creatividad de una renovada cultura no sólo descolonizada, sino novedosa¹⁵³.

Para Dussel, en el diálogo intercultural hay que tomar en cuenta el “núcleo ético-mítico” de cada cultura, término tomado de Ricoeur:

Al mismo tiempo que una promoción de la humanidad, el fenómeno de la universalización constituye una especie de sutil destrucción, no sólo de las cul-

¹⁵³ Cfr. *Ibidem*, p. 19-26.

turas... sino de lo que llamaré provisionalmente... el núcleo creador de las grandes civilizaciones, de las grandes culturas, ese núcleo a partir del cual interpretamos la vida y que yo llamo... núcleo ético y mítico de la humanidad¹⁵⁴.

Agrega el autor que la realización plena del diálogo intercultural implica partir de una autoafirmación que reconstruya el legado tradicional de la cultura popular, cuyas manifestaciones son la música, la comida, los atuendos, las fiestas, las organizaciones sociales y políticas: “En el plano de la cultura popular... Rigoberta Menchú en *Me llamo Rigoberta Menchú* dedica largos capítulos a describir la cultura de su pueblo maya en Guatemala. Parte de una afirmación autovaliosa de sí misma... es necesario comenzar desde el origen positivo de la propia tradición cultural”¹⁵⁵.

Conseguida la reconstrucción de la cultura, la única manera de continuar creciendo en la tradición es a través de la crítica a los supuestos de la propia cultura. Los procesos de reconstrucción y autocritica hacen necesaria una estrategia de la resistencia¹⁵⁶.

El proyecto “*Trans-moderno*”, propuesto por Dussel, no sólo enfatiza aquellos aspectos que están “más-allá” de lo propuesto por la cultura moderna europeo-norteamericana, sino que implica la irrupción de las culturas universales en proceso de desarrollo desde sus propias experiencias culturales:

¹⁵⁴ Paul Ricoeur, *Historia y Verdad*, Madrid, Encuentro, 1990, p. 256.

¹⁵⁵ Enrique Dussel, *op. cit.*, 2010, p. 64.

¹⁵⁶ *Cfr.*: Enrique Dussel, *op. cit.*, 2004, p. 23 y Enrique Dussel, *op. cit.*, 2010, p. 67.

La afirmación y desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos postcoloniales, subsumiendo al mismo tiempo lo mejor de la modernidad, debería desarrollar no un estilo cultural que tendiera a una unidad globalizada, indiferenciada o vacía, sino un pluriverso *trans*-moderno (con muchas universalidades: europea, islámica, vedanta, taoísta, budista, latinoamericana, bantú, etc.) multicultural, en diálogo crítico intercultural¹⁵⁷.

Dussel destaca la importancia de establecer como punto de partida la asimetría de las relaciones entre las culturas. Afirma que para insertarse en el proceso del diálogo intercultural son necesarias tanto la revalorización como la autocrítica de la propia cultura, lo que hace que una cultura se descubra, desde sus propias experiencias, con mayor aptitud al diálogo, trascendiendo, incluso, a la cultura dominante.

Otra visión del diálogo intercultural es la propuesta realizada por Panikkar, quien sustenta que el diálogo intercultural presenta la posibilidad de la ampliación de perspectivas. El comienzo es la comprensión del otro, lo cual no es posible sin trascender el propio punto de vista. Una de las dificultades se presenta cuando no tomamos en cuenta la inter-in-dependencia. Todo está relacionado con todo y a la vez cada parte de ese todo es diferente, cada persona es un nudo único en la red de relaciones que constituyen la realidad. La diferencia se da en la cultura, en los estilos de vida, que significan diferentes formas de pensar y de vivir la realidad¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Enrique Dussel, *op. cit.*, 2010, p. 70.

¹⁵⁸ *Cfr.* Raimon Panikkar, *op. cit.*, 2006, p. 15-16.

El lenguaje en las relaciones interculturales es el vínculo que permite el entendimiento o la barrera que propicia el distanciamiento entre las personas que se relacionan. Para Panikkar es importante dar lugar a la conciencia, al darse cuenta, al percibir y discernir un cierto estado de cosas en el proceso de la comunicación. Se puede ser conciente de no entender la lengua del otro y también de que la visión de su realidad es distinta de la propia. Es necesario prestar mucha atención al lenguaje, pensar en las palabras como símbolos y no sólo como conceptos. Cada lengua es un mundo que conlleva una visión particular de la realidad¹⁵⁹.

El diálogo se dificulta en la medida en que exista una cultura dominante (monocultura) como la única válida, a tal grado de que no haya cabida para el punto de vista del otro. Lo que puede ayudar a que se logre este diálogo es el *desarme cultural*, término acuñado por Panikkar que significa el abandono de la trinchera en la que se ha parapetado la cultura *moderna* de origen occidental, considerando valores adquiridos y no negociables, como son el progreso, la tecnología, la ciencia, la democracia, el mercado económico mundial, amén de las instituciones estatales. *Desarme* no significa negar los propios valores, sino evitar su utilización como armas invasoras. El *desarme cultural* permitiría establecer entonces una relación en igualdad¹⁶⁰.

Panikkar plantea el diálogo dialogal como la forma de comunicación en la interculturalidad, presupone la confianza recíproca para conocer lo desconocido,

¹⁵⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 80-81.

¹⁶⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 158-159 y Raimon Panikkar, *Paz y desarme Cultural*, Bilbao, Sal Terrae, 1993, p. 61-65.

es el encuentro entre dos seres que hablan, escuchan y que se espera sean concientes de ser algo más que dos seres pensantes. El diálogo dialogal es el ágora, no la *arena* donde se lucha por convencer al otro o someterlo a las ideas dominantes u “objetivas”. En el ágora la actitud requiere de toda la persona y no sólo de una estrategia para determinar quién tiene la razón. El diálogo dialogal supone dos condiciones, una aspiración a la armonía o concordia y la superación de lo que llama la *epistemología del cazador* como racionalidad instrumental¹⁶¹.

Lo anterior se puede ver reflejado en lo que Guerra sostiene como la existencia de una falsa oposición entre el conocimiento científico y el saber tradicional de los pueblos, repetido, no demostrado y en ocasiones contradictorio. En este sentido, ciencia y tradición son maneras distintas de leer el mundo; sin embargo, es posible acercarlas y seleccionar lo que fomente la vida en ambos saberes¹⁶². En este mismo sentido, Argueta las entiende como sistemas paralelos que pueden articularse en momentos y circunstancias específicas, por lo que no es necesario discutir sobre superioridades inmanentes, sino que debe analizarse su posible complementación¹⁶³.

Desde Panikkar, la interculturalidad representa la posibilidad de ampliar las perspectivas de las dife-

¹⁶¹ Cfr. Raimon Panikkar, *op. cit.*, 2006, p. 53-54.

¹⁶² Cfr. María del Rosario Guerra, *Iguals y diferentes: Derechos humanos y diversidad*, México, Torres Asociados, 2008, p. 25.

¹⁶³ Cfr. Arturo Argueta, “Los sistemas de saberes indígenas y el diálogo intercultural”, en Mónica Gómez, *Reflexiones sobre la sociedad del conocimiento y la interculturalidad en México*, México, UNAM, 2010, p. 28.

rentes culturas. El diálogo intercultural se puede dar bajo condiciones en las que estemos dispuestos a dejarnos conocer por el otro y aprender del otro, con la posibilidad del aprendizaje mutuo.

No menos importante es la opinión que sobre estos asuntos en Latinoamérica tiene Fornet-Betancourt, quien parte de una concepción histórica y relacional de la cultura: “las culturas... van creciendo en condiciones contextuales determinadas como procesos abiertos en cuyo principio se halla ya el trato y el comercio con el otro —sea la naturaleza o sean las diosas o los dioses— y con los otros —sea otra familia en el mismo pueblo o sean los pueblos vecinos”¹⁶⁴.

Así, la cultura de origen es puntal de apoyo y no límite para el diálogo:

La cultura de origen no es para una persona su destino inexorable sino su situación histórica original; situación que indudablemente la define como persona perteneciente a un mundo con sus propios códigos sociales, políticos, religiosos, axiológicos, etc.; y que constituyen para ella la “herencia” desde y con la que empieza a ser. La cultura de origen, como situación histórica original, no es, con todo, sino, como decía antes, un *punto de apoyo* para la persona. Es herencia que la *sitúa* en una visión específica de sí misma, de sus relaciones con los otros y con el mundo, pero

¹⁶⁴ Raúl Fornet-Betancourt, “La Filosofía intercultural”, en Enrique Dussel, et al., *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000), historia, corrientes, temas y filósofos*, México, Siglo XXI, 2009, p. 641.

que no la dispensa de la tarea de tener que hacer su propio camino¹⁶⁵.

Este autor considera tres situaciones: la primera es que si las culturas son procesos abiertos de trato y contrato, estos conllevan la necesidad de apropiación, es decir, de ir creciendo con y desde el otro. La segunda es que la apropiación surge de la pugna de unas tradiciones por imponerse sobre las demás, buscando siempre reducir la cultura de una comunidad a una sola de sus tradiciones (monotradicional). La tercera es que, en América Latina, las llamadas culturas nacionales pretenden presentar lo propio como una herencia nacional, encubriendo la realidad de la marginalidad con la diferencia cultural¹⁶⁶:

En todo universo cultural concreto o, si se prefiere, en las llamadas diferencias culturales hay diferencias biográficas y diferencias de opciones ético-políticas que reflejan tensiones, contradicciones y alternativas que impiden reducirlas a la forma estabilizada en que solemos percibirlas. Las culturas no son expresión de tradiciones homogéneas, y por eso no deben confundirse tampoco con lo que llamo su forma estabilizada, para nombrar la forma que se ha impuesto en el conflicto de tradiciones de una cultura y que subsume y nivela otras posibilidades igualmente realizables en dicha cultura¹⁶⁷.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 4.

¹⁶⁶ *Cfr.*, *Idem*.

¹⁶⁷ Raúl Fornet-Betancourt, "Supuestos filosóficos del diálogo intercultural", *Revista polylog* (sic.) *Foro para filosofía intercultural*, en <http://them.polylog.org/1/ffr-es.htm>, 2000, p 7. Consultado el 4 de abril de 2011.

A partir de su concepción de cultura, para Fonet-Betancourt, la interculturalidad es la disponibilidad de responder *alternativamente* a la “civilizada” organización del planeta, pero siempre con base en la diversidad cultural en tanto pluralidad de visiones del mundo. La interculturalidad implica diversidad y diferencia, diálogo y contraste, que, a su vez, suponen procesos de apertura, de indefinición e incluso de contradicción¹⁶⁸.

La concepción de interculturalidad va más allá de la comunicación racional entre personas; es dejarse *afectar, tocar, impresionar* por el otro en el mutuo trato del diario acontecer. Así, la interculturalidad pasa de ser un tema teórico a convertirse en la experiencia de estar en contacto con el otro, compartiendo vida e historia¹⁶⁹.

La mejor opción para una ‘cultura mundial’ monoculturalmente predeterminada es el ejercicio del diálogo intercultural. Es, igualmente, la propuesta idónea para la transformación y la reorganización de la universalidad del mundo con base en relaciones solidarias de cooperación y comunicación entre los diferentes universos culturales de la humanidad. Es a partir del diálogo que en la interculturalidad tienen cabida la realización en las diferencias y la simetría entre los participantes¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Cfr: Raúl Fonet-Betancourt, “Interculturalidad o barbarie. 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad”, *Revista Comunicación* No. 4, (pp. 27-49), 2006, p. 29, consultado el 15 de junio de 2011.

¹⁶⁹ Raúl Fonet-Betancourt, *op. cit.*, p. 7.

¹⁷⁰ Cfr: Raúl Fonet-Betancourt, *op. cit.*, 2000, p. 9.

El diálogo intercultural es, asimismo, la alternativa para cambiar los hábitos y consecuencias del colonialismo y de la colonización de la humanidad por parte de la cultura hegemónica. Es la manera a través de la cual se puede descubrir la diversidad de América Latina: “El postulado de la afirmación de la pluralidad cultural se inscribe así, estrictamente visto, en un proyecto alternativo de comunicación e intercambio entre las culturas como horizontes complejos y ambivalentes, cargados por contradicciones y conflictos internos”¹⁷¹.

Sostiene Fonet-Betancourt que la contextualidad fundamenta el desarrollo del diálogo, entendido como intercambio e interacción entre mundos contextuales. Es importante, pues, estar concientes de que la contextualidad o, mejor dicho, las contextualidades, son *situacionales*. La contextualización requiere no sólo del lugar donde se lleva a cabo el diálogo, sino también de la *disposición* para estar en un contexto determinado. Contextualizar supone, sobre todo, el *estado* en que se está en tal o cual contexto y presume, consecuentemente, la *valoración* del mismo¹⁷².

Más que de un diálogo entre “culturas”, se trataría de un diálogo *entre situaciones* humanas; esto significa que la interculturalidad enfatiza las formas con las que individuos concretos se relacionan entre sí, a pesar de la acentuada diversidad entre ellos. La atención se enfocaría también hacia la gran variedad

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 7.

¹⁷² *Cfr.*, Raúl Fonet-Betancourt, “Interculturalidad o barbarie. 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad”, en *Revista Comunicación* No. 4, (p. 27-49), 2006, p. 31-32. Consultado el 15 de junio de 2011.

de mundos situacionales con base en los cuales los seres humanos viven y organizan sus necesidades y aspiraciones:

Un diálogo intercultural como diálogo de situaciones entre sujetos concretos que hablan de sus memorias y planes, de sus necesidades y deseos, de sus fracasos y sueños, es decir, del *estado* real de su condición humana en una situación contextual específica, se presenta, por último, como el lugar donde se replantea la cuestión de la intersubjetividad... que es expresión no de un reconocimiento abstracto o formal del otro sino manifestación de práctica de convivencia... Y este puede ser el comienzo de una dinámica de reconfiguración y de transformación de referencias identitarias “tradicionales” en el que, más que “hibridación”, lo que acontece es “comunitarización” o “convivencia” en activo, sin fronteras¹⁷³.

La interculturalidad y su diálogo, más que realidades, son para Fonet-Betancourt un programa de acción cultural.

El diálogo intercultural representa el proyecto o programa para articular una respuesta alternativa que se opone a la integración o asimilación de la alteridad en una supuesta “cultura mundial” monoculturalmente predeterminada, para proponer la transformación y la reorganización de la universalidad del mundo en base a (sic) relaciones de cooperación y de comunicación solidarios entre los diferentes universos culturales de la humanidad¹⁷⁴.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 37-38.

¹⁷⁴ Raúl Fonet-Betancourt, *op. cit.*, 2000, p. 8.

Asimismo, para Fonet-Betancourt, existen supuestos filosóficos del diálogo intercultural. El primero es la concepción del ser humano como *universal singular* que asegura la supervivencia histórica de la subjetividad en las culturas y en todo el proceso de la historia de la humanidad como momento insuperable de constitución y de totalización de sentido. El segundo es la reflexión subjetiva, la cual conlleva una situación cultural, la cual es el medio para ver la cultura que lo hace y la visión del mundo con la que ve y se ve. Mediante el ejercicio de la misma, el ser humano es capaz de apropiación y totalización, lo que le permite desbordar los límites de su universo cultural para confrontarlos con sus opciones y proyectos y para, dado el caso, salir de ellos. Permite la comunicación tanto a nivel intercultural como intracultural. El tercer supuesto se enfoca en la libertad como proceso de singularización y de universalización a la vez. Libertad que permite cuestionar las dinámicas de estabilización en las culturas, haciendo valer en ellas proyectos subjetivamente diferenciados cuya realización podría reclamar una nueva constelación u ordenamiento del mundo cultural. El cuarto es la racionalidad contextualizada y crítica que permite suponer que en todo universo cultural específico tienen que darse dinámicas internas de intelección, comprensión y justificación que hacen *comunicables* a los individuos, capacitándolos, en consecuencia, para el diálogo en otros procesos similares. Como implicación profunda de la relación viva entre libertad y racionalidad, en toda situación cultural

se puede suponer la *responsabilidad* del ser humano frente a su cultura¹⁷⁵.

En esta línea de pensamiento, la cultura se percibe como un proceso abierto con tensiones en su interior, y el diálogo intercultural se vuelve la alternativa a la cultura mundial homogénea y predeterminada. El futuro quehacer entorno al diálogo intercultural precisa de la inmediata recuperación de la contextualidad y de la renovación de las instituciones; sólo así habrá de transformarse de diálogo entre culturas a diálogo entre situaciones humanas.

Para romper con el monólogo de la cultura dominante, Fonet Betancourt propone un ejercicio crítico tanto de lo que domina o se impone (pensamiento único, individualismo, mercantilización de las relaciones humanas, consumismo, desmemorización, etc.) como de los medios e instrumentos a través de los cuales tal dominio se expande (sistemas de información, publicidad, industria recreativa, modas, etc.).

Adicionalmente, Fonet-Betancourt conmina a propalar todo cuanto la cultura dominante ejerce en términos de opresión, marginación y violencia. Vistas de esta manera, las críticas hacia la cultura dominante conformarían un foro en el que las voces se multiplicarían y, con ellas, las alternativas para la humanidad, al cambiar radicalmente las condiciones bajo las cuales habrá de hablarse de nuestra época y de sus posibilidades¹⁷⁶.

Desde una postura similar, Graciano González Arnaiz asume que la interculturalidad se da en un espacio que no puede ser ni homogéneo ni uniforme, en un espacio asimétrico. “Sólo cuando la *asimetría* se

¹⁷⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 11-13.

¹⁷⁶ Cfr. Raúl Fonet-Betancourt, *op. cit.*, 2006, p. 39.

postula como valor moral de una relación con sentido, estará garantizado el espacio moral de la igualdad de las culturas y de las realizaciones personales en términos de dignidad y respeto; referentes que constituyen la base para entender la tolerancia y el pluralismo como categorías morales¹⁷⁷.

El respeto surge de la relación *cara a cara*, con un sentido ético. El respeto es saber tratar adecuadamente con el otro. Gran parte de la historia de la humanidad ha sido el intento sostenido por reducir lo distinto y extraño de una cultura, que justifica el sometimiento de unos pueblos por otros.

La propuesta de González Arnaiz es partir de una *alteridad ética*, que consiste en que una relación sea posible sin un plano común, es decir, una relación en la diferencia, y que la diferencia signifique la no indiferencia. Este tipo de relación restituye su dignidad al encuentro con el otro y necesita de un espacio moral. La manera de entender dicho espacio es considerándolo como espacio *cargado de una significación moral*, que está más allá de cualquier control y de toda posible reducción porque surge *en* la relación y *de* la propia relación. La apertura significativa que supone el encuentro con los otros delinea la disposición de ser de determinada manera y el imperativo ético del respeto¹⁷⁸.

La ética de la alteridad, para González Arnaiz, somete a la crítica el modelo moderno de la autonomía, típico de la tradición occidental y del discurso cultural etnocéntrico, y postula a la heteronomía como elemento más originario del psiquismo humano.

¹⁷⁷ Graciano González Rodríguez Arnaiz, *op. cit.*, p. 101.

¹⁷⁸ *Cfr. Ibidem*, p. 120-123.

Lo que trata de poner de manifiesto esta comprensión de la heteronomía es que el sentido de esa determinada manera de ser por relación con los demás, no se la otorga el Yo por sí mismo, sino que es algo provocado por los demás. Antes de «darse cuenta», el Yo vive en un mundo de relaciones; y cuando «se da cuenta» no puede no rememorar ese mundo con otros al que está referido de por vida y en el que encuentra una dirección de sentido; o por mejor decir, el sentido de los sentidos¹⁷⁹.

De acuerdo con González Arnaiz, esta crítica al concepto de autonomía representa el momento central de la puesta entre paréntesis de dos actitudes, el etnocentrismo y el imperialismo, y tras ellas sus concreciones regionales reflejadas en el racismo y la xenofobia y en algunas variedades de nacionalismos excluyentes. El rasgo común que las unifica es la estructura de poder que las constituye. No puede haber un diálogo desde aquí: se da la violencia, la negación de lo distinto y se excluye todo lo que no puede ser reducido. El diálogo intercultural exige pasar de *dejarse cuestionar* por las otras culturas, a *tener que responder* por ellas:

La alternativa a una ética de la autenticidad (Taylor) es una ética de la responsabilidad como exigencia de poder responder a y de los demás; y la alternativa al etnocentrismo es la interculturalidad como «espacio moral» a preservar y defender hasta el fin para que todas las culturas puedan llevar su vida de una manera digna, es decir, concernidas por las demás culturas¹⁸⁰.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 125.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 127.

Para González Arnaiz, el diálogo entre culturas sólo es posible en condiciones de respeto entre ellas. Pero la clave para interpretar el respeto es la dignidad y la clave para interpretar la dignidad es la igualdad, pero no cualquier tipo de igualdad:

La igualdad no puede interpretarse como reciprocidad, porque entonces estamos otra vez en el etnocentrismo de nuevo cuño por la vía de la globalización o de la superioridad; ni tan siquiera puede ser la igualdad de la discriminación positiva porque estaríamos al albur de la cultura dominante, aun cuando hubiera simpatía o sentimientos de compasión hacia las otras culturas. Se necesita la asimetría cultural para que la igualdad pueda ser leída en la clave moral de la *dignidad cultural*. Y sólo cuando a una cultura se le respeta podrá ser considerada digna¹⁸¹.

El siguiente paso para configurar el espacio moral de la interculturalidad, de acuerdo con González Arnaiz, es dar cuenta de los criterios morales intersubjetivos llamados de *no-indiferencia* y de *responsabilidad*. Ambos son el alfa y el omega de todo el sentido de una relación intersubjetiva en un espacio moral: “La *no-indiferencia* constituye la manera como la subjetividad, entendida desde la relación asimétrica, se toma su relación con todo aquello que no es ella, pero de lo que percibe que depende para poder decirse”¹⁸². El autor no está de acuerdo con la ética de la diferencia ya que su modelo antropológico subyacente no toma en cuenta la asimetría como parte constitutiva de toda

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 109.

¹⁸² *Ibidem*, p. 112.

relación; ni siquiera la buena voluntad, la compasión o la solidaridad serían el anclaje adecuado para *dar cuenta* del sentido que tiene la interculturalidad. Para la construcción del espacio moral sería necesario que las actitudes descritas se derivasen de la *no-indiferencia*.

La *responsabilidad* entendida como la obligación de tener que responder, manifiesta que la significatividad expuesta en dicha relación no puede quedar sin respuesta:

Lo que manifiesta aquí la responsabilidad es que sin esa necesidad de tener que responder al otro, el individuo en cuestión sería in-significante. No tendría sentido; y, llevado hasta el extremo, es como si no hubiera existido, no habría tenido sentido su existencia... La responsabilidad así entendida dota de sentido a toda relación, convirtiendo al individuo en responsable *de todo y por todo*. Para una tal determinación, resulta imprescindible recurrir a la dimensión del encuentro y de la proximidad como categorías de referencia en las que se estampa el significado de una relación del hombre con lo que no es él¹⁸³.

Alguien es no-indiferente cuando es responsable. Responder es tener qué decir ante los demás, impidiendo la clausura del diálogo en el visceralismo y el fundamentalismo.

González Arnaiz sostiene que el diálogo intercultural requiere de tres momentos. El primero se refiere a la interpelación como el momento inaugural del diálogo entre culturas: la *interpelación* no es ni más ni menos que el momento originario de percibirse inmer-

¹⁸³ *Ibidem*, p. 114-115.

so en un mundo con otros. Hasta que no nos sentimos interpelados, vivimos como si todo estuviera a nuestra disposición, como si *todo el mundo fuera mi mundo*. La interpelación es el momento de dejarse cuestionar por las otras culturas en un contexto donde nadie es más ni mejor que nadie. En un espacio como este se puede dar una relación no sólo de igualdad y respeto, sino también de vulnerabilidad. Dejarse cuestionar no implica claudicar al contenido cultural.

El segundo momento es el del *testimonio* de lo que uno es o de lo que una cultura es: llevado a cabo desde la interpelación, nadie, ni cultura alguna, podrá sostener que todo lo que le constituye es suyo, de su exclusiva propiedad —de ahí el sentido del mestizaje—, ni que puede decirse *sólo* desde ella. Ambos momentos aseguran el sentido de la interculturalidad como espacio moral de referencia para llevar a cabo maneras de ser y de estar propias en la realidad, sin que propio signifique exclusivo y excluyente.

El tercer momento es la *dialogicidad*, que se construye a través de la responsabilidad: Una figura cultural del diálogo intercultural jamás podrá llevarse a cabo con sentido en detrimento de esa *solidaridad originaria* que nos constituye —extranjería— y que nos la hemos encontrado en los albores de la experiencia de venir a un mundo habitado por otros. *Tener que responder*, en una situación así, significa algo más que *consensuar* unos valores mínimos o elaborar una propuesta de cultura globalizada. El modelo de *estructura responsiva* es la condición de posibilidad de un discurso moral sobre

mínimos o sobre modelos globalizadores de respeto y de vida¹⁸⁴.

González Arnais, a partir de la asimetría en los encuentros interculturales, propone como ejes del diálogo la no-indiferencia y la responsabilidad hacia el otro, propiciando espacios inclusivos.

Ante las diferentes perspectivas mencionadas surge la inquietud de saber dónde y cómo podemos propiciar una toma de conciencia que permita el diálogo intercultural. Se considera que es en los procesos educativos donde se encuentra la oportunidad.

EDUCACIÓN E INTERCULTURALIDAD

En la situación de la inmigración está la evidencia de la manera en que vivimos la pluralidad de visiones de vida, la toma de conciencia y sensibilización hacia la pluralidad, el ejercicio del rechazo social y jurídico al racismo y la xenofobia, el reconocimiento internacional de los derechos humanos que incluyen los derechos sociales y culturales de los pueblos, los efectos culturales que surgen de los medios de comunicación y la globalización¹⁸⁵; por esto surge la necesidad de educarnos para la convivencia y es necesario prestar atención a la educación intercultural.

Fornet-Betancourt formula, en once tesis, diversas propuestas para el mejoramiento de las teorías y

¹⁸⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 116-117.

¹⁸⁵ Cfr., Diana De Vallescar, “Consideraciones sobre la interculturalidad y la educación”, en *Construyendo nuestra interculturalidad*, 2006, núm. 3, abril, s/l, p. 2, en http://interculturalidad.org/numero03/2_03.htm, consultado el 27 de octubre de 2011.

prácticas de la interculturalidad, asumida esta como una alternativa más para la humanidad, haciendo hincapié en “... el valor de la recuperación de la contextualidad como situación de vida; y... al mismo tiempo... la necesidad de renovar las instituciones educativas, culturales y políticas que controlan en gran medida la producción y la transmisión de conocimiento así como las relaciones entre pueblos y culturas”¹⁸⁶.

De esta manera, convivencia y educación van juntas, la educación está unida a un aprendizaje de pautas de convivencia, antes que a una transmisión de conceptos. Esto significa incorporar una serie de actitudes y modos de ser que se derivan de vivencias. La interculturalidad puede convertirse en un referente educativo y es uno de los mayores retos que tiene la educación en la actualidad. En este tema hay que declararse educandos y educadores a la vez:

...si tomáramos como referencia para la convivencia esa doble condición de todos nosotros respecto a la dimensión intercultural, de considerarnos educadores y educandos, entonces podríamos ver, con relativa facilidad espero, los dos rasgos que resultan más pertinentes para el objetivo de la educación intercultural... El primero de ellos trata de visualizar la tensión educativa de la interculturalidad cuando se la atiende como algo que uno vive y que va rehaciendo en su contacto con los demás... El segundo rasgo arrostra el envite de proponer una serie de valores transversales que avalarían el contenido educativo de nuestra manera de entender el contexto intercultural¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Cfr. Raúl Fonet-Betancourt, *op. cit.*, 2006, p. 29.

¹⁸⁷ Graciano González Rodríguez Arnaiz, *op. cit.*, p. 139-140.

González Arnaiz enfatiza la educación en el ámbito familiar y escolar, ambos implicados en la enseñanza y el aprendizaje de la forma de mirar al otro diferente: “por eso decimos que uno de los objetivos educativos de la interculturalidad sería el *enseñar a mirar a los demás como otros, diferentes que no adversarios y, mucho menos aún, enemigos*”¹⁸⁸. Para lograr esto, es necesario exteriorizar unas actitudes y unos comportamientos que pongan en relieve la asunción de la diferencia como algo positivo, respaldado por el ejemplo en la propia conducta, y que se pueda aprender a *ver* como responsabilidad personal para una convivencia en paz.

La propuesta de González Arnaiz respecto a la educación para la interculturalidad contempla dos perspectivas: la *intra*, que se refiere a educar los sentimientos, y la *extra*, que se relaciona con la paz, la justicia y la libertad como valores prioritarios para educar, con la intención de transversalidad. En la primera perspectiva se destaca la relación de dependencia que existe entre los valores interculturales y la educación en sentimientos, pues son estos sentimientos los que evidencian los valores¹⁸⁹.

Respecto a la *paz* como valor para la interculturalidad, González Arnaiz menciona que la educación tendrá como reto superar la consideración de la cultura como la *casa de comunidades y pueblos* desde la que se identifican, trayendo consigo situaciones concatenadas: si hay una cultura, es necesario tener un territorio y a la vez se construye una identidad que permite la distinción que, en la sociedad globalizada, se construye con

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 45.

¹⁸⁹ *Cfr. Ibidem*, p. 141-143.

agresión, generando un contexto de competitividad y éxito, además de actitudes de racismo y xenofobia. La propuesta es educar para una identidad que contemple el ser *habitante del mundo*, un mundo que nos antecede, que ya está habitado por otros y en el que podemos llevar a cabo una vida digna. Aquí se requiere una actitud de cuidado y respeto hacia el mundo.

Asimismo, si bien es importante partir de la construcción de *casa propia*, esto no necesariamente implica que no se pueda invitar a entrar a los demás, para lo que se requiere de dos capacidades: la de discriminación y la de responsabilidad. Discriminar, en este sentido, significa poder distinguir entre las cosas, sentimientos, valores, individuos y culturas, y la responsabilidad es entendida como la capacidad de hacerse cargo de uno mismo en un mundo compartido. También es importante la posibilidad del intercambio de *visiones generales* entre colectivos culturales distintos. Una visión no se tiene, se construye. Trabajar con el valor de la paz tiene una incidencia en el diálogo y la escucha como las maneras de ser y hacer *visiones generales* con los demás, como generadores de ambientes de paz.

Otro valor de la educación intercultural es la justicia, concebida como la aspiración a convivir con otros de acuerdo a determinadas reglas que, por más perfectas que sean, nunca llevan a un mundo absolutamente justo. Lo importante es educar en el sentido de la justicia, que implica la imparcialidad, la igualdad y la equidad. En contextos interculturales, en el sentido de la justicia es necesario crear las condiciones de participación en la propuesta de las normas que después habrá que cumplir. Con la vivencia de la justicia, se

educará en la solidaridad como situación originaria, ya no habrá la legitimación de los comportamientos para reducir a los demás o violentarlos.

Por último está el valor de la libertad como espacio de una educación intercultural. En un contexto globalizado, la libertad es mencionada con ambigüedad. Por un lado, se proclama la libertad para la libre circulación de personas, bienes y servicios, y al mismo tiempo se proclama el derecho para restringir la inmigración. La libertad en la interculturalidad puede ser vista como espacio moral a respetar y proteger.

La educación de la libertad debe atender a tres situaciones. La primera es el proceso de autonomización, es la capacidad de proponerse un proyecto y poder llevarlo a cabo, pero no de cualquier manera y a cualquier costo, ya que se está en un mundo con otros. Un adecuado proceso de autonomía conlleva a una *autoestima*, entendida como valor de construcción personal, en una vivencia de confianza y firmeza. Una adecuada autoestima favorece el *diálogo intercultural*, que parte del respeto y del reconocimiento de las realizaciones humanas. La libertad tiene que ser una fuente de motivación. Lo mejor es utilizar el diálogo para considerar las maneras y los modos en los que uno se puede motivar para desarrollarse¹⁹⁰.

La interculturalidad, para llevarse a cabo, necesita de sujetos interculturales: hombres y mujeres empeñados en educarse y cuidarse en valores, actitudes y destrezas, que se reconocen como parte de un mundo abierto, plural y diverso, como espacio de convivencia por construir, a pesar de la conflictividad manifiesta o latente. Pero no se habla de cualquier convivencia, sino de una *convivencia en paz*.

¹⁹⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 146-155.

REFLEXIÓN FINAL

El resultado del camino recorrido durante esta investigación permite realizar las siguientes reflexiones: la cultura es la base de la ética intercultural; el universalismo y relativismo son el dilema principal de la filosofía de la cultura; el *êthos* es el espacio ético de la interculturalidad; la educación, para la construcción de un *êthos*, es prioritaria en la convivencia.

LA CULTURA ES LA BASE DE LA ÉTICA

Nacemos y morimos en una cultura, ésta nos nutre y también limita, a través de normas, para realizar el recorrido de nuestras vidas, asimismo nosotros contribuimos a ella. Cambia en la medida en que los integrantes cambian. No se encuentra sola, pues comparte el espacio con otras culturas, unas parecidas, otras muy diferentes, pero siempre en coexistencia. No se puede hablar de una sola cultura como totalidad, sino como relacionalidad, lo que implica la interdependencia entre sus miembros y con los de otras culturas.

El término cultura es un concepto occidental complejo que tiene varias connotaciones de acuerdo con el momento histórico y contextual en el que es analizado. Comprender la cultura significaría también entender la visión del mundo que da origen a lo que es bueno y malo para cada una de ellas, la manera de concebir el tiempo y el espacio y la forma de vivir su identidad, conformando todo un modo de vivir.

En pleno siglo XXI, no se puede seguir pensando que existen culturas más valiosas que otras, debemos partir de que todas valen, que tienen algo que decir, y se tendría que aprender a escuchar; para ello es necesario reconocer la cultura diferente a la propia y asumir la ignorancia que se tiene acerca del otro.

Cada cultura, durante el transcurso de su historia, conforma o modela un estilo propio de vivir, de actuar en el mundo, de ver las cosas, sentir, apreciar y valorar, de intuir y de trabajar intelectualmente. Este estilo de vida se cristaliza en una identidad cultural, que se va definiendo, puesto que nunca es un proceso cerrado, y que se concreta en tradiciones, costumbres y patrimonios comunes, característicos de cada uno de los grupos humanos, consolidando lazos de integración y cohesión entre los individuos y la sociedad.

Es necesario tomar en cuenta que la identidad se forma en relación con el otro. La vida de los grupos depende, por una parte, de la relación que se da entre los integrantes del mismo y, por otra, de la relación con otros grupos; esto último no significa pérdida de identidad.

La identidad puede ser fuente de orgullo, alegría y confianza, pero también puede proporcionar la percepción de distancia y divergencia respecto a otros grupos. Un sentido de pertenencia fuerte puede tener consecuencias excluyentes.

Considerar la afiliación a diversos colectivos puede dar puntos de encuentro con los otros, pero esto no se puede confundir con la identidad que tiene que ver con un sentido de pertenencia a una comunidad y que se refleja en su estilo de vida, así como en una serie de creencias, *mythos*, que guían la forma de actuar.

La identidad propia no necesariamente es opuesta a la de otros. La interculturalidad puede favorecer la identidad colectiva, ya que se pueden percibir las fronteras entre identidades; se redibujan límites entre una y otra, ya que nadie puede permanecer intacto en el encuentro con el otro. Aquí es importante el reconocimiento mutuo y la reflexión sobre los niveles de tolerancia con respecto a las prácticas culturales.

Actualmente, la interculturalidad es parte de la complejidad de la identidad; ésta no sólo se remite a su entorno próximo, sino que entra en relación con los medios de comunicación, en especial la Internet, y con una industria cultural que abarca al planeta y que en otras épocas no se daba. Este fenómeno de la globalización produce tensiones y convergencias.

En la construcción de una ética intercultural, como proceso, hay que tener conciencia de las posibles repercusiones que conlleva la exaltación de los valores de la cultura propia, cuando ésta no toma en cuenta los derechos de las demás. Asimismo, es necesario ver que constantemente se están redibujando los límites entre las culturas.

EL ÊTHOS ES EL ESPACIO ÉTICO DE LA INTERCULTURALIDAD

La interculturalidad, entendida como la relación entre culturas, se da dentro de un espacio ético. Se entiende por ético el *êthos* o la morada que se construye y que se refleja en los modos de habitar el mundo. El regreso a la concepción del *êthos* tiene como objetivo concientizarnos sobre la situación de que se construye

la morada en la que se vive. Éste lleva consigo modos de vida y valores que se aprende cotidianamente en la cultura en la que se está inmerso y que se ven reflejados en actitudes concretas. Lo que se vive día con día se ha construido y se debe tener responsabilidad por ello.

Es importante estudiar la relación de la ética con la interculturalidad, en cuanto construcción de un *êthos* ante las diferentes culturas, porque permite la discusión de las formas que éstas tienen de relacionarse, considerando sus raíces y referentes característicos. Es necesario poner énfasis en la interculturalidad como un proceso, y no sólo como un hecho, de encuentro entre culturas que da como resultado modos de vida. Debemos tener en cuenta las nuevas condiciones que nos dan la comunicación y la tecnología, porque abren el panorama de posibilidades para las relaciones interculturales, en el intercambio, influencia e interacción recíprocos a nivel mundial.

En la relación entre la pluralidad de las culturas se da inevitablemente la tensión que conlleva al conflicto y a la violencia. El reflejo de esta condición está en el sometimiento de unos pueblos por otros y en el intento sostenido por reducir lo distinto y extraño.

Es necesario responsabilizarse de la diversidad cultural y de las asimetrías y déficits heredados así como de la exclusión. El camino no es fácil, ni para las víctimas ni para los responsables de esta situación, ya que se necesita claridad acerca de la realidad vivida en común y un compromiso más allá de uno mismo, con el *otro*.

Hay que hablar de la vulnerabilidad y fragilidad humana y de otros seres vivos. El dolor y el sufrimien-

to han sido parte de las relaciones interculturales y en el interior de las culturas, así como la crueldad del ser humano hacia las especies más vulnerables. Todos los seres humanos somos capaces de cometer atrocidades. La pregunta es: ¿cuál es el límite aceptable de las prácticas culturales? Es necesario tener una actitud crítica hacia las costumbres que son vividas de manera obligatoria por seres vulnerables, como es la ablación de las mujeres en la infancia, cuando no se tiene plena conciencia de las repercusiones para la vida futura, o el caso de las mujeres a las que se castiga con la lapidación, o en el mejor de los casos impidiéndoles el mejor desarrollo de sus capacidades. Otro caso tiene relación con el mundo animal, cuando se mata por diversión, por ejemplo, en la llamada *Fiesta Brava*, o en las islas Feroe en Dinamarca, donde se matan a focas, delfines y ballenas como parte del rito de la mayoría de edad.

El límite de la ética intercultural tiene relación con el *dolor* que se provoca en el encuentro entre las culturas y en el interior de las mismas, que puede ser físico o emocional, individual o grupal, así como el exterminio de los animales y del mundo vegetal en el ejercicio del poder del ser humano sobre los más vulnerables.

Por otra parte, la interculturalidad, en cuanto dinámica inherente entre culturas, es la oportunidad para aprender mutuamente, lo que para los seres humanos es posible a través del diálogo como forma cotidiana de relacionarse entre sí; es la alternativa que nos permite construir y de-construir el *êthos* que vivimos, es el puente que permite el entendimiento entre las culturas y la posibilidad de la construcción de una sociedad

que pueda vivir la paz. Esto requiere revisar los ideales conjuntamente con el otro, para que no se vuelvan expectativas frustradas.

En la interculturalidad es necesaria cierta creatividad en la relación con los otros, como un proceso de construcción en la que ambos se ven afectados, y donde la vulnerabilidad es parte integrante del complejo mundo social. El diálogo intercultural es la oportunidad de enriquecer la experiencia, no sin conflicto, sino con la intención de dejar que el otro *sea*, y, cuando alguna de las personas o grupo se niega a participar en el mismo, ya se está generando violencia.

LA OPCIÓN ENTRE EL UNIVERSALISMO Y RELATIVISMO ES EL DILEMA PRINCIPAL DE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

El universalismo y el relativismo tienen varias aristas, de las que sólo se mencionarán las relacionadas con la idea de tener una cultura universal o relativa, la universalidad del conocimiento y el tema de los derechos humanos.

Tener una cultura universal conlleva una situación de igualdad para todos, pero pone restricciones a la diversidad y puede significar el control de los pueblos dominantes hacia los otros, visto como la imposición de fines y valores ajenos. La universalidad puede generar violencia si no permite la disidencia. Con ello se están eliminando las diferencias entre los pueblos y se niega que existan otras formas de vivir, desde lo cotidiano hasta los ritos más complejos.

El relativismo intenta proteger la comunidad preexistente para preservarla, pero tiene su límite en un mundo interrelacionado. La repetición irreflexiva de las tradiciones heredadas también puede ser una forma de sumisión. Así, desde la diversidad de visiones, donde la realidad tiene varias lecturas, es posible que se origine una pluralidad inconexa.

Las necesidades actuales requieren dejar de pensar que los únicos colores son el blanco y el negro, pues existen tonos, matices y toda una gama de colores. Una propuesta de un camino intermedio tendría que cumplir con las expectativas de dar lugar a lo relativo de la cultura, como el núcleo, compuesto de sus particularidades culturales e históricas, que la distingue. A las culturas habría que pensarlas como un microcosmos que a la vez pertenece a un macrocosmos de la humanidad.

Otro punto a tratar es el gran riesgo de asumir, como verdad absoluta, un paradigma universal con el que se pueda juzgar a las demás culturas sin tomarse el tiempo de conocer o, cuando menos, tratar de comprender las aportaciones de las culturas diferentes a la propia. Sería necesario tener actitudes de respeto y reconocimiento de autenticidad que permitan construir y recorrer caminos diferentes para validar conocimientos desde la inclusión. En el caso de las filosofías, es importante llegar a criterios, previamente acordados por los participantes, para saber qué es filosofía y qué no es. Así, se puede concebir que exista no sólo la filosofía griega, sino también la hindú, la mexicana, la alemana, etcétera.

No es suficiente con rechazar el eurocentrismo, es necesario darle su lugar a las creaciones de occiden-

te, como parte de una gama de posibilidades, evitando el universalismo y la reducción de las diferencias, para crear contextos donde sean oíbles otras voces. Un tema donde occidente ha puesto énfasis son los derechos humanos y de los pueblos.

Se puede decir que lo universal de los derechos humanos y de los pueblos no es que vienen desde el occidente, sino que responden a una necesidad humana de indicar límites; lo relativo es que se requerirá de un diálogo, sobre todo con las culturas que tienen diferencias importantes con el mundo occidental. En la actualidad, es necesario que las declaraciones de los derechos humanos estén ligadas a un proceso que desarrolle las capacidades de las personas para que en realidad se ejerzan esos derechos. Además, es necesario considerar las circunstancias que llevan a los individuos y pueblos a no lograr una vida digna.

Los derechos humanos pueden ser un proceso que toma en cuenta la cultura, ya que en ésta se enraízan las costumbres que muchas veces limitan el libre desarrollo humano, por ejemplo el trato a las mujeres en los contextos indígenas.

En el proceso de la lucha por los derechos de los pueblos se requiere partir del contexto histórico actual de las diferentes culturas y retomar el diálogo entre las mismas para evitar tanto el universalismo como el relativismo absoluto. Esto permitirá la apropiación de los derechos de acuerdo a las necesidades, idiosincrasias y condiciones materiales.

A los derechos de los pueblos habría que tomarlos también como el deber hacia los otros, en el marco del reconocimiento, el respeto, la reciprocidad y la redistribución. Los derechos humanos y de los pueblos

son una oportunidad para frenar la ola de injusticias y para proteger a las personas más vulnerables: minorías, y en algunos casos mayorías, discapacitados e infantes.

Complementario a la creación de leyes y normas es preciso tener la visión de que es necesario construir condiciones que generen mejores formas de vida. Es importante entender que, aunque se tratan de normas internacionales, que implican universalidad, deben ser interpretadas para una cultura concreta.

LA EDUCACIÓN PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UN ÊTHOS ES PRIORITARIA EN LA CONVIVENCIA

En la cultura se aprende a mirar al otro, algunas veces como extraño y enemigo, otras como la persona con la que se comparte el mundo, por ello es importante poner atención a lo que se requiere para crear condiciones que permitan vivir en una cultura incluyente, participativa y recíproca, no solamente en las relaciones internas, sino también en las relaciones con otras culturas.

En la construcción de un êthos intercultural se necesita tanto de la experiencia como de la educación intencional, en la familia y en la escuela, de tal manera que se pueda aprender a con-vivir con el otro u otros. La educación aquí es entendida como un proceso de formación de las personas durante toda la vida.

Algunos de los puntos de atención para esta educación ética se refieren a:

Educar para:

- la convivencia, donde es necesario declararse educandos y educadores a la vez;
- escuchar propuestas diferentes y en muchos casos extrañas, con la idea de que todas las culturas tienen algo que compartir;
- conocer y después abordar la crítica, tanto de lo propio como de lo ajeno, sin olvidar que el eje de la evaluación siempre será la propia cultura;
- adoptar lo que se considere necesario con sentido de responsabilidad;
- aprender a dialogar con ciertas normas mínimas: derecho a la participación igualitaria, sobre todo de los que se verán afectados por la toma de decisiones que resulte de dicha conversación; derecho a sugerir temas de conversación, a introducir nuevos puntos de vista, preguntas y críticas a la conversación; derecho a inconformarse ante la exclusión y no dar lugar a la indiferencia;
- aprender a redimensionar la cultura propia como parte de un todo que está en constante relación con otras, que merecen respeto y al mismo tiempo exigir respeto por parte de otras. Asimismo, es importante acercarse a la cultura sin idealizar al grupo, lo que da la oportunidad del encuentro real con el otro;
- aprender a crear condiciones para que las personas puedan vivir con niveles de confianza, más que la certeza en el otro.

Se puede decir que la ética como construcción del *êthos* parte de que cada cultura tiene una visión del

mundo que difícilmente es idéntica a otra, pero tampoco surgió de manera endogámica, sino que se dio necesariamente en el encuentro con otras culturas, donde la pluralidad y contradicción son parte de la misma con-vivencia.

Tener la esperanza de que las relaciones entre los seres humanos puedan estar mejor es el aliciente para seguir trabajando día a día, a pesar de que en el mundo se viven situaciones nada halagadoras, siempre se podrá decir que hay caminos para conseguir la paz.

BIBLIOGRAFÍA

- Aranguren, José Luis, “Ética”, en Gómez, Carlos, *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2007.
- Argueta, Arturo, “Los sistemas de saberes indígenas y el diálogo intercultural”, en Mónica Gómez, *Reflexiones sobre la sociedad del conocimiento y la interculturalidad en México*, México, UNAM, 2010.
- Ayala, Juan Carlos, *Tres caras de la identidad*, Sinaloa, México, Plaza y Valdés, 2010.
- Barth, Fredrik, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, FCE, 1976.
- Bartolomé, Miguel Alberto, *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, D.F., México, Siglo XXI, 2008.
- Baumann, Gerd, *El enigma multicultural*, México, Paidós, 2006.
- Benhabib, Sheyla, *Las reivindicaciones de la cultura, igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- Berger, Peter y Samuel Huntington, *Globalizaciones múltiples La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Bernard, Philippe, “No todos los migrantes son libres e iguales” en *Le Mond: Atlas de las Migraciones*, Valencia, 2010.
- Cortés, Jordi y Antoni Martínez, *Diccionario de Filosofía* en CD-ROM. Herder, Barcelona. 1996-98.

- Chávez, José Trinidad, “Tiempo y espacio, territorio y memoria (reflexiones desde la antropología), en *Revista Universidad de Sonora*, 2008, No. 21, abril-junio, Sonora.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Última Reforma DOF 09-02-2012, consultado el 11 de noviembre de 2017.
- Courtis, Christian, y Nicolás Espejo, *Por un Contrato de Cohesión Social, apuntes exploratorios*. Santiago, CEPAL Serie Políticas Sociales, número 129. 2007.
- De Silva, Padmasiri, “La ética budista”, en Singer, Peter, *Compendio de ética*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.
- De Vallescar, Diana, “Consideraciones sobre la interculturalidad y la educación”, en *Construyendo nuestra interculturalidad*, 2006, núm. 3, abril, S. L., en http://interculturalidad.org/numero03/2_03.htm. Consultado el 27 de octubre de 2011.
- De Vallescar, Diana, *Hacia una racionalidad intercultural. Cultura, multiculturalismo e interculturalidad*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid. 2000, en: <http://eprints.ucm.es/tesis/19972000/H/2/H2098801.pdf> Consultado el 13 de octubre de 2011.
- Díaz, Ariane, “Persiste en México la discriminación por origen racial, color de piel o físico”, *La Jornada*, Distrito Federal, 6 de mayo de 2011, en <http://www.jornada.unam.mx/2011/05/06/index.php?section=sociedad&article=042n2soc>. Consultado el 6 de mayo de 2011.
- Díaz, Gildardo, *Enrique Dussel en la filosofía latinoamericana y frente a la filosofía eurocéntrica*. Tesis

- Doctoral. Valladolid, Universidad de Valladolid. 2001.
- Díaz-Polanco, Héctor, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI. 2010a.
- “Identidades múltiples en la globalización”, en Gutiérrez, Daniel (Coord.), *Epistemología de las identidades: Reflexiones en torno a la pluralidad*, México, UNAM. 2010b.
- Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Trotta.. 2006.
- _____ *Para una de-strucción de la historia de la ética*, S/L, Ser y Tiempo, 1973.
- _____ “Transmodernidad e interculturalidad, (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, en Fonet-Betancourt, Raúl, *Critica intercultural de la filosofía Latinoamericana Actual*, Madrid, Trotta, 2004.
- _____ “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, en Mondragón, Araceli y Francisco Monroy, (Eds.) *Interculturalidad, Historia, Experiencias y Utopías*, México, Plaza y Valdés, 2010.
- Fonet-Betancourt, Raúl, “La Filosofía intercultural”, en Dussel, Enrique, Carmen Bohórquez y Eduardo Mendieta, (Editores), *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. México, Siglo XXI, 2009.
- _____ “Interculturalidad o barbarie. 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa

- de otra humanidad”, en *Revista Comunicación*, 4, (pp. 27-49), 2006, en www.revistacomunicacion.org/pdf/n4/articulos/ Consultado el 15 de junio de 2011.
- _____ “Supuestos filosóficos del diálogo intercultural”, en *Revista polylog* (sic.) *Foro para filosofía intercultural*, 2000. En <http://them.polylog.org/1/ffr-es.htm>.
- Giménez, Gilberto, “Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas”, en *Frontera Norte*, 2009, Vol. 21, Núm. 41, enero-junio, pp. 7-32, Tijuana, México.
- González, Graciano, *Interculturalidad y convivencia, El “giro intercultural” de la filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- González, Juliana, *El ethos, destino del hombre*, Distrito Federal, UNAM-FCE, 1996.
- Guerra, María del Rosario, *Iguals y diferentes: Derechos humanos y diversidad*, México, Torres Asociados, 2008.
- Gutiérrez, Manuel, “La obsesión identitaria y las relaciones entre culturas diferentes”, en Mondragón, Araceli y Francisco Monroy (coord.), *Interculturalidad*, México, Plaza y Valdés, 2010.
- Hernández, Natalio, *De la exclusión al diálogo intercultural con los pueblos indígenas*, México, Plaza y Valdés, 2009.
- Herrera, Joaquín, La complejidad de los Derechos Humanos. Bases teóricas para una redefinición contextualizada. *Revista Internacional de Direito e Cidadania*, n.1, p. 103-135, Junio, 2008. En http://www.reid.org.br/arquivos/00000027-REID001_

JoaquimHerrera.pdf consultado el 9 de noviembre de 2011.

——— “Los derechos humanos en el contexto de la globalización: tres precisiones conceptuales”, en *Colóquio Internacional – Direito e Justicia no Século XXI*, en <http://sintrai.cl/files/ddhh%20en%20globalizacion.pdf>, consultado el 9 de noviembre de 2011.

Hirsch, Joachim, “¿Qué es la globalización?” en *Globalización, capital y Estado*, México: UAM-X, 1996.

Kant, Manuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Porrúa, 2007.

Kramer, Ann, *Derechos Humanos: ¿Quién decide?*, Madrid, Morata, 2010.

Küng, Hans, *Reivindicación de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 2002.

——— *Proyecto de una ética mundial*, Editorial Trotta, S/L, 1990.

Kymlicka, Will, “La tradición del Contrato Social”, en Singer (ed.) *Compendio de Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.

Levy, Jacob, *El multiculturalismo del miedo*, Madrid, Tecnos, 2003.

Margalit, Avishai, *La sociedad decente*, Barcelona, 1997.

Martuccelli, Danilo, “Los tres ejes de la identidad” en Gutiérrez, Daniel, *Epistemología de las Identidades, Reflexiones en torno a la pluralidad*, México, p. 61-75, UNAM, 2010.

Maturana, Humberto y Francisco Varela, *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del entendi-*

- miento humano*, Buenos Aires, Editorial Universitaria, 2003.
- Mayans, Itzel, “Universalismo y particularismo, Reflexiones para el análisis multicultural”, en Gómez, Mónica, *Reflexiones sobre la sociedad del conocimiento y la interculturalidad en México*, México, UNAM, 2010.
- Moreno, Alejandro, *El concepto de vida en la ética contemporánea*, Tesis. Universidad de Murcia, 2007.
- Munévar, Gonzalo, “Relativismo y universalismo culturales”, en Sobrevilla, David, *Filosofía de la cultura*, Trotta, Valladolid, 2006.
- Nanji, Azim “La ética islámica”, en Peter Singer, *Compendio de ética*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.
- Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós, 2007.
- Panikkar, Raimon, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997.
- *Paz e Interculturalidad, Una reflexión filosófica*, Herder, Barcelona, 2006.
- *Foro para filosofía intercultural* 1 (2000).
 Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones 1 (1996), pp.125-148, en: <http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm>, consultado el 16 de agosto de 2011.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 2006.
- *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de la razón pública”*. Barcelona, Paidós, 2001.
- Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Buenos Aires, Taurus, 1991.
- *Historia y Verdad*, Madrid, Encuentro, 1990.

- Sen, Amartya, *Identidad y violencia: la ilusión del destino*, Buenos Aires, Katz, 2007.
- Shiva, Vandana, *Manifiesto para una democracia de la tierra*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Srinivas, Tulasi, “Una cita con el destino. El caso indio de globalización cultural”, en Berger, Peter y Samuel Huntington (Comp.), *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, México, FCE, 2009.
- Touraine, Alain, *¿Podremos vivir juntos?*, México, FCE, 2011.
- Vega, Agustín, Nosotros, los gitanos, *Webislam*, 13 de octubre de 2010. <http://www.webislam.com/?idt=17476>, Consultado el 3 de septiembre de 2011.
- Wolton, Dominique, *La otra mundialización. Los desafíos de la cohabitación cultural global*, Barcelona, Gedisa, 2004.

Este libro se imprimió
en el mes de febrero de 2018
en los talleres de Creative CI
Ángel del Campo 14-3, Col. Obrera,
Del. Cuauhtémoc, Ciudad de México, C. P. 06800.