

Sofía Reding Blase

# ÉTICA E INTERCULTURALIDAD EN AMÉRICA LATINA



FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE



Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe  
Universidad Nacional Autónoma de México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

*Rector*

Dr. José Narro Robles

*Secretario General*

Dr. Eduardo Bárzana García

*Secretario de Desarrollo Institucional*

Dr. Francisco José Trigo Tavera

*Coordinadora de Humanidades*

Dra. Estela Morales Campos

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

*Director*

Dr. Adalberto Santana Hernández

*Secretaria Académica*

Dra. Margarita Aurora Vargas Canales

*Secretario Técnico*

C.P. Felipe Flores González

*Jefe de Publicaciones*

Lic. Ricardo Martínez Luna

ÉTICA E INTERCULTURALIDAD  
EN AMÉRICA LATINA

COLECCIÓN  
FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

11

CENTRO DE INVESTIGACIONES  
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Sofía Reding Blase

ÉTICA E INTERCULTURALIDAD  
EN AMÉRICA LATINA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
MÉXICO 2012

Reding Blase, Sofía, autor.

Ética e interculturalidad en América Latina / Sofía Reding Blase. -- Primera edición.  
225 páginas. -- (Colección filosofía e historia de las ideas en América Latina y el  
Caribe ; 11)

ISBN 978-607-02-3955-7

1. Pluralismo cultural--América Latina. 2. Multiculturalismo--América Latina. I. Título.  
II. Serie

HM1271.R45 2012

Diseño de portada: D.G. Marie-Nicole Brutus H.

En la portada: Germán Rodríguez Ramírez, *Plans* 3, 2009.

Primera edición: diciembre de 2012.

Fecha de edición: 5 de diciembre de 2012.

D. R. © 2012 Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, C.P. 04510  
México, D.F.

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Torre II de Humanidades, 8º piso,

Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.

Correo electrónico: [cialc@unam.mx](mailto:cialc@unam.mx)

<http://cialc.unam.mx>

ISBN: 970-32-3579-4 (Colección)

ISBN: 978-607-02-3955-7 (Obra)

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización  
escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

## ÍNDICE

Prólogo . . . . .	9
Presentación . . . . .	17
Introducción . . . . .	21

### PRIMERA PARTE. EL GENTÍO BARBARIZADO

La barbarie incorregible . . . . .	31
Legitimar la conquista . . . . .	40
El comercio justo . . . . .	55
Del tributo y otras exigencias . . . . .	64
Los giros del siglo XVI . . . . .	69
De razas y racismos . . . . .	80
El retorno de Darwin . . . . .	91
Pensar la diversidad desde el Norte . . . . .	101

### SEGUNDA PARTE. TIEMPOS DE MULTITUDES

Pluralismo, multiculturalismo, interculturalismo . . . . .	119
Desde el mirador latinoamericano . . . . .	137
Cambio de coordenadas: girar hacia lo Otro . . . . .	152
Estado y diversidad . . . . .	168
Tolerancia y divergencia . . . . .	182
Transculturación e interculturalidad . . . . .	194
Espacios interculturales . . . . .	201
La última frontera: consideraciones sobre lo que viene . . . . .	206

Fuentes . . . . .	213
-------------------	-----

## PRÓLOGO

La investigación que presenta Sofía Reding ha sido realizada en una época marcada por la incertidumbre, la violencia social y política y una profunda crisis económica. Es debido a los más recientes sucesos de violencia, que obedece mi necesidad de preguntar si acaso han existido épocas en las cuales la violencia, en sus múltiples expresiones, haya dejado de estar presente en la vida de los seres humanos. Definitivamente creo que no, aunque con ello no quiero señalar que estamos viviendo diariamente momentos de terror; pero es cierto que existen regiones, sobre todo de las naciones originarias, donde los comúnmente llamados indígenas han experimentado largos años de miedo e incertidumbre, no sólo por su seguridad física, sino además por no saber alimentar a sus hijos y curar sus enfermedades, etc. En este sentido, es necesario avanzar con investigaciones que profundicen sobre los más diversos problemas humanos, de manera que los especialistas están obligados a efectuar estudios ya no por gusto o deseo de tener un mayor reconocimiento, sino para ofrecer orientaciones que permitan a los lectores y a la sociedad tomar conciencia sobre las características de los problemas que se abordan, con lo que será posible ir modificando nuestras conductas sociales, debido a que la información que se ofre-

ce, si es benéfica, deberá difundirse, precisamente porque aclara las dudas que continuamente nos asaltan.

La importancia que asigno al análisis de la Dra. Reding, obedece al reto de analizar las características de la ética que germina en la interculturalidad, debido a que una de las expresiones de la violencia de nuestros días continúa siendo la negación del Otro, es decir de los seres humanos de las naciones originarias, a quienes a pesar de los años transcurridos desde la época de las independencias, se les continúa considerando como incapaces de incorporarse a la lógica del mercado como parte productiva.

Para exponer la manera como se construyó la imagen de incapacidad o auto-ingobernabilidad (por decirlo de alguna forma) de los pobladores de las naciones originarias, la autora inicia la investigación reconstruyendo la historia de la barbarie, esto es, de los pensamientos que denigraban a los pobladores que no pertenecían a un grupo, cuyos miembros se designaron a sí mismos como los más civilizados e inteligentes. En este punto es importante preguntarse qué les permite a unos seres humanos considerarse más inteligentes, fuertes, valientes e incluso más bellos que otros.

A este respecto es posible señalar que el contacto entre pueblos y naciones, ya sea por guerras, viajes o comercio, es lo que ha propiciado el intercambio de conocimientos filosóficos, técnicos y científicos, mercantiles, etc., así como las comparaciones en las que ha predominado la tendencia a considerar la superioridad de una cultura sobre otra. Por lo que entonces no es posible dejar de señalar que todavía no se tiene una respuesta que abarque todas las características de lo que es la cultura. Por tanto, es necesario destacar la importancia que la Dra. Reding le brinda a las ideas de José Ortega y Gasset quien en la primera mitad del siglo xx había mencionado que las creencias no son ideas que tenemos,

sino ideas que somos y que no hacemos nada con ellas, sino que simplemente estamos en ellas.

La cultura se puede considerar como una segunda naturaleza humana, en el sentido de que no ha existido, no existe y nunca existirá una población humana sin cultura, debido a que siempre estaremos dotados de creencias, religiones, tradiciones, actitudes y numerosos satisfactores materiales que de acuerdo al entorno natural y las experiencias de los distintos pueblos, se van construyendo manifestaciones culturales, que siempre tendrán características peculiares que diferenciarán a una población de otra. De las diversas creaciones culturales quiero destacar las creencias, esto es la construcción de ideas, las que han sido forjadas con base en signos y símbolos, tradiciones y representaciones mentales, y que permiten a los miembros de una población construir interpretaciones sobre las características del mundo en el que viven, incluyendo a otros seres humanos con los cuales existe relación e influencia.

Como bien señala Reding, una de las creencias que más ha calado en Occidente, es la que tiene que ver con la barbarie. El primer registro que históricamente se ha documentado es el de los antiguos griegos para quienes la barbarie implicaba balluceo y era un defecto irreparable que incapacitaba a otros pueblos para vivir una vida humana, libre y racional. Sin embargo, la autora no culpa a los pueblos occidentales de barbarizar a otros, debido a que los antiguos habitantes del Valle de México también manifestaron la tendencia de barbarizar al Otro, ellos utilizaron el vocablo *popoloca* que significa lo mismo, es decir bárbaro. A pesar de que la barbarización de seres humanos y poblaciones es una tendencia humana, aparece en mayor medida cuando una población se enseñorea sobre otras, por lo que toda manifestación alejada de la cultura hegemónica y que, por lo tanto, puede rivalizar, es considerada como bárbara; esto es, degradada por nociva

y retrógrada. De modo que es necesario protegerse de esa cultura por atrasada, debido a que representa el peligro de hacer perder los avances obtenidos por la cultura superior.

Otra cuestión que llama la atención en la obra de Reding, es la manera como la barbarización se ha manifestado en la Modernidad. En especial y en mayor medida con los habitantes de las naciones originarias, con ello sugiero al lector revisar con cuidado la primera parte de la obra y distinguir la forma en que las ideas que minimizaron a los indígenas se fueron imponiendo, de manera paradójica, pues como señala la autora, la defensa que Bartolomé de Las Casas hizo sobre la humanidad de los indígenas, no dejaba lugar a dudas. Las Casas al aclarar el papel civilizador que habría de tenerse en un escenario de gran diversidad cultural, fue el iniciador de la defensa de los derechos del Otro. Así una de las tareas que se impuso y que quiso que los demás españoles siguieran, fue la de predicar con el ejemplo, labor a la que se dieron sólo algunos cuantos clérigos, lo cual hubiera marcado un rumbo en la historia de la humanidad, y que entraña dos grandes dificultades: la primera, conocer las enseñanzas bíblicas a través de su lectura y reflexionar sobre ellas; la segunda, la sinceridad de seguirlas, sin buscar pretextos, esto hasta ahora no ha sido respetado por los llamados católicos, ni tampoco por la gran mayoría de los clérigos de la Iglesia.

En este orden de ideas, sería conveniente recordar que una de las principales enseñanzas de Bartolomé de Las Casas fue recalcar que ninguna acción mala se convierte en lo contrario, ni siquiera por ponerse al servicio de las más nobles intenciones humanas. Es decir, las prácticas humanas se tendrían que transformar en un nuevo código moral que conduciría a la creación de una nueva humanidad. Lo cual no sucedió en América Latina ni en el Caribe, debido a las intenciones depredadoras de los españoles, quienes bajo el cobijo de la Iglesia católica sólo buscaron enriquecerse y ex-

plotar a los indígenas. El enjuiciamiento negativo que se llevó a cabo sobre la humanidad de los indígenas, lo heredaron las posteriores generaciones de mestizos, incluso los descendientes directos de los españoles quienes al haber nacido en el continente americano, esto es en naturaleza degradada, fueron considerados también como degradados por naturaleza. Las creencias que explicaban la supuesta degeneración del ser humano americano tuvieron gran auge, como lo señala la autora, durante el siglo XVIII, cuando se desarrollaron mediciones y nomenclaturas, especialmente aquellas que explicaron las diferencias entre los hombres en función de su particular naturaleza y que ya no fueron características individuales, sino dispensadas por la pertenencia a tal o cual Estado-nación.

Al continuar su investigación, Reding profundiza en las teorías que demostraban “científicamente”, las diferencias entre los seres humanos. Así inicia una interesante revisión citando las ideas de Linneo quien separó al europeo de los americanos, asiáticos y africanos, tras leer algunos reportes de viajeros que pretendían demostrar la degradación de pueblos nativos o la humanización de simios antropoides. Con esa base, Linneo caracterizó al europeo por la ley y la razón, en tanto que los otros se abrigan al amparo de costumbres absurdas y se abandonaban a su pasión.

Otro de los representantes del racialismo, Gobineau, estaba hondamente preocupado por la mezcla de sangres que creía condenaría a la extinción de la especie, así entonces la sangre era más importante que la cultura, supuesto que fortaleció la idea de raza. Otro racialista abordado fue el antropólogo físico Carleton S. Coon, quien retomó las clasificaciones de los ilustrados, con las cuales creó su propio catálogo en el que dividió a la humanidad en cinco razas: caucasoide, mongoloide, australoide, congoleza (negroide) y capoide (bosquimanos del sur de África). Con base en el color de piel,

entre otras ideas, señaló que los primeros en cruzar el umbral hacia el *Homo sapiens*, fueron los blancos y amarillos, menos perezosos que los otros.

Un dato que no dejo de señalar, es que la investigación de Sofía Reding me hace recordar las reflexiones que en la segunda mitad del siglo XIX ofrecía William James, respecto a que los seres humanos poseían más instintos que los demás animales por lo que era falso oponer el instinto a la razón. De tal modo que la razón no puede inhibir los impulsos, por lo cual se deduce que lo único que puede neutralizar un impulso es otro contrario. En resumen, de acuerdo a las emociones manifestadas se construyen determinados razonamientos. Idea contraria a otra: la idea de que es la razón, alejada de las pasiones, lo que diferencia a los seres humanos de los animales e incluso a los hombres unos de otros.

Otra referencia que considero importante resaltar es que las emociones que nosotros llegamos a experimentar no sólo dependen de nuestra estructura biológica, sino que son moldeadas por la historia social y por la personal, así como por los valores, costumbres y tradiciones. Por ello, todo razonamiento que justifique la minimización de otra persona o grupo humano, ya sean indígenas, niños, mujeres, migrantes, etc., no será otra cosa que una manifestación de que razonamos de acuerdo a emociones moldeadas por la cultura.

La importancia de esta investigación radica en explicar históricamente la manera como han surgido las propuestas racialistas, las cuales menoscaban la dignidad del Otro, que desde la perspectiva de América Latina recae sobre todo, mas no exclusivamente, en los indígenas a los que podemos denominar mejor con el nombre de miembros de las naciones originarias. De tal modo que la degradación de la identidad de los latinoamericanos en general y de los indígenas en particular, causada por los pensamientos racialistas, es el resultado de los constantes intercambios, los cuales sin em-

bargo no se han detenido, pero han alcanzado matices por completo diferentes, debido a que los seres humanos de las naciones originarias han iniciado una serie de reclamos en demanda del respeto a su cultura, a su civilización, a un trato justo y equitativo. Eso ha permitido alcanzar paulatinamente ciertos avances en la materia por lo que ahora es necesario desarrollar la interculturalidad, que es uno de los ejes de la investigación de Sofía Reding.

En esa misma línea de reflexión quiero terminar este prólogo, retomando las ideas iniciales de la investigación debido a que la cuestión referida a la interculturalidad, esto es respeto a la diversidad, ha presentado variados dilemas morales planteados por prácticas culturales de grupos humanos que no han alcanzado un desarrollo industrial económico semejante al de países receptores de migrantes. Así pues, esta obra es de suma importancia para conocer los problemas éticos de la actualidad. Finalmente, es oportuno señalar que las ideas expresadas por la autora son claras y precisas, en ellas explica entre otros temas algunos obstáculos en la interculturalidad y para vislumbrar un avance al respecto es fundamental la intervención del mayor número de personas interesadas en mejorar el actual estado de crisis social.

*Roberto Mora Martínez*

## PRESENTACIÓN

Este libro, cuyo título enuncia la deliberación entre la ética e interculturalidad en América Latina, abre un debate en torno a la interculturalidad que se ha desarrollado en una escala global y que está adquiriendo cada vez mayor relevancia en el desarrollo del siglo XXI. En cierto sentido, se comprende que la discusión resulta útil toda vez que los flujos migratorios en el mundo han puesto sobre el mismo paisaje mundial a personajes de diverso origen. Desde esa perspectiva, con la llamada gestión de lo multicultural, se han puesto en práctica ciertas políticas (en especial educativas) entre cuyos propósitos está el control de las nuevas poblaciones y de los conflictos que pudieran originarse.

En cuanto a nuestra región se refiere, es evidente que América Latina y el Caribe se caracterizan por una gran diversidad económica, política, social, y en esencia cultural. Realidad cultural latinoamericana que desde determinadas perspectivas y enfoques se interpreta como un peligro o una amenaza al mundo occidental, pues ésta sería causa de conflictos interculturales y económico-políticos permanentes.<sup>1</sup> Sin

<sup>1</sup> Cfr. Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, México, Paidós, 1997.

embargo, al margen de visiones racistas y xenofóbicas, en todo contexto de pluralismo ideológico y cultural se presentan oportunidades para establecer acuerdos y pactos entre distintas clases, grupos y segmentos culturales. Reconocemos que también hay disentimientos que son importantes y que tienen que pensarse para establecer espacios que permitan un diálogo entre las múltiples expresiones culturales. Entre los diferentes actores de esa negociación, y con un carácter más relevante, pueden destacarse aquellos que se vinculan con la pretendida democratización del espacio público y con los llamados derechos humanos.

Incluso estos aspectos deben considerarse atendiendo a dos cuestiones: en primer lugar, la verticalidad que resulta de un contexto multicultural en el que unas clases o segmentos de ellas dominan a otros tanto política como económicamente y, en segundo término, las distintas expresiones, cosmovisiones y formas de interpretar el mundo que hacen los pueblos no occidentales y que incluye la preservación de los rasgos que definen sus perfiles etnoculturales. Asimismo, hay que señalar y reconocer que nuestra América es una de las regiones más desiguales del planeta y que ello se explica, entre otros motivos, por la discriminación e intolerancia que se manifiestan frente a formas de vida y de producción que no necesariamente encajan en el modelo hegemónico y vigente de desarrollo (el del capitalismo salvaje).

Así pues, el desafío para nuestra región desde nuestra particular concepción, se manifiesta en procurar una convivencia que no destruya las diversas identidades sociales y étnico-culturales, y que a la vez permita anhelar como proyecto a conquistar un espacio desde el cual puede darse solución a los grandes problemas que aquejan a la región y al orbe.

El libro que aquí presentamos tiene por finalidad mostrar algunas de las propuestas que en el momento actual giran en torno a la interculturalidad, considerada ésta como un espa-

cio de convivencia dominante y subalterna, aunque también en ella figuran diversas contradicciones. El peso que tienen las distintas ideologías sobre la diversidad étnica y cultural así como la inmovilidad a la que se condena a las minorías de diversa índole, deben ser continuamente estudiadas desde la perspectiva de un pensamiento emancipador e incluyente. Así también existen ciertas tesis que intentan presentarse como liberales, pero que son vigentes posicionamientos francamente conservadores. Por ello Sofía Reding inicia su investigación con los puntos medulares sobre los cuales se ha venido construyendo el discurso en torno a lo que identificamos como intercultural.

De este modo, durante la Colonia en el Nuevo Mundo, aunque no se utilizó este vocablo, ciertamente se debatió en torno al tipo de relaciones que debían mantener los europeos con los nativos y segmentos subalternos traídos de África. Las discusiones fueron intensas y ya desde entonces comenzaban a surgir otras cuestiones vinculadas con el contacto intercultural: por ejemplo, la justicia y los derechos *naturales*, llamados así en esa época. Para inicios de la época moderna, no se había solucionado la interrogante de manera satisfactoria para ambas partes, pues eso habría puesto en jaque el modelo que se venía perfilando desde tiempo atrás. Al atender esa contradicción, han surgido nuevas propuestas que incluyen la necesidad de ir más allá de los pactos conseguidos a expensas de negociaciones en las que las grandes masas no occidentales queden excluidas: su cultura, sus proyectos civilizatorios, su manera de producir y de pensar la riqueza. Es en una segunda parte, que la autora aborda ese tipo de planteamientos y entre los cuales se destaca una posición no exclusivamente eurocéntrica.

Dichas propuestas pretenden mover el centro de la discusión: de Occidente a “otro” lugar, como se dice en los estudios poscoloniales, con la finalidad de fundamentar de nueva

cuenta, y desde observatorios que no se han considerado así, los valores de la democracia participativa, la solidaridad y la justicia social. Todos ellos, por supuesto, de importancia central para una ética que sepa examinar las diversas culturas en su dimensión real: con sus singularidades, pero también con sus semejanzas, con sus contradicciones dialécticas y antagónicas así como su protagonismo, pues cuando se habla de diversidad cultural se habla también de múltiples identidades.

Reto sin duda que es necesario plantearse como forma de deliberación en el marco del nuevo siglo XXI y de las perspectivas que en él se presentan en nuestra patria latinoamericana; concepto que se hace más patente con la divisa pregonada por José Martí: “Patria es humanidad”.

*Adalberto Santana Hernández*

## INTRODUCCIÓN

Por mucho que se diga lo contrario y se canten loas a la “neutralidad valorativa”, toda investigación es en parte autobiográfica o, al menos, hace referencia a nuestros anhelos y pesadillas propias. La presente no es una excepción; es más bien la confirmación personal de lo que pocos quieren admitir ante un público especializado. Cuando escucho las viejas canciones de Cat Stevens me lamento no tener diez años más, porque habría podido asistir a los conciertos que ofreció a multitudes de jóvenes cuando yo era apenas una niña. La primera vez que escuché una de sus producciones, quedé prendada de la belleza de su voz y de su porte. Ahora, lo sigo estando. No sólo debido a motivaciones estéticas, sino porque la trayectoria de ese artista marca una de las cuestiones que más me llaman la atención, y es la referida a la interculturalidad.

El sueño de Stevens ha sido que todos viajen en el tren de la paz. Británico de ascendencia mediterránea, ha cambiado de nombre en varias ocasiones. Convertido al Islam en la cúspide de su carrera, abandonó todo; se hizo llamar Yusuf, y se dedicó al estudio de la religión que abrazó y a sostener una escuela hoy calificada de alto rendimiento por el gobierno de Su Majestad. El gusto por transitar hacia otros contextos

prevaleció en su hogar. Su hijo Muhammad decidió tomar la guitarra que abandonó su padre por no estar seguro de que complacía o disgustaba a Alá. Se puso a componer y cantar al lado de un grupo de nombre japonés, al tiempo que cambió su nombre árabe por uno griego: Yoriyos. En uno de sus videos, islámicamente muy correcto, aparece perdido y alucinando entre imágenes de tótems, propios de un paisaje cultural que nada tiene que ver con el suyo.<sup>1</sup> La canción, titulada “Endoscopías” es sumamente sugerente pues ¿acaso no hay que adentrarse en otras existencias y en otras razones de vivir? Al hilo de lo anterior me he preguntado varias veces en los últimos meses ¿cómo han hecho padre e hijo para andar por tan diversos senderos y no extraviarse en el camino? Intuyo que ha sido gracias a las convicciones que trae consigo el respeto por la diversidad.

En cierto modo, ese es uno de los desafíos a los que hoy nos enfrentamos. Aunque los adeptos a la globalización estén cruzando los dedos para que sus patológicas creencias los sigan acompañando por toda la eternidad, como la alterofobia, la realidad es que desde “un otro” mirador las cosas se ven de manera diferente: ni el modelo de desarrollo que se ha impuesto es sostenible, ni la uniformidad de las identidades es posible. Desde luego, ha habido concesiones: programas de educación intercultural que chocan contra los muros de prácticas discriminatorias, ceguera de leyes que no atinan a dar con la clarividencia necesaria para visibilizar a los excluidos porque no se quiere renunciar a la voluntad de controlar, tecnologías que se globalizan pero sin promover de manera permanente y democrática el conocimiento y la difusión de los saberes que hemos logrado producir.

<sup>1</sup> Yoriyos, “Endoscopises”. En <http://www.youtube.com/watch?v=7lKYehUNhhs> (fecha de consulta: 9 de junio, 2012).

El presente texto es un recorrido por algunas de las reflexiones que la diversidad ha suscitado. Es necesario comenzar por revisar algunas de ellas. Ciertamente, el debate que se suscitó a raíz de la ocupación del Nuevo Mundo y que se centró en establecer si ésta era o no legítima, marcó el inicio de formas nuevas de entender al Otro. Preocupados por la desaparición de multitudes de cuerpos y del espíritu de las culturas, los eclesiásticos cuyas posturas analizaremos, se percataron de inmediato que algo no estaba bien. Ese algo era el modo en que operaban las instituciones: encomiendas, escuelas, legislaciones, tributos y ocupación de tierras, impedían que se llegaran a establecer relaciones interculturales de manera adecuada. Y no era sólo que el propio Imperio español no quisiera renunciar a los recursos de las Indias, sino que los principios éticos no eran susceptibles de ser cambiados. En el fondo de la cuestión, subyace hasta ahora el miedo al Otro, la sensación de que es una amenaza. En el siglo XVI esa amenaza era, probablemente, el colmo de todas porque ya se habían presentado suficientes descentramientos como para que el mundo fuera aún un sitio seguro. Los desajustes ocasionados fueron remediados desde el ámbito de la política, aunque para garantizar el control hubo que separarla de la ética.

Este control se ha expresado de muchas maneras y simultáneamente tienden a higienizar el cuerpo social y excluir lo “sucio”. Los productos amigables con el medio ambiente, por ejemplo, son llamados verdes y así también lo es la *green card* que se otorga a los migrantes legales en Estados Unidos para que, considerados como amables –queridos– puedan trabajar y tener acceso a servicios educativos y sanitarios. Si bien es cierto que se reconocen con ello los derechos de los migrantes, es verdad que dejan en los márgenes a muchos sujetos. De ese modo, encontramos una exterioridad ubicada más allá de lo mismo o lo singular.

Algunos han propuesto, desde el Norte, que se encuentren procedimientos para que, habida cuenta de la diversidad, podamos encontrar nociones de justicia adecuadas para construir una ciudadanía “multicultural” y dejar que cada grupo mantenga y sostenga su propia noción de bien. Sin embargo, e incluso aceptando que no podemos definir la felicidad en términos que sean supraculturales, estas propuestas evitan hablar del mal como si, al silenciar su concreción, se pudiera hacer caso omiso de su presencia. El racismo, decía Lévinas, es el prototipo del mal ético, pero lo afirmaba en virtud de nuestra filiación con lo divino y no en relación con la cultura que, para él, es accesoria a la irreductible dignidad.<sup>2</sup>

El racismo es una manera de legitimar que lo blanco es bueno y limpio y que otros colores no lo son. Así se comprende el fondo ético-político que tiene aquella frase que parecía solamente del orden estético: *Black is beautiful*. Estetizar también puede favorecer la inmovilización. La heterofobia –como también la heterofilia– congela a los sujetos y la dinámica de sus culturas. Tras las vitrinas de un museo o en la pantalla del televisor, sus particularidades parecen inocuas. La sensación de seguridad que aporta el cristal es similar a la que nos dan las rejas que nos protegen en los zoológicos de las fieras salvajes.

Percibida como simple *zoé* –como *nuda vida*,<sup>3</sup> diría Agamben– la presencia de lo múltiple se torna en experiencia gratificante para los sentidos. Así, bestializado, el Otro se transforma en símbolo e imagen de los adversarios que la Modernidad ha conseguido domar. Los héroes modernos (los defensores de la civilización) logran vencer a éstos, bestias como los licántropos, los

<sup>2</sup> Rudi Visker, *The inhuman condition: looking for difference after Levinas and Heidegger*, Dordrecht, Kluwer Academics Publishers, 2004, pp. 180 y 181.

<sup>3</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pretextos, 2003, p. 31 y ss.

vampiros e incluso extraterrestres con propósitos perversos, villanos mecanizados, inteligencia artificial que se torna paranoica.

Esas fantasías son resultado del miedo y, por tanto, debe evitarse que adquieran vida. Así se explica también el carnaval en el que la posmodernidad ha convertido a la diversidad cultural en lugar de darle a su celebración un tono de festival. Recordemos que el carnaval permite, como lo advirtió Julio Caro Baroja, trastocar papeles; pero llega un momento en que se reglamenta la diversión, y entonces se pierden para siempre el encanto y la turbulencia.<sup>4</sup>

Tras una especie de malabarismo en el que se combina el cálculo instrumental y el sortilegio premoderno, se purifica lo espurio y se avanza. El Estado, esa mezcla forzada de cuerpos y de saberes, se transforma en etnófago.<sup>5</sup> Al mismo tiempo, y para forzar al mestizaje biológico y cultural, se garantiza la reproducción de los prejuicios que legitiman el orden de la exclusión, se neutralizan las rebeldías y se controla la vida de las personas. La transgresión se anula.

Algo parecido ocurre con las políticas del multiculturalismo. Centradas en garantizar derechos a las minorías y educar en la tolerancia, no tienen la capacidad de ofrecer a los sujetos la posibilidad de transitar hacia otras epistemes y saberes distintos a los ya conocidos porque el objetivo no es ese. Como si de una enorme construcción se tratara, cada uno de los pilares —que son las diversas denominaciones cristianas así como los no creyentes— que sostienen la estructura social es imprescindible, pero forma una columna distinta de las otras.

<sup>4</sup> Julio Caro Baroja, *El carnaval*, Madrid, Taurus, 1965, p. 22.

<sup>5</sup> La etnofagia es, según Díaz-Polanco, “una lógica de integración y absorción que corresponde a una fase específica de las relaciones interétnicas” y que permite “asimilar y devorar otras identidades étnicas”. Héctor Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI, 2007, p. 161.

Ahí, en la pilarización que se puso en práctica a inicios del siglo xx en los Países Bajos y en Bélgica, encontramos el origen del multiculturalismo cuyas modificaciones resultaron de la reconfiguración que surgió a partir de la llegada de migrantes con otras creencias y valores. Los consensos estuvieron favorecidos, en especial, por las prácticas de asimilación lo que, a la larga, mostró que los nuevos pilares no llegaban hasta el techo.<sup>6</sup>

Puesto que con el multiculturalismo no se logra eliminar lo hegemónico, las críticas desde lo subalterno son cada vez más fuertes, sobre todo a partir del saqueo que se ha practicado en regiones altamente ricas en biodiversidad. Con un nuevo término, la interculturalidad se estableció algo así como un salto hacia un estadio más evolucionado de la convivencia entre culturas. Sin embargo, el interculturalismo, que se postuló en el seno de la teoría liberal, propone que sea el individuo quien decida entre las múltiples opciones identitarias que se le presentan. Por tanto, y a pesar de la victoria sobre el autoritarismo con el que se imponen identidades, la importancia de lo comunitario quedó soslayada.

Hoy, los grupos étnicos y las minorías nacionales, sexuales y religiosas, así como agrupaciones muy diversas, insisten con más fuerza en cuanto a sus derechos se refiere. Algunos han optado por filtrarse entre las fisuras del sistema, y otros, por alejarse de él. Otros más, y cuyas propuestas son muy interesantes, opinan que siguiendo la senda que los globalifílicos aseguran es la última y mejor opción. No es sólo que esos grupos quieran el reconocimiento y las políticas que lo acompañan. Lo que en verdad exigen es acabar con la desi-

<sup>6</sup> Véase a Jan Nederveen Pieterse, "The many Doors to multiculturalism", en Barbara Saunders y David Haljan [eds.], *Whither multiculturalism?: a politics of dissensus*, Leuven University Press, 2003 (Studia anthropologica, 7), pp. 21-34, 28-29.

gualdad, la exclusión, la explotación de sus recursos y sus saberes, y la injusticia de la que son víctimas.

Los ataques se dirigen hacia el multiculturalismo *boutique* (de lujo) y más allá. Los defensores de una interculturalidad crítica señalan con claridad que es preciso descolonizar la historia, pensar desde categorías nuevas y favorecer el intercambio de saberes, no sólo con el objetivo de darle solución a los grandes problemas que nos aquejan, sino también con el propósito de plantearnos nuevas interrogantes imposibles de imaginar, más que desde otros lugares. Así lo entiende Arturo Andrés Roig cuando afirma que, recordando lo que Gramsci enseñó desde la cárcel, los antiguos sectores subalternos “comienzan a jugar abiertamente un papel político a favor de reivindicaciones que pueden exceder sus intereses inmediatos y alcanzar conciencia, de que respecto del sistema vigente, sí hay alternativas”.<sup>7</sup>

Así pues, la interculturalidad se nos presenta como un desafío a la vez que como un camino para superar la desigualdad y los vicios que fomenta: el racismo, el machismo, el clasismo. Sin duda, uno de los avances más notorios ha sido el reconocimiento del carácter pluriétnico y multicultural en las constituciones latinoamericanas, que son muestra de lo que la democracia puede traer consigo.<sup>8</sup>

Habrà que pasar ahora a la construcción de un espacio para lo intercultural. Como apunta Roig, se trata de descen- trar todo centrismo avasallador, de formular un pensamiento organizado “desde una ECTOPÍA como programa constante de reformulación identitaria” para adentrarnos a partir de ahí,

<sup>7</sup> Arturo Andrés Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2002, p. 5.

<sup>8</sup> Véase Luis Reygadas, “La desigualdad después del (multi)culturalismo”, en Ángela Giglia, Carlos Garma y Anna Paula de Teresa [eds.], *¿A dónde va la antropología?*, México, UAM-Iztapalapa, 2007, pp. 341-364, pp. 345 y 347.

como suena la canción que recordábamos al inicio, y “asomarnos a los infinitos universos humanos en cuanto moradas plenas de valores simbólicos como experiencia constante de NEOTOPÍAS [...] si realmente queremos construir nuestra topía, nuestro lugar, nuestra morada, nuestro *ethos*”.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Roig, *op. cit.*, p. 53. Las mayúsculas son del autor.

PRIMERA PARTE

EL GENTÍO BARBARIZADO

## LA BARBARIE INCORREGIBLE

Decía Ortega y Gasset que las creencias no son ideas que tenemos, sino ideas que somos y que no hacemos nada con ellas, sino que simplemente estamos en ellas.<sup>1</sup> Una de las creencias que más ha calado en Occidente,<sup>2</sup> es la que tiene que ver con la barbarie. El mundo occidental ha estado viviendo por mucho tiempo con esa creencia y, a partir de ella ha formulado ideas relacionadas con la creencia de que, por un lado, existen culturas propiamente dichas y, por otro lado, remedos de culturas.

Hace tiempo que Occidente vive en la firme creencia en la barbarie y, por supuesto, en la civilización; por ello es casi imposible que el mundo occidental pueda concebirse a sí mismo sin hacer mención a esa dicotomía. Desde luego

<sup>1</sup> José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, p. 16.

<sup>2</sup> Seguiremos en esto a Zea: "Llamo mundo occidental u Occidente al conjunto de pueblos que en Europa y en América, concretamente los Estados Unidos de Norteamérica, han realizado los ideales culturales y materiales de la Modernidad que se hicieron patentes a partir del siglo XVI". Leopoldo Zea, *América en la conciencia de Europa*, México, Los Presentes, 1955, p. 8. También Elsa C. Frost señalaba las siguientes características de Occidente: el cristianismo o la tradición judeocristiana; el afán de poder, llámesele activismo, ética de conquistador, espíritu de dominio o actitud señorial; el intelectualismo y el individualismo, en *Las categorías de la cultura mexicana*, México, UNAM, 1990, p. 72.

no es el único ejemplo de civilizaciones excluyentes, pero es el que nos interesa. Sus orígenes, según la opinión más generalizada, se encuentran en el Mediterráneo y más concretamente en Grecia. Las ideas que ahí se gestaron respecto a los otros, viajaron a través del Atlántico y se aplicaron en nuestra región.

Y en definitiva, fueron muchas las propuestas que giraron en torno a la eliminación de la heterogeneidad que ponía en jaque las más sólidas certezas. Esas prácticas se han prolongado más allá de lo debido y han tenido que ser desmontadas en razón de dos catástrofes: el desastre medioambiental y el ocaso de las promesas de la Modernidad de libertad, igualdad y fraternidad.

Más que ampliar sobre la cuestión de cómo fue que llegamos a eso, veremos la manera en que se pretendían solucionar los problemas derivados de la presencia de diversas culturas, sobre todo a partir del momento en que la tierra hasta entonces conocida incorporó en sus mapas y en sus planes al Nuevo Mundo. Una de las creencias más firmes, casi una necedad, fue considerar que la humanidad tiene como característica la de ser de género masculino, con ingresos suficientes y una capacidad para la guerra y el saber que le vienen de los valores que guían su existencia.<sup>3</sup>

Así lo entendieron los griegos: la humanidad es griega y si no es griega, no es. El Logos griego se concibe al mismo tiempo como razón y como palabra, y es gracias a él que se puede captar lo inmutable y construir un mundo ordenado. La polis, en este sentido, reflejaba el orden natural de las

<sup>3</sup> Díaz-Polanco recuerda una idea de Slavoj Žižek respecto a las creencias frente a las cuales se asume la intolerancia, es decir que lo que molesta en realidad no es el contenido particular de la creencia, sino la creencia misma: “la intolerancia es intolerancia hacia lo Real de una creencia”. En Díaz-Polanco, *Elogio...*, p. 37.

cosas y se convertía en cosmos por oposición al caos que imperaba al exterior de las murallas de las ciudades-Estado. Es al interior de la polis donde el humano puede desenvolverse con arreglo a la razón y vivir una vida buena; al contrario del bárbaro cuya existencia está repleta de vicios. Leopoldo Zea lo explicaba así:

Bárbara de lo bárbaro en su sentido original, esto es, balbuceo de la verdad, del *logos* que no se posee. Bárbaro será entonces el que no posee la verdad y con ella la palabra que la expresa. Bárbaro o balbuciente, frente a quien se dice dueño de esa verdad y, con ella, de la única palabra que puede expresarla. El dueño exclusivo de la verdad-palabra, dueño a su vez del poder que ha de afirmarla contra quien pretende subvertirla, esto es, alterarla. El supuesto y exclusivo poseedor de la visión total del bosque como centro, a su vez, de todo orden que se derive del conocimiento del bosque.<sup>4</sup>

Al hilo de esas palabras es cómo podemos entender lo dicho por Lévi-Strauss: “El bárbaro es primeramente el hombre que cree en la barbarie”.<sup>5</sup>

Del mismo modo que para los griegos la barbarie implicaba balbuceo y era un defecto irreparable que incapacitaba a otros pueblos para vivir una vida humana, libre y racional, así también para los antiguos habitantes del Valle de México significaba lo mismo. Se decía, por ejemplo, que el náhuatl ponía en orden al mundo: era el sonido claro convertido en “precioso hablar” que brotaba de gargantas nobles y sabias, y que se expresaba en los códices con luminosos azules turquesa.

<sup>4</sup> Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 120.

<sup>5</sup> Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale* (II), París, Plon, 1973, p. 384. La traducción es mía.

Por otra parte, el caos en el que vivían otros pueblos, considerados inferiores, se reflejaba en su lengua: balbuceaban, tartamudeaban o, de plano, no hablaban. La vírgula con la que se representaba su hablar en los códices iba sin color alguno y con puntos que simbolizaban la tosquedad propia de su hablar:

[...] los mayas de Yucatán llaman a los invasores toltecas *nunob*, los mudos, y los mayas *cakchiqueles* se refieren a los mayas *mam* como “tartamudos” o “mudos”. Los mismos aztecas llaman a las gentes que están al sur de Veracruz *nonualca*, los mudos, y los que no hablan náhuatl son llamados *tenime*, bárbaros, o *popoloca*, salvajes. Comparten el desprecio de todos los pueblos hacia sus vecinos al considerar que los más alejados, cultural o geográficamente, ni siquiera son propios para ser sacrificados y consumidos (el sacrificado debe ser al mismo tiempo extranjero y estimado, es decir, cercano).<sup>6</sup>

¿Cuándo se vuelve útil el bárbaro? Plutarco relata que durante el mes de *Hekatombeon*, Teseo sacrificó a cien *Meitoikia* a fin de celebrar la unificación de los atenienses.<sup>7</sup> De este modo, al extranjero se le incluía solamente para honra de la unidad. En cuanto a los *Barbaroi* nada había por hacer: entre los amos del Logos y los siervos del balbuceo, no podía haber diálogo alguno. El imperio romano afinaría la cuestión al definir a los bárbaros como aquellos instalados en terrenos fuera de la ley. Más tarde y a pesar de las enseñanzas cristianas sobre la fraternidad universal y la dignidad personal, se irían calibrando prácticas excluyentes de lo diferente y, por consiguiente, se caería muchas veces en la intolerancia que es una de las señas distintivas de todo imperio.

<sup>6</sup> Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 2003, p. 84.

<sup>7</sup> Plutarco, “Teseo”, en *Vidas Paralelas*, México, Porrúa, 1993, p. 12.

Pero en cuanto a los españoles del siglo XVI se refiere, el debate en torno a las ventajas que trae consigo la tolerancia así como dejar de considerar la Conquista como una “habitual estrategia de enriquecimiento a punta de lanza”, daría un toque particular a la conquista de América:

El Estado moderno confiaba en ganar fuerza a través de una política de intolerancia religiosa capaz de eliminar toda oposición, mientras que los reyes de la España medieval tuvieron que conceder una amplia libertad de creencias religiosas en virtud de su misma debilidad política. Este cambio fundamental en la actitud religiosa de la Corona marca el fin de la Edad Media.<sup>8</sup>

Continúa Hanke:

Esto dio lugar en América al primer conflicto público importante entre el celo por la propagación de los Evangelios y la ambición de oro y plata de los españoles, quienes durante siglos estuvieron acostumbrados a una economía fundada, hasta cierto punto, en el botín de guerra arrebatado a los moros.<sup>9</sup>

Sobre este cambio de mentalidad habremos de poner atención, en especial porque activó nuevas formas de colonización en el nivel del imaginario, pero también en cuanto a aspectos que llamaban a una discusión sobre lo público y la manera en que debía incidir en la vida privada. Esto significa que el debate se centró en torno al gobierno y la administración, así como sobre aspectos vinculados a la reproducción del perfil

<sup>8</sup> Richard Konezke según Lewis Hanke, *La humanidad es una. Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, México, FCE, 1985, p. 24.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 24.

sociocultural y biológico de la sociedad en la que se inter-  
vendría.

Pero además, como afirma Enrique Dussel, el pensamien-  
to filosófico del siglo XVI tiene relevancia actual porque es el  
primero y el único que vivió y expresó la experiencia origina-  
ria en el tiempo de la constitución del primer sistema mundo.  
Durante esta primera modernidad hispánica, renacentista y  
humanista, que ha pasado desapercibida a la llamada filosofía  
moderna, la cuestión central fue la expuesta por Montesinos:  
¿con qué derecho ocupan territorios, dominan militarmente y  
gestionan los europeos a otras culturas?<sup>10</sup>

Si bien es cierto que se intentó dar respuesta a esa inte-  
rogante en debates patrocinados por la Corona, lo que a la  
larga se formuló fue una excusa: si se sacrifica al Otro, es por  
su bien. El mito de la Modernidad es entonces una gigantesca  
inversión: “la víctima es transformada en culpable y el victi-  
mario es declarado inocente”.<sup>11</sup> Metafóricamente podríamos  
decir que si los caníbales transgreden el tabú de la antropo-  
fagia entonces no son dignos sino de ser devorados, y ya  
digeridos o asimilados por el imperio, podrán agregarse a la  
gran familia humana.

Cuando se establece una frontera entre la Berbería y la  
polis es porque se ha operado una separación entre la tierra  
de los dispersos y la de los reunidos en torno a la ley, cuya  
quietud se altera intensamente cuando llegan los bárbaros.  
La presencia del bárbaro recuerda las condiciones que hicie-  
ron posible la civilización: el civilizado no parece tener más

<sup>10</sup> Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización  
y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998 (Estructuras y Procesos, Serie  
Filosofía), p. 59.

<sup>11</sup> Enrique Dussel, *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del  
“mito de la Modernidad”*, Madrid, Nueva Utopía, 1992, p. 91. La moderni-  
dad elabora un mito de su bondad (mito civilizador) con el que justifica la  
violencia y se declara inocente del asesinato del Otro. *Ibid.*, p. 68.

opción que cometer barbaridades para asegurar el triunfo de lo racional sobre lo irracional. No parece haber elección: la barbarie es condición única de posibilidad de la civilización por lo que debe forzosamente ser superada. Es decir, habrá que comportarse de manera bárbara para poder asegurar el triunfo de la civilización; un éxito con sabor a tragedia.

Con todo, Hanke no deja pasar el hecho de que los españoles, amén de someter a todo el continente en una espectacular hazaña militar, hicieron uno de los mayores intentos que el mundo haya visto para hacer prevalecer la justicia y las normas cristianas en una época brutal y sanguinaria.<sup>12</sup> Este esfuerzo español por ajustar la conquista a padrones jurídicos y morales, constituye un caso único en la historia universal que contrasta con la actitud adoptada en casos análogos por los países sajones.

Para quienes estén educados en la tradición inglesa –advierte Hanke– la atención prestada por los españoles a la base legal de su dominación, podrá parecer tan curiosa como extraña. Son pocos los ejemplos de la preocupación inglesa por semejantes cuestiones los que se encuentran en la historia colonial de Estados Unidos. Roger Williams, el revolucionario de Rhode Island, escribió un manuscrito en el que cuestionaba el derecho de Plymouth a las tierras de los indios, como no fuera por compra directa en venta voluntaria; pero los principales y ministros de Boston condenaron esas suposiciones que tomaron como traición, y Williams escribió muy obedientemente al gobernador de Winthrop y ofreció quemar parte o la totalidad del manuscrito.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires, Sudamericana, 1949, p. 13.

<sup>13</sup> Este teólogo protestante y de origen británico, vivió entre 1603 y 1683. Su obra escrita en 1643 ya está disponible en español (Roger Williams, *El sangriento dogma de la persecución por causa de conciencia*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004).

Lo que parecía ser un asunto de política moderna se fundaba en realidad sobre las bases de una ética que se estaba transformando, pero que no veía más allá de su propio horizonte cultural. Y es necesario sobre eso que pretende avanzar una ética intercultural. Por eso mismo vale la pena recordar la así llamada “querrela de la conquista”, porque se intentó resolver uno de los dilemas más agudos para los profesionales del cambio cultural y los eticistas: ¿con qué derecho se modifican los perfiles etnoculturales y se les enfila hacia nuevos derroteros?

Nos conviene seguir de nuevo a Ortega, y penetrar en las creencias de los eclesiásticos y funcionarios que cuestionaron o defendieron la presencia española en estas Indias occidentales. Estas controversias giraban en torno a problemas que nuestros contemporáneos siguen analizando: derecho de intervención bajo la forma de conquista y colonización y derecho de comerciar y exigir tributos. Varios intelectuales de la época se interesaron en cómo establecer parámetros justos y todo parece indicar que la cuestión sigue sin resolverse, porque se mantienen posiciones unilaterales respecto a lo que consideramos justo.

En el caso del siglo XVI, es cierto que fueron las dudas que inquietaban el corazón de su Rey, respecto a la legitimidad de la intervención en estos territorios como su propia experiencia en las Indias, lo que empujó a fray Bartolomé de Las Casas a definir la barbarie de tal modo que se aclarara el papel civilizador que habría de tenerse en un escenario de gran diversidad cultural. Consecuente con su formación tomista, precisó que lo bárbaro debía entenderse del siguiente modo:

- Lo que se dice de cualquier persona que muestre alguna especie de desorden.
- Los que carecen de estudios o letras o de una lengua sin correspondencia con la latina.

- Los que son crueles y no se rigen por la razón.
- Todos los infieles, tanto los que nunca oyeron del Evangelio como los que habiéndolo oído, se resisten y lo combaten.<sup>14</sup>

Además, fray Bartolomé expuso –en el capítulo 48 de su *Apologética historia sumaria*– que la mejor forma de atraer “a toda buena orden y policía” implicaba la recuperación del lenguaje de los Apóstoles y del mismo Cristo, cuyo Logos es la palabra que “arrebata con fuerza de amor”.<sup>15</sup> Es interesante comprobar que también Juan de la Peña, objetor del poder temporal del Papa, así lo consideró:

[...] siempre en la Iglesia hubo la costumbre de predicar pacíficamente el Evangelio a toda criatura. Leed sobre este tema los salmos en que se dice figuradamente cómo hay que predicar el Evangelio. Ved a Agustín en su comentario sobre estos salmos. Leed también a Tomás sobre la Carta de Pablo a los corintios en la que dice que los Apóstoles, siendo pocos, pobres e inermes, esto es, sin armas, vencieron al mundo por la predicación.<sup>16</sup>

Así pues, la creencia en la barbarie permanecía intacta, pero las ideas que se iban formulando apuntaban a un cambio de actitud frente al pagano. Este cambio se presentó debido a otro fraile dominico: fray Antón de Montesinos.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> En Sofía Reding, *El buen salvaje y el caníbal*, México, CIALC-UNAM, 2009, p. 170.

<sup>15</sup> Silvio Zavala, *La filosofía política en la conquista de América*, México, FCE, 1993, p. 45.

<sup>16</sup> En *De bello contra insulanos. Intervención de España en América*, vol. X, Madrid, CSIC, 1982, p. 26.

<sup>17</sup> Fray Antón tomó el hábito en Salamanca en 1502 y fue una de las primeras víctimas del proceso de conquista. Murió hacia 1540, en Venezuela, donde había sido enviado desde 1529 como protector de los indios, vicario

## LEGITIMAR LA CONQUISTA

En términos generales, a ciertos clérigos españoles les pareció justo el título con que su rey regía las Indias, hasta el día en que Montesinos subió al púlpito en La Española y sacudió a su auditorio con el sermón que había preparado para la misa del cuarto domingo de Adviento. Es a fray Bartolomé de Las Casas, a quien se debe la transcripción del sermón, inspirado en el versículo del Evangelio: “Yo soy la voz del que clama en el desierto”,<sup>18</sup> y quien instalado en La Española desde el 15 de abril de 1502, estaba en la misma situación que el resto de los residentes: “Conseguía esclavos, los hacía trabajar en las minas, atendía al cultivo de sus posesiones y tomaba parte en guerras aniquiladoras contra los indios”.<sup>19</sup> Con estas palabras se expresó Montesinos desde el púlpito:

---

de los diecinueve dominicos y capellán de la expedición alemana que, dirigida por Ambrosio Alfinger, Jorge Espira y Nicolás Federman, estaba facultada para conquistar desde la laguna de Maracaibo hasta el Orinoco. Véase Pedro Fernández Rodríguez, *Los dominicos en la primera evangelización de México. 1526-1550*, Salamanca, San Esteban, 1994, p. 48, nota 13 (Los Dominicos y América, Monumenta Histórica Iberoamericana de la O.P.).

Según otros, Montesinos pasó a Tierra Firme en 1536. Véase Miguel León-Portilla, “Fray Antón de Montesinos. Esbozo de una biografía”, en *Fray Antón de Montesinos*, México, UNAM, 1982, pp. 11-22, p. 22, donde se afirma también que fray Antón murió el 27 de junio, al parecer envenenado por los Welser, familia alemana que amparada en capitulaciones con la Corona de 1526 (según Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en el apartado “Del reino de Venezuela”, en *Tratados*, vol. I, México, FCE, 1997, p. 141) mantenía una factoría en Santo Domingo y tenían noticias de las riquezas de Tierra Firme. Fray Antón se habría opuesto furiosamente a los mercaderes alemanes. Para Las Casas, aquel que comandaba las expediciones alemanas era un tirano infernal. *Ibid.*, p. 147.

<sup>18</sup> Juan, I, 23.

<sup>19</sup> Hanke, *La lucha...*, p. 30.

Para os los dar a conocer me he subido aquí, yo que soy la voz de Cristo en el desierto de esta isla, y por tanto, conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual voz os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y más espantable y peligrosa que jamás no pensáistes oír [...]. Decid ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansos y pacíficos, donde tan infinitos dellos, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer y sin curallos de sus enfermedades que, de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidados tenéis de quien los doctrinen y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico, dormidos? Tened en cuenta que en el estado en el que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que no quieren la fe de Cristo.<sup>20</sup>

Sánchez Macgrégor afirma

Se dirá que fray Antón exagera, y con él sus hermanos de orden, lo cual se ha repetido hasta el cansancio acerca del discurso lascaiano, sin embargo, ocurre que aquéllos tienen plena conciencia, como después la tendrá fray Bartolomé, de que su incipiente cruzada tiene que chocar contra los intereses económicos y políticos de la encomienda cuyo desarrollo anhelan los conquistadores.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Véase Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, vol. II, México, FCE, 1992, pp. 441-446.

<sup>21</sup> Joaquín Sánchez Macgrégor, *Colón y las Casas. Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1991, p. 93.

En efecto, la tesis de los dominicos era muy simple: había que otorgar un lugar a los americanos en la familia adánica, o sea, considerarlos como parte de la humanidad y asegurar su integridad física.<sup>22</sup> Por eso es que Las Casas pensaba que los españoles debían reparar los daños al continente mismo y a la Corona española, que veía a sus nuevos súbditos ser ultrajados o incluso eliminados.<sup>23</sup>

Así pues, la idea de lo justo no se desligaba del cálculo de daños y resarcimientos, y eso más en un sentido moral que en términos materiales. Pero la maquinaria de la Conquista, a pesar de todo, continuaba a toda potencia y no se detuvo más que para dar paso a la construcción de un nuevo orden.

Por eso mismo, lo que verdaderamente importa de la figura de Montesinos es la huella que dejó en el pensamiento anticolonialista, ya que a partir de su reclamo:

<sup>22</sup> En cuanto a la población de Mesoamérica se sabe que: “La destrucción más rápida se presentó en las costas, que virtualmente se despoblaron dentro de una generación después de la llegada de los europeos y fue mucho más lenta en el altiplano, donde una gran parte de la masa aborigen fue capaz de mantenerse a sí misma”. Sherburne F. Cook y Woodrow Borah, *El pasado de México. Aspectos sociodemográficos*, México, FCE, 1989, p. 282.

<sup>23</sup> La cuestión del declive demográfico provocado por la Conquista ha sido enfocada sobre la base del examen de los materiales susceptibles de ser tratados estadísticamente (registros europeos con propósitos fiscales e informes con propósitos eclesiásticos). Los estudios de Cook y Borah establecen que en el México central hubo una población, en vísperas de la invasión europea, de cerca de 25 millones de habitantes, en esencia el término medio de una serie de posibilidades. Entre 1519 y 1568 esta población descendió a menos de 3 millones, y continuó la disminución de la población hasta un cierto momento entre 1580 y 1620 cuando, después de un periodo de estabilidad comenzó la recuperación, muy al principio por medio de la aparición y la multiplicación de los grupos no indígenas y mestizos y luego por el aumento real de los indígenas. *Ibid.*, pp. 282-283 y 412-415.

nació la Duda Indiana al iniciarse la discusión de estas tres cuestiones hasta entonces pacíficamente admitidas por todos: los títulos o derechos de Conquista y dominio de España sobre las Indias; el derecho a la libertad individual y el régimen laboral adecuado que España estaba obligada a dar a los conquistados, dadas sus características humanas y culturales y el brutal descenso demográfico de la Isla Española; y el derecho a la reconciliación sacramental de los encomenderos, y a la Evangelización de los indígenas.<sup>24</sup>

Lo cierto es que los feligreses, “echando chispas” como dice Hanke, protestaron ante el superior de Montesinos, fray Pedro de Córdoba, y exigieron una desautorización del sermón.<sup>25</sup> Sin querer dar un paso atrás, Montesinos se dedicó al domingo siguiente a atacar a los pobladores con más pasión, advirtiéndoles que los frailes no les admitirían a confesión ni los absolverían más que si fueran salteadores de caminos. Y que podían escribir a España lo que quisieran y a quien quisieran.<sup>26</sup>

Montesinos decidió presentarse ante el rey y logró que por real disposición se reuniera en Burgos, en 1512, una Junta, cuyo resultado fueron las Ordenanzas o Leyes de Burgos del 27 de diciembre de 1512, que reunían 35 disposiciones. Resulta notable la importancia que tienen estas leyes para registrar la cronología de la disputa sobre los indios ya que, si seguimos a Hanke, los partidarios de “la escuela de los que llamaban a los indios perros sucios”, triunfó hasta 1512. Al menos 24 de ellas dan algunos detalles de cómo consideraban los españoles a los indios. Ordenan, por ejemplo, que

<sup>24</sup> Fernández Rodríguez, *op. cit.*, p. 53.

<sup>25</sup> Hanke, *La lucha...*, p. 32.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 32.

ninguna persona pueda llamar a un indio “perro” o cualquier otro nombre, a no ser por su propio nombre.<sup>27</sup>

El 2 de junio de 1513, el rey Fernando dio la orden de que ningún español entrase a Tierra Firme sin licencia de fray Pedro de Córdoba, a pesar de que no dudaba de la legitimidad de la ocupación. El 28 de julio, Córdoba consiguió que se expidieran en Valladolid, cuatro leyes más orientadas a liberar a niños y mujeres indígenas de trabajos excesivos,<sup>28</sup> así como la consideración de la capacidad de soberanía, pues no le convenían las Leyes de Burgos.

Al parecer de Hanke el reconocimiento de que algunos naturales podían ser capaces de vivir completamente solos, es evidente en el cuarto ítem sobre las Aclaraciones de las Leyes de Burgos promulgadas en esa fecha, probablemente como resultado de los informes proporcionados por Córdoba.<sup>29</sup>

Si las Leyes de Burgos tranquilizaron a algunas conciencias no por ello dejaron satisfechas a otras, especialmente aquellas que consideraban inaceptable la potestad pontificia para propagar el catolicismo.<sup>30</sup> También se recurrió a la afirmación de que el descubrimiento de las Indias conllevaba al dominio de estas tierras de las que debían extirparse toda idolatría y todas las costumbres contrarias al cristianismo.

<sup>27</sup> Lewis Hanke, *Los primeros experimentos sociales en América*, Madrid, Congreso de Estudios Sociales, Ministerio de Trabajo, 1946, pp. 37-38.

<sup>28</sup> León-Portilla, “Fray Antón de Montesinos...”, p. 18.

<sup>29</sup> Hanke, *Los primeros experimentos...*, p. 38.

<sup>30</sup> Por esta explicación, el papa Alejandro VI elabora el 4 de mayo de 1493 la bula *Inter Caetera* que reparte el mundo recién descubierto entre España y Portugal conforme a una línea imaginaria trazada de polo a polo, cien leguas al oeste de las islas Azores y Cabo Verde. Este acto papal, mediante bulas despachadas, declara el principio de la concesión sobre las Indias, en igual forma como se había procedido con los reyes de Portugal en las tierras de Guinea o India Oriental.

Se trataba de un debate necesario entre teólogos y juristas, a partir del cual se pudiera elaborar una teoría capaz de explicar un justo título para el dominio de las Indias y considerarlas como parte integrante de la monarquía. Por eso es que una vez descubierto el Nuevo Mundo, la Corona encargó al religioso Matías de Paz y al profesor de Salamanca Juan López de Palacios Rubio, que determinasen los antecedentes y el justo título de la dominación española.<sup>31</sup>

Matías de Paz, señala Hanke al citar a Las Casas, redactó en Valladolid un tratado relativo al dominio del rey de España sobre las Indias, el cual escribió en forma algo apresurada probablemente en el verano de 1512, para asistir a la Junta de Burgos.<sup>32</sup> Con este trabajo pretendía responder las dudas acerca de la legitimidad de la presencia española en América:

Si nuestro rey cristianísimo puede gobernar estos indios despótica o tiránicamente. Respuesta: No es justo que los príncipes cristianos hagan la guerra a los infieles por deseo de dominio o por su riqueza, sino tan sólo para propagar la fe. Por lo tanto, si los naturales de estas tierras antes nunca cristianizadas de-

<sup>31</sup> Conviene aquí recordar el Requerimiento, documento elaborado por el doctor Juan López de Palacios Rubio. Se trataba de una intimación jurídica que, leída en castellano, anulaba los derechos de los americanos y amparaba la guerra justa contra ellos emprendida, reafirmando, con complicadas fórmulas legalistas y diplomáticas, la soberanía del Emperador sobre las tierras descubiertas y anunciando la posterior conquista material y prédica de la fe. Véase a Antonello Gerbi, *La naturaleza de las Indias Nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, México, FCE, 1976, p. 107. Hay una copia del original hecha para Pedrarias, en el Archivo General de Indias (Sevilla), *Panamá*, 233, lib. I, 49-50 v. Véase Lewis Hanke, *Cuerpo de documentos inéditos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y Filipinas*, México, FCE, 1943, p. 19.

<sup>32</sup> Hanke, *La lucha...*, p. 41.

sean escuchar y recibir la fe, los príncipes cristianos no deberán invadir sus territorios. Análogamente, conviene mucho que se requiera a estos infieles para aceptar la fe.

Si el rey puede ejercer dominio político sobre ellos. Respuesta: Si no se ha hecho invitación para que acepten el cristianismo, los infieles podrán defenderse con justicia, aun cuando el rey movido por el celo cristiano y apoyado por la autoridad papal, haya hecho justa guerra. Tales infieles no podrán ser tenidos como esclavos a menos que nieguen con pertinacia la obediencia al príncipe o rehúsen aceptar el cristianismo.

Si quienes han exigido pesados servicios personales de estos indios, tratándolos como esclavos, están obligados a hacer restitución. Respuesta: Sólo por autorización del papa será legal que el rey gobierne a estos indios políticamente y los aneje a su corona. Por lo tanto, quienes los hayan oprimido despóticamente después de que se hayan convertido, deberán hacer restitución apropiada. Una vez que estén convertidos, será legal, como es el caso de todo gobierno político, requerir de ellos algunos servicios, incluso servicios mayores que los que se exigen a los cristianos en España, con tal de que sean razonables, para cubrir los costos de viaje y otros gastos relacionados con el mantenimiento de la paz y la buena administración de esas provincias distantes.<sup>33</sup>

Montesinos y Las Casas no fueron los únicos interesados en delinear los perfiles de la barbarie. En las universidades se discutió mucho respecto a esta cuestión, en particular en la cátedra de Francisco de Vitoria,<sup>34</sup> quien fue discípulo del

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 41-42.

<sup>34</sup> Según José Luis Abellán, en su obra *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días*, Madrid, Espasa-Calpe, 1996, p. 26, Vitoria nació en Burgos en 1492. En un sentido simbólico, es cierto. Zavala, Gómez Robledo y Fernández Rodríguez dicen que fue entre 1483 y 1486. Francisco de Vitoria residió desde 1509 en el convento de Saint-Jacques, París, donde

escocés Joannes Maior (1469-1550), éste fue el primero en pronunciarse antes que nadie y con relativa soltura, acerca del trascendental problema de la legitimidad de la guerra emprendida contra los americanos. Maior es autor de un opúsculo editado en 1519 titulado *In primur sententiarum*, en el que abordó la cuestión de “los justos títulos de soberanía castellana sobre las Indias, para concluir con el rechazo de los relativos a la donación papal y defender, por el contrario, el de la ocupación con el fin de predicar la religión católica”.<sup>35</sup> Asimismo, consideró dos problemas distintos: la licitud de las conquistas armadas y la ilegitimidad de la posesión de las Indias. En virtud de ello, opinaba que ni el papa es señor del orbe en el plano temporal, ni el emperador lo es del mundo entero, por lo cual la justificación de la conquista era una justificación condicionada, de otra forma, la discusión acerca de la conquista no tendría objeto. Por otro lado, planteaba que los infieles tenían, por derecho natural, dominio legítimo sobre sus tierras, pero perdían este derecho al oponerse con las armas a la predicación o al negarse a su conversión (a lo cual tienen derecho).<sup>36</sup>

---

tuvo como maestros a Pedro Crockaert y a Juan Freyner (Frenario); en 1522 se licenció y doctoró en teología. En 1523 estuvo en España, primero en el colegio de San Gregorio en Valladolid y desde 1526 en la Universidad de Salamanca, donde fue Catedrático de Prima de Teología, que ganó en reñida oposición con el portugués Pedro de Margalho. Vitoria falleció en 1546. (Silvio Zavala, *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*, México, Porrúa, 1975, pp. 32-34.

<sup>35</sup> Agustín Bermúdez, “El imaginario jurídico de América en el siglo XVI europeo”, en Carmen Alemany Bay y Beatriz Aracil Varón [eds.], *América en el imaginario europeo. Estudios sobre la idea de América a lo largo de cinco siglos*, Universidad de Alicante, 2009, pp. 31-56, pp. 40-41.

<sup>36</sup> Mauricio Beuchot, *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1992 (América Nuestra), pp. 12-17.

Varias de esas ideas serían retomadas por Vitoria, aunque él planteó el problema indiano de manera tal que la duda tomó otro derrotero:

Si Salamanca debe considerarse como una de las universidades madres de Occidente, la lección magistral o reelección de Vitoria queda y así se entiende universalmente como punto de partida de una nueva filosofía política de Occidente. Reecciones como la de Vitoria se hacían todos los años en Bolonia, Montpellier, Aviñón, pero la de Vitoria tiene importancia excepcional, al fijar nuevas normas al derecho internacional. Lo que fue secreto en los reyes, grito en Montesinos, explosión en Las Casas, se convierte con Vitoria en razonado proceso de justicia.<sup>37</sup>

Al hilo de lo expuesto por Tomás de Aquino, Vitoria afirmó que la razón es constitutiva del hombre; de ahí se desprende su dignidad y trascendencia. En consecuencia, la libertad se plantea como necesaria, aunque el hombre es sujeto de derechos y deberes desprendidos de los constitutivos de la persona que, al mismo tiempo, la mantienen abierta a la sociedad. Es en ésta donde las personas pueden lograr una vida buena y en donde el bien particular de cada hombre se realiza de acuerdo con el bien común, alcanzando por medio del amor, la perfección conveniente al ser humano.<sup>38</sup>

A juicio de Vitoria, los indios son bárbaros por el tipo de pecados a los que son afectos y además ofenden a los españoles: van *contra natura*. Y la guerra emprendida contra los bárbaros no es injusta en la medida en que ésta es proporcional a la injuria cometida. Aquí hay que entender la injuria en

<sup>37</sup> Germán Arciniegas, *América en Europa*, Bogotá, Planeta Colombiana, 1989, p. 110.

<sup>38</sup> Mauricio Beuchot, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, México, UNAM, 1992, pp. 16 y ss.

relación con la dignidad: se lastima el honor. Pero tampoco podría conquistarse aludiendo a títulos ilegítimos. En sus *Relectiones de Indis et de iure belli* –editadas por vez primera en 1557 por Boyer en Lyon– Vitoria enunció siete títulos que consideró como ilegítimos para la conquista:

1. El dominio universal del Emperador, puesto que incluso siéndolo, no podría ocupar provincias bárbaras dado que antes de la llegada de los españoles, eran los americanos dueños de sus tierras, pública y privadamente.
2. La autoridad universal y temporal del Papa, sin poder temporal alguno sobre los infieles.
3. El derecho del descubrimiento, pues las tierras ya estaban ocupadas y no baldías.
4. La obstinación de los indios en no recibir el cristianismo, ya que el simple anuncio de la propuesta, sin prueba de su validez, no es motivo para creer.
5. Los pecados de los indios, contra natura o contra la ley positiva divina.
6. La transmisión voluntaria a los españoles de la soberanía que sería en perjuicio de los primeros señores.
7. La donación especial de Dios ya que no hay profeta que afirme ello.

Por otro lado, Vitoria encontró siete títulos para legitimar el hecho de la ocupación y los expresó del siguiente modo:

1. El derecho de sociedad y comunicación natural por lo que los españoles tendrían derecho de recorrer las nuevas tierras y permanecer en ellas, sin reportar daño a los indígenas.
2. La prédica del Evangelio, pues el impedir esta predicación es tenido como injuria a los cristianos y, por ende, es motivo de guerra justa.

3. La protección de los conversos que se han hecho amigos y aliados de los cristianos.
4. El establecer un principado cristiano para los convertidos si así conviniera a la conservación de la fe cristiana.
5. Los sacrificios humanos y el canibalismo ya que la guerra significaría la defensa de los inocentes ante una muerte injusta derivada de ritos y costumbres nefastas.
6. La elección voluntaria y verdadera, considerada ésta como título legítimo y de ley natural.
7. Por razón de amistad y alianza al pedir ayuda a los extranjeros españoles para vengar injurias hechas por enemigos.

Quedó pendiente, sin embargo, otro título: la “rudeza y la idiotez de los indios”,<sup>39</sup> y su ineptitud “para formar o administrar una república legítima dentro de los términos humanos y civiles”,<sup>40</sup> título que Vitoria no dio por bueno, pero tampoco lo condenó. Él sostenía que el derecho de libre comunicación de las ideas es inalienable, pues es de autoría divina, la guerra de conquista es justa. Por un lado asegura la actividad misional considerada como transmisión de ideas, así como a los nuevos conversos a quienes se debe defender. Pero el comportamiento de los españoles en tierras americanas era para él propio de agresores y opresores, de forma que se pronunció contra una guerra llevada de manera tiránica y con miras al mero saqueo porque únicamente desencadenaba la violencia.

<sup>39</sup> Francisco de Vitoria, *Relecciones del Estado, de los Indios y del Derecho de la Guerra*, intr. de Antonio Gómez Robledo, México, Porrúa, 1985, p. 71.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 70.

Por su parte don Vasco de Quiroga (1480-1565)<sup>41</sup> afirmó que el derecho de guerrear venía del hecho de la predicación, por lo que cualquier oposición a ésta o cualquier persecución de evangelizadores o conversos, justificaría la guerra de conquista. Quiroga se acercó a la posición de Las Casas, en su *Información en derecho*,<sup>42</sup> del 24 de julio de 1535,<sup>43</sup> en la cual refutaba a los que criticaban su progresiva política sobre la esclavitud, a los infieles agresivos de los pacíficos:

Los indios que no han sido sujetados, no infestan a los españoles ni resisten a la predicación del Santo Evangelio, sino defiéndense contra las fuerzas, violencias y robos que llevan adelante de sí, por muestras y adalides, los españoles de guerra, que dicen que los van a pacificar. Obras de la predicación del Evangelio, no las ven, con las que, sin duda alguna, vendrían mejor al conocimiento de Dios y se allanarían y pacificarían sin otro golpe de espada, ni lanza ni saeta ni con otros aparatos de guerra que los alborotan y espantan [...].<sup>44</sup>

Para Quiroga era admisible la fuerza cuando se trataba de evitar la inclinación a las malas costumbres. Eso debido a que, a su parecer, los caciques eran tiranuelos carentes de

<sup>41</sup> Quiroga nació en Madrigal, España, en 1470 y murió en Uruapan en 1565. Abellán, *op. cit.*, p. 191.

<sup>42</sup> "Información en derecho del licenciado Quiroga sobre algunas provisiones del Real Consejo de Indias" tomado de don Vasco de Quiroga: *Documentos*, edición, intr. y notas críticas de Rafael Aguayo Spencer, Polis, México, 1940. Escribió también las "Ordenanzas sobre el gobierno de los hospitales-pueblo" confirmadas y mandadas cumplir por su testamento de 1565. Abellán, *op. cit.*, p. 192.

<sup>43</sup> Silvio Zavala, *Por la senda hispana de la libertad*, México, FCE-MAPFRE, 1993. El manuscrito se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 188.

formas razonables de gobierno.<sup>45</sup> Si bien no admitió la esclavitud de los indios, que beneficia a españoles y caciques indios, afirmaba que había que cazar a los indios, y una vez *cazados* había que convertirlos, retenerlos y conservarlos.<sup>46</sup>

Uno de los doce fundadores o primeros franciscanos en arribar a la Nueva España fue fray Toribio Paredes de Benavente (Motolinía),<sup>47</sup> quien señaló, más allá de los teólogos salmantinos, el derecho del evangelizador a forzar a los indios a escuchar la predicación. Incluso defendía el derecho a extirpar y a castigar la idolatría considerada como injuria a los cristianos, resumía su posición así: “más vale bueno por fuerza, que malo de grado”.<sup>48</sup>

Este singular pensamiento medieval fue obra del papa Clemente VII, quien en su bula *Intra Arcana*, dirigida a Carlos V el 8 de mayo de 1529, le manifestaba:

Confiamos en que mientras estéis en la tierra, obligaréis a las naciones bárbaras a venir al conocimiento de Dios, el hacedor y fundador de todas las cosas, no sólo mediante decretos y exhortaciones, sino también por la fuerza de las armas, si fuese necesario, para que sus almas puedan participar del reino celestial.<sup>49</sup>

Así las cosas, es evidente que el esfuerzo marchaba hacia la hispanización.

Motolinía justificó el derecho de España sobre las Indias con la doble razón de que los emperadores mexicas habían ganado o usurpado el territorio que ocupaban debido a la

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>47</sup> Este franciscano vivió entre 1482 o 1491 y 1569.

<sup>48</sup> Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1990, p. 211.

<sup>49</sup> Lewis Hanke y Antonio de la Hera, *El Papa Paulo III y los indios de América. Los derechos espirituales y temporales de los naturales del Nuevo Mundo*, México, Fundice-Jus, 1992, p. 39.

guerra y, además, perpetraban una larga serie de delitos contra inocentes, por lo cual, dicho en pocas palabras, eran tiranos, en el más estricto sentido tomista.

En determinado momento llegó a fundamentar la esclavitud indígena, pero no la de indios conversos, sino para los que fueran infieles como castigo a su corrupción. Así, la esclavitud obedecería únicamente a circunstancias como la resistencia violenta, la antropofagia, la oposición o la obstaculización de la prédica y, más adelante, a la explotación de minas de metales preciosos.

También son interesantes las posturas de otros dos dominicos: Miguel de Arcos y Vicente Palatino de Curzola. En su *Parecer mío sobre un tratado de la guerra que se puede hacer a los indios*,<sup>50</sup> Arcos describió el contenido de un tratado cuyo autor cree que la Corona y el papa están obligados a hacer la guerra. Quizá el texto pudo ser creado por el obispo franciscano Bernardo de Arévalo, quien había sido miembro de la comisión para escuchar la querrela Las Casas-Sepúlveda en Valladolid.<sup>51</sup> Arévalo apoyó a Sepúlveda y preparó el escrito *De libertate indorum*, de paradero desconocido.

El texto fue enviado por Alonso de Montúfar (quien estuvo en España de 1551 a 1554) a Miguel de Arcos, provincial de los dominicos en Sevilla y gran amigo de Vitoria. Decía Arcos en la primera parte de su tratado que es preferible la vía pacífica y la prédica a los infieles más próximos. También consideraba “grande atrevimiento y manera de sacrilegio disputar si el papa pudo conceder a los reyes de España la conquista de los indios y ellos ejecutarla”.

<sup>50</sup> Escrito hacia 1551. Manuscrito original en la Biblioteca Provincial y Universitaria (Sevilla), ms. vol. 333, fol. 192-195 v, en Hanke, *Cuerpo de documentos...*, pp. 1-9, así como en Lewis Hanke, *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1968, p. 141.

<sup>51</sup> Hanke, *Cuerpo de documentos...*, p. XVIII.

Observa que tanto el autor de esta obra como Sepúlveda cometen el mismo error cuando invocan a San Agustín, porque citan sus propuestas contra los herejes aplicándolas a los infieles. Propone, en la segunda parte, que la guerra es justa cuando: 1) todos o la mayoría de los caciques y señores rehúsen permitir que sea predicada la fe en sus tierras y, 2) los caciques, señores u otros indios intenten pervertir y hacer volver a sus errores a aquellos indios que hayan sido convertidos.<sup>52</sup>

Vicente Palatino de Curzola fue compañero durante cuatro años de Francisco de Montejo en Yucatán. Escribió un *Tratado del Derecho y Justicia de la guerra que tienen los Reyes de España contra las naciones de la India occidental* (1559).<sup>53</sup> Según Palatino de Curzola, en razón de la donación papal, los reyes pueden ocupar las Indias por la fuerza de las armas para predicar la fe.<sup>54</sup> No suscribe, dice, ni la opinión de que “los indios son perros cochinos” ni la del noble salvaje, pero afirma que “por pecados contra naturaleza y vicios enormes pueden ser justamente castigadas algunas naciones [...] Así los indios que sacrifican hostias humanas a los demonios”.<sup>55</sup>

Si consideramos la posibilidad de que los títulos legítimos cesaran, Vitoria afirmó que en ese caso los españoles tendrían que devolver el poder a los indios, aunque los colonos podrían quedarse en América. Tampoco habría que abandonar el comercio y las expediciones no deberían cesar, pues ello se traduciría en perjuicio para los españoles, lo que para Vitoria no sería tolerable.

Esto significa que, si bien la concepción sobre la barbarie ha cambiado, no es considerado correcto el abandono de las

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. XIX.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 31. El tratado, dirigido al rey Felipe II, se encuentra en la Real Academia de la Historia (Madrid), Colección de Muñoz, t. 91, fol. 47-67. Resumen del original en Hanke, *Cuerpo de documentos...*, pp. 11-37.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 36-37.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 36.

prácticas mercantiles. Es evidente que Vitoria defendió el derecho de comunicación, tanto de ideas como de mercancías. Por eso no sorprende la perspectiva en cuanto a la barbarie se refiere: ya no es un obstáculo para el comercio.

Aunque subrayó que tales propuestas no eran afirmaciones consistentes, Vitoria concluyó su disertación de manera vaga y poco acorde con elegante estilo, al sostener que quizá “podría imponerse un tributo sobre el oro y la plata que se importe de los bárbaros, o la quinta parte o mayor, según la calidad de la mercancía, y esto con razón, porque por el príncipe se descubrió esa navegación y los mercaderes por su autoridad están defendidos”.

Así, sostuvo que aun en el caso en que por ningún título los reyes castellanos pudieran justificar su soberanía en el Nuevo Mundo, no debía suspenderse el comercio con esas tierras ni retirarse de ellas porque después que se han convertido muchos bárbaros, sería inconveniente e ilícito al príncipe abandonar por completo la administración de aquellas provincias.<sup>56</sup>

Desde entonces, pues, se operó un cambio en la concepción acerca de la barbarie, ésta ya no fue una razón para negar la autonomía política, pero sí un obstáculo inexcusable para el desarrollo de un mercantilismo hacia el capitalismo. Al respecto, algunas pinceladas sobre lo que escribió otro dominico, fray Tomás de Mercado, nos vienen bien. De su vida se conoce muy poco, pero sobre su obra vale la pena aclarar que fue leída y aprobada por doctos salmantinos, así como por autoridades civiles y eclesiásticas.

## EL COMERCIO JUSTO

Fray Tomás de Mercado, a sesenta años del descubrimiento, compuso la obra *Suma de tratos y contratos de mercaderes*,

<sup>56</sup> Vitoria, *Relecciones...*, p. 72.

cuyo fin era establecer varios presupuestos éticos que debían normar la vida comercial por aquel entonces practicada.<sup>57</sup> Él mismo señala que su tratado es importante debido a que

[...] mirando el estado presente de estos reinos y de todas las Indias, y que creo durará algunos siglos, me pareció que, de muchas cosas que provechosamente se pueden tratar y es necesario se traten, sería ocupación útil mostrar con claridad como ejercitarían los mercaderes lícitamente su arte, con los demás negocios anexos y consecuentes de cambios y usuras, porque veo muy gran gentío ocupado en estos ejercicios y necesidad general, en amplísimos reinos, de semejantes ocupaciones.<sup>58</sup>

Para él, aunque las leyes permitían la esclavitud, la práctica se volvía injusta e ilícita en razón de las corruptelas en que incurrían los compradores y vendedores, motivo por el cual aconsejaba lo siguiente: “Regla general es que para ser una venta y compra lícita es menester que esté seguro ya sea suyo del mercader lo que vende y lo tiene con justo título; a lo menos requiérese no haya fama de lo contrario, y, si la hay, estoy obligado a no tomarle nada”.<sup>59</sup>

Al igual que Las Casas, Mercado afirmó que: “ya el solo sospechar o haber fama de que una mercancía es mal habida, obliga a no comprarla ni comerciar con ella. Mucho más si

<sup>57</sup> La edición de Nicolás Sánchez-Albornoz está disponible en la biblioteca virtual Miguel de Cervantes. Se trata de una edición digital basada en la edición de Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, Ministerio de Economía y Hacienda, 1977. Las páginas citadas corresponden a esa edición y puede ser descargada del sitio del Hispanic American Center for Economic Research. En <http://www.hacer.org/pdf/Tratos.pdf> (fecha de consulta: 9 de junio, 2012).

<sup>58</sup> Tomás de Mercado, *Suma de tratos y contratos de mercaderes*, p. 20. En <http://www.hacer.org/pdf/Tratos.pdf>.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 142.

esa mercancía es humana, susceptible de que se le cometa injusticia e injuria”, en la que hay hombres que “pierden para siempre su libertad, que no tiene valor ni precio”.<sup>60</sup>

En su doctrina económica, de la que las nociones de razón y justicia son medulares, planteó fray Tomás que la industria humana debe ser orientada por la razón, de modo que el hombre use bien su libertad y se encamine, en sociedad, a velar por la satisfacción equitativa de las necesidades.

De ahí surge la exigencia de justicia:

[...] el tratar con justicia es hacer igualdad y equidad en los contratos, a lo cual nos obliga la ley natural, salida de nuestra razón, que dicta que a nadie agraviemos, cuya observancia obliga a todos los mortales, sin exceptuar alguno. De modo que basta en cualquier contrato descubrir su desigualdad para mostrar su injusticia, y, descubierta, saber que se ha de evitar y huir, sin que sea menester más preguntar quien lo condena o veda, pues mostramos aquí generalmente que la razón manda, guardemos justicia y detesta la injusticia.<sup>61</sup>

El interés que tenía Mercado por establecer lo que es la justicia, le venía de la idea de que sin esa virtud no es posible una vida buena: “cuan necesario es el alimento a la vida, es la justicia para la buena vida, aun temporal, porque ni sin manjar podemos vivir, ni sin la justicia bien vivir”.<sup>62</sup> Y como sabemos, tras la recuperación de Aristóteles, la visión sobre las virtudes se había modificado. A las tradicionales virtudes cristianas –fe, esperanza, caridad y sabiduría– vinieron a sumarse las de la Antigüedad: prudencia, templanza, fortaleza y justicia.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 35.

Estas virtudes, como lo señaló el estagirita, permitían alcanzar la felicidad y la recompensa por el esfuerzo que implican. La justicia, entendida como la máxima de las virtudes, implica un ejercicio racional: calcular el justo medio, permite ubicarse entre el exceso y el defecto.

Como sabemos, la justicia fue entendida desde dos dimensiones: la conmutativa y la distributiva. Fray Bartolomé apuesta por la justicia distributiva (que se refería al lugar que ocupaba cada uno de los miembros de la jerarquía social), mientras que fray Tomás se inclina por la conmutativa (cuyo objetivo era establecer la equidad o igualdad en el comercio).

A diferencia de la justicia conmutativa que promueve la igualdad, la justicia distributiva, según lo escrito por Aristóteles en el libro quinto de la *Ética a Nicómaco*, es una justicia particular o parcial en relación con la justicia en general, que no es otra que la obediencia a las leyes de la polis. Se trata de una justicia particular ya que se refiere a una situación que también es particular: la de la distribución o el reparto de bienes, honores y ventajas.

La justicia distributiva, promueve la igualdad, no aritmética, sino proporcional. Es decir, propicia la igualdad entre dos relaciones: de los participantes y de las partes; la relación de un participante con una parte debe ser igual a la relación del otro participante con la otra parte.<sup>63</sup>

En el ámbito mercantil, la justicia que prevalece es la conmutativa, pues se exige igualdad entre el comprador y el vendedor. Así, la justicia y la razón son la guía y vertebración de la economía.<sup>64</sup> Más todavía, agregaba Mercado, la restitui-

<sup>63</sup> Paul Ricoeur, *Lo justo*, Madrid, Caparrós, 1999 (Esprit, 34), p. 70.

<sup>64</sup> Mauricio Beuchot, *Filosofía social de los pensadores novohispanos. La búsqueda de la justicia social y el bien común en tiempos del virreinato*, México, IMDOSOC, 1990, pp. 53-61.

ción es un remedio correctivo ante la ausencia de justicia de carácter preventivo.<sup>65</sup>

En cuanto a la esclavitud, Mercado considera que existen numerosas ambigüedades jurídicas e injusticias en el cumplimiento de los tres títulos legítimos (guerra justa, delitos públicos y venta de los hijos por parte de los padres) y en las malas condiciones de vida que se dan a los negros. Mercado sostiene que en el caso de la Corona portuguesa sería difícil encontrar jueces imparciales por lo que desconfiaba de la aplicabilidad de tal medida en un medio tan escandaloso como la trata de negros de Cabo Verde.<sup>66</sup>

En su opúsculo *Brevísima relación de la destrucción de África*,<sup>67</sup> el propio Las Casas criticaba también la esclavitud promovida por los portugueses.<sup>68</sup> En resumidas cuentas se puede verificar que tanto Mercado como Las Casas condenan la esclavitud por el trato dado a los cautivos y ninguno de los dos confía plenamente en su regulación: “Y porque ninguna ley ni razón ni ordenanza (como tenemos por experiencia) bastaría para que moderasen ni pusiesen regla los españoles en los servicios e tractamientos que de los tales indios suelen llevar”.<sup>69</sup>

<sup>65</sup> Patricia Nettel, *El precio justo o las desventuras de un confesor en el siglo XVI*, México, UAM-Xochimilco, 1997, p. 39.

<sup>66</sup> Beuchot, *La querrela...*, p. 126.

<sup>67</sup> Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de África. Preludio a la destrucción de Indias. Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*, presentación y estudio preliminar de Isacio Pérez Fernández, San Esteban, Salamanca, Viceconsejería de Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias, 1989.

<sup>68</sup> El comercio de esclavos de 1500 a 1850 causó la muerte o arrebato a África cerca de cincuenta millones de personas. La pérdida mayor se concentró en los últimos dos siglos del periodo, cuando el tráfico llegó a su apogeo. S. L. Cook y W. Borah, *El pasado de México*, México, FCE, 1989, p. 286.

<sup>69</sup> Bartolomé de Las Casas, “Tratado Quinto”, en *Tratados*, vol. I, 2ª reimp., México, FCE, 1997, p. 589.

La propuesta de los dos frailes dominicos era similar: acudir a las instancias reales para intentar solucionar el problema. En ambos autores es claro que lo primordial es proteger la vida: privados de su libertad por los indios o por los españoles, los esclavos son sometidos a tal trato que no puede garantizarse su supervivencia física. En momentos como aquellos, en que se gestaba el Estado moderno y una economía que podía salirse de control, la idea de que el Estado debía ser garante de los derechos de los súbditos, era de gran importancia.

De hecho, parecía que apenas comenzaba la guerra entre política y economía por ubicarse en el centro: de ahí que fuera esencial que el Estado controlara la Casa de Contratación de Sevilla, que era al decir de Mercado, la ciudad en todo el “orbe universal”, más rica y famosa por ser el centro del comercio del mundo: “arde toda la ciudad en todo género de negocios”.<sup>70</sup>

En términos económicos es evidente que el centro comenzaba a situarse en el lugar que antes fuera la periferia. Como dice fray Tomás de Mercado, si antes del descubrimiento del Nuevo Mundo Andalucía era el extremo de la tierra, después de la llegada a las Indias es el corazón porque las mercancías de más valor de las partes de la tierra ya conocidas llegan a ella para ser llevadas a las nuevas, donde todo tiene un precio excesivo.

En los casos que interesaron a Las Casas y a Mercado, la encomienda y el comercio, la cuestión central que trataron fue la regulación social de una sociedad jerárquica, ya inmersa en una economía de mercado y, en consecuencia, en conflicto con la idea de reciprocidad.<sup>71</sup> A este respecto debemos señalar entonces el paso de una concepción comunitaria

<sup>70</sup> Mercado, *op. cit.*, p. 43.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 39.

de la vida social a una de carácter individualista en la que el cálculo racional no se aplica al bien común, sino al bien personal. Este cambio de paradigma nos queda claramente establecido cuando, todavía pensando con estructuras mentales y culturales distintas a las que comenzaban a surgir, Mercado pasa a explicar en qué consiste el comercio.

Dos de las finalidades son las que persigue el comercio: el consumo y la obtención de ganancias.<sup>72</sup> En estas circunstancias aparece entre los protagonistas (consumidores y vendedores) una clara contradicción:

El deseo del mercader es el universal de todos, aunque, como dice San Agustín, es, con toda su generalidad, vicioso, conviene a saber: querer mercar barato y vender caro. Y tiene más el tratante, que no solamente lo desea y apetece, sino lo ejercita y procura. El intento y deseo de la república es, al contrario, que se venda lo más barato que se pudiere, porque le pertenece promover toda la utilidad y provecho a los vecinos.<sup>73</sup>

Con estas palabras Mercado nos introduce en la problemática que implica el comercio: la del precio justo. Para garantizarlo, es menester, según palabras del dominico, evitar tratos con “extranjeros” y asegurar la entrada de mercancías verdaderamente útiles y a precios justos cuando escasea el dinero, con el fin de evitar que el mercader le robe a la comunidad al incrementar los precios de mercancías necesarias.<sup>74</sup> Estas posturas que pueden parecer cercanas o incluso semejantes al proteccionismo, servirán para comenzar a distinguir entre el valor de uso y el valor de cambio.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 61.

En efecto, resulta injusto para el dominico que se confundan ambas dimensiones:

[...] porque es su oficio apreciar y dar valor a todas las cosas que sirven a la vida humana, las cuales de suyo no lo tienen, o, si lo tienen, no es justo ni conviene se siga o se considere lo que ellas de suyo valen, sino lo que pueden servir y aprovechar al hombre, por cuya causa fueron producidas y se conservan.<sup>75</sup>

Así, “la medida y peso” de las cosas se establece en función de las necesidades que, por cierto, le parecen a fray Tomás de Mercado que siempre están sometidas al contexto cultural. El precio justo no está pues marcado por natura, sino por cultura, toda vez que el comercio es un artificio: “cuál sea justo precio de cada una, la naturaleza no lo tasa ni señala”.<sup>76</sup>

¿Cuál es el precio adecuado de una mercancía?, es una cuestión a la que sólo puede responderse desde el mirador de la justicia conmutativa que, como ya se dijo, asegura la igualdad. Esto significa que habrá que encontrar la equivalencia entre lo que cuesta una mercancía (su valor) y el dinero que se pide por ella (su precio). Por ejemplo, dice Mercado, los gobernadores deben fijar el precio de una cosa considerando lo que a los mercaderes les cuesta: “las costas que hacen en traerlo, el riesgo a que lo exponen, por mar o por tierra, el tiempo que tienen ocupado en ello su dinero hasta que se saca; ya junto esto, añadiendo un moderado interés, se hallará y pondrá el precio justo”.

También aconseja que se siga el mismo procedimiento para establecer el precio de la ropa, los frutos y cosecha de la tierra, “que también tienen sus gastos y peligros: mirar lo que cuestan los peones, la tierra, los pastos y los demás gastos

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 63.

que se hacen, y darles sobre esto algún interés a los labradores y pastores, pues es ganancia de todos y bien universal que ellos ganen”.<sup>77</sup>

Evitar realizar semejantes operaciones le resultaba a Mercado un grave pecado. De hecho, así como Las Casas negaba la absolución a los encomenderos obstinados en continuar con la injusticia, Mercado afirma que debe negársele con severidad la absolución a quienes exigen que se les pague un precio injusto. En este sentido, es claro que para Mercado el confesor desempeña un papel fundamental como guía o, como él lo dice, como conciencia que garantiza el cumplimiento de la ley civil que refleja la ley divina: “Así que un buen confesor es casi tan necesario como la misma ley, pues él es quien principalmente la hace guardar”.<sup>78</sup>

Por lo anterior, Patricia Nettel deduce que para Mercado: “si bien el comercio es de gran utilidad, debe practicarse con rectitud y equidad, es decir, enmarcado por el principio de reciprocidad cuyo objetivo es conservar la igualdad en la transacción comercial, que es la meta de la justicia conmutativa”.<sup>79</sup>

Como vemos, hay en la doctrina de Mercado una opción por el consumidor (o comprador, que es como le llama) especialmente cuando se presentan prácticas monopólicas y también una opción por el productor de la mercancía cuyo trabajo también vale: “todos sabemos y nadie duda que pueden dos hacer compañía, aunque el uno solo ponga el dinero si el otro lo trata y negocia, porque muchas veces la industria e ingenio de unos aprovecha tanto como la moneda del otro, y a las veces más”.<sup>80</sup>

Mercado le otorga gran importancia al trabajo humano, en una época en la que el dinero ya puede reproducirse sin que

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>79</sup> Nettel, *El precio justo*, pp. 51-52.

<sup>80</sup> Mercado, *op. cit.*, p. 82.

aquel intervenga pues es lo que define a la usura, duramente condenada desde los tiempos de Aquino. También pone el acento en la importancia de la confianza en el sentido de saber que se pagarán las deudas contraídas “evitando trampas y dilaciones”.<sup>81</sup>

En suma, nos es posible establecer que el vicio al que alude Mercado es la avaricia que termina por corromper a la propia sociedad. Como vicio, se opone a la virtud y en concreto a la justicia, situación que no puede solucionarse más que restaurando el orden y eso significaba restituir. En cierto modo, es la idea que defendió el fraile agustino fray Alonso de la Veracruz.

#### DEL TRIBUTO Y OTRAS EXIGENCIAS

Alonso Gutiérrez nació en Caspueñas hacia 1504 o 1507 y murió en la Ciudad de México en 1584. Estudió artes en Alcalá de Henares,<sup>82</sup> y teología en la Universidad de Salamanca, donde obtuvo el grado de maestro. Recibió el orden sacerdotal en 1531. Invitado por el superior de los agustinos en la Nueva España, fray Francisco de la Cruz, Alonso Gutiérrez desembarcó en el puerto de Veracruz, el 22 de junio de 1536.<sup>83</sup> El 20 de junio de 1537, Alonso tomó los hábitos agustinos y el nombre de *Frater Alonsus a Vera Cruce*. Hasta 1540 se desempeñó como maestro de novicios en la capital de la Nueva España. Ese mismo año se incorporó a la Casa de Estudios Superiores en Tiripetío, Michoacán.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>82</sup> Antonio Gómez Robledo, “Alonso de la Veracruz. Vida y muerte”, en *Homenaje a fray Alonso de la Veracruz en el IV Centenario de su muerte*, México, UNAM, 1986, p. 43.

<sup>83</sup> Los agustinos llegaron a Nueva España el 22 de mayo de 1533, nueve años después que los franciscanos y seis que los dominicos.

A lo largo de sus primeros años en la Real y Pontificia Universidad de México fray Alonso escribió la *Relectio de Dominio infidelium et iusto bello*,<sup>84</sup> en cuyos setenta folios trató los problemas de la licitud de los tributos pagados por los indios, la tenencia de la tierra, el poder temporal y espiritual de la Corona y la Iglesia y sus respectivas posiciones, así como el dominio y la propiedad privada por parte de los indios sobre sus bienes y territorios y el derecho de conquista.

Entre sus ideas más interesantes relacionadas con la temática de la interculturalidad, notemos que el fraile agustino creyó que se podía salvaguardar la estructura política de los pueblos prehispánicos y gobernar a través de ella, para el bien de la comunidad, cuando existiese unión de intereses indios y españoles. Con todo,

[...] fray Alonso veía inviable que los españoles simplemente reconocieran la ilegitimidad de su dominio y se regresaran a Europa. Ante este problema Alonso de la Veracruz, al igual que lo hiciera también Bartolomé de las Casas, propuso una organización política alternativa al ideal imperial de Carlos V. La alternativa consistía en organizar una confederación de reinos autónomos, respetando los poderes legítimos de los pueblos indígenas integrados a los reinos de América y de España bajo la soberanía simbólica del emperador.<sup>85</sup>

De alguna u otra manera, ese sueño de una confederación encontrará eco en las propuestas sobre una política de paz perpetua y una ética intercultural. Habrá que adentrarse en

<sup>84</sup> Según Antonio Gómez Robledo, la reelección tuvo que pronunciarse dentro del curso 1553-1554. En *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz*, México, Porrúa, 1984, p. XLI.

<sup>85</sup> Ambrosio Velasco Gómez, "Fray Alonso de la Veracruz. La tradición humanista republicana", en *Revista de la Universidad de México*, núm. 46, diciembre de 2007, pp. 51-55, p. 54.

ello, pero por lo pronto basta señalar que los temas a discutir serán, en el fondo, del mismo talante que los que se debatieron en el siglo XVI. Uno de ellos, por ejemplo, tiene que ver con la ocupación de tierras o el desalojo de los pueblos indios de sus territorios.

Fray Alonso, muy atinada y lúcidamente, considerará que nadie puede, por capricho o autoritarismo, ocupar tierras que son propiedad de los pueblos. Esto será particularmente importante cuando el liberalismo del siglo XIX establezca que aquello que no pertenece a un individuo, puede ser tomado por alguien. La premisa de fray Alonso fue muy simple: “la tierra, aun inculta, no es del señor que tiene derecho a los tributos sino del pueblo. Luego no puede, por capricho, ocuparla”. Más todavía: “los cultivos o las tierras del pueblo no son tributos, sino las bases de donde proceden los debidos tributos”.<sup>86</sup>

De lo anterior, fray Alonso dedujo que:

si alguno de nuestros españoles ocupa tierras ya cultivadas, o sembrándolas o plantando viñas o moreras en ellas u otros árboles frutales o haciendo pacer allí a sus rebaños, está en pecado mortal, y es saqueador y ladrón; y, por ocuparlas, *ha de restituir las tierras y satisfacer por el daño causado*.<sup>87</sup>

Así, la república no otorgó al emperador la propiedad de sus campos y cultivos, sino que la retuvo para sí. Luego tampoco puede el emperador cederla a otros.<sup>88</sup> Aunque el precio convenido resulte justo: “ni los que las compraron ni los que las vendieron inquietan la conciencia”.<sup>89</sup> Y afirma: “porque lo ajeno nadie lo puede ocupar lícitamente contra la voluntad

<sup>86</sup> Zavala, *Por la senda...*, p. 146.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 172. Las cursivas son mías.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 173.

de su señor. Pero la tierra, aun inculta, no es del señor que tiene derechos a los tributos, sino del pueblo”.<sup>90</sup>

De hecho, como afirma Zavala, el encomendero no puede decidir sobre las tierras como si fuesen suyas. El príncipe sólo puede decidir en qué modo se tributará, pero no puede decidir sobre la propiedad de la tierra, que reside en el pueblo; de ahí que el pueblo pueda también alquilar su tierra al encomendero, independientemente del príncipe.<sup>91</sup>

Con esta propuesta fray Alonso claramente demandaba la abolición de la encomienda porque implicaba una tributación exagerada.<sup>92</sup> Este proyecto no se concretaría de manera inmediata, aunque se fue eliminando la encomienda con el fin de “reducir a un mínimo el ambiente feudal, creado por la encomienda original, sustituyéndola a la larga por un sistema de funcionarios asalariados y controlados, dependientes de la Corona”.<sup>93</sup>

Al ser los indios hombres libres, su trabajo se convierte en propiedad de ellos mismos: los cultivos y las tierras no son tributos, sino las bases de donde proceden los debidos tributos.<sup>94</sup> Es del fruto del trabajo de donde se extrae el tributo, y no es el medio de producción el que puede convertirse en tributo: “porque los cultivos o las tierras del pueblo no son tributos, sino las bases de donde proceden los debidos tributos”.<sup>95</sup>

Para profundizar en cuanto a las normas y leyes de los diezmos se refiere, fray Alonso expuso sus ideas en *De deci-*

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>91</sup> *Ibid.*, pp. 174-175.

<sup>92</sup> Beuchot, *La querrela...*, p. 104.

<sup>93</sup> Guillermo F. Margadant, *Introducción a la historia del derecho mexicano*, México, Esfinge, 1988, p. 69. Un decreto del 23 de noviembre de 1718 suprimió la encomienda. *Ibid.*, p. 70.

<sup>94</sup> Zavala, *Por la senda...*, p. 149.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 172.

*mis* (de 1555 y que amplió en 1562). Al igual que *De dominio*, este tratado resultó de sus cursos en la universidad.<sup>96</sup> Allí demostró que el pago de diezmos derivaba de la legislación eclesiástica, y no del derecho divino por lo que objetó la pertinencia de cobrarlos.

La crítica hecha por el agustino no fue del agrado del arzobispo Montúfar quien deseaba hacerse de los diezmos: “Con la reelección de Veracruz se sintió herido en sus intereses y se opuso rotundamente a su exposición en la clausura del curso 1554-1555 en la Universidad; e hizo una denuncia ante la Inquisición, el 31 de enero de 1558”.<sup>97</sup>

La crítica a los anticolonialistas no iba a detenerse allí, porque ponía en riesgo las aspiraciones imperiales. De hecho, desde 1501, el papa había concedido a la Corona española el derecho de cobrar los diezmos en el Nuevo Mundo, a cambio de que asumiera los costos de la evangelización. Por supuesto, el sobrante iría a parar a las arcas del Estado. Eso fue lo que se conoció como Regio Patronato.<sup>98</sup>

Los escritos que se producían en América comenzaban a ocasionar serios problemas, incluso si solucionaban uno que otro. Atreverse a escribir que los indios no estaban obligados al diezmo, como lo escribió fray Alonso, metía en problemas al autor del escrito, pero también a la propia Corona. Comenzaba la censura de las ideas y, con ello, un intento por bloquear los cambios que América, inevitablemente, traía consigo. De hecho:

<sup>96</sup> Velasco Gómez, *op. cit.*..., p. 54.

<sup>97</sup> Arturo E. Ramírez Trejo, “Fray Alonso de la Veracruz: De decimis o Sobre los diezmos”, en Carolina Ponce Hernández [ed.], *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2007, pp. 203-234, p. 206.

<sup>98</sup> Margadant, *op. cit.*, p. 97.

Razones de seguridad de la política colonial son las que despertaron la suspicacia y extrema atención de los reyes hacia los escritos sobre el imperio ultramarino, recelos que culminarán en una real cédula que, dictada en Valladolid el 21 de septiembre de 1556, ordenó a las autoridades castellanas y americanas prohibir la edición y la venta de los libros sobre el Nuevo Mundo que no hubiese obtenido la aprobación del Consejo de Indias.<sup>99</sup>

Pero la censura a los anticolonialistas tampoco iba a poder detener lo que ya se había puesto en marcha: las propuestas tendientes a la construcción de espacios interculturales en un tiempo distinto del medieval, en el que el planeta daba vueltas sobre sí mismo y alrededor del sol. Los cambios, en efecto, modificarían todas las geografías: literal y simbólicamente.

#### LOS GIROS DEL SIGLO XVI

Como hemos podido comprobar, ya desde el siglo XVI opera un gran cambio de perspectiva en relación con la riqueza y la justicia, y la promoción de la competencia en el sentido de la eficiencia, demostrada tanto en el cobro y manejo del dinero como en la administración de la justicia. Esta nueva forma de mirar tiene su origen en otros cambios que se dieron por aquel entonces.

El enfoque en cuanto al dinero lo aportó la incipiente burguesía y la original manera en que racionalizaron la vida sin dejar de lado al Eterno: “la apreciación de lo cuantitativo pecuniario no sólo puso orden y claridad en los negocios,

<sup>99</sup> Carlos Alberto González Sánchez, *Los mundos del libro. Medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla y Diputación Provincial de Sevilla, 1ª reimp., 2001, p. 64.

sino que creó un nuevo espíritu del cual recogieron las ciencias nacientes su marcada preocupación por lo numérico”.<sup>100</sup>

La novedad era un renacimiento. Éste no sería sólo un momento de transición, sino “un conjunto de aspiraciones y un despliegue interior que renovó la vida de la inteligencia y de los sentidos, el saber y el arte”.<sup>101</sup> Los renacentistas insuflaron vida al cadáver de la Edad Antigua y forjaron un mito: la Edad Media era incapaz de comprender la necesidad de una malla en la que se entretejeran comerciantes y artistas, pensadores y artesanos. La reestructuración era inevitable.

Desde el siglo XVI varios acontecimientos habían puesto en duda lo que se tenía por cierto. El descubrimiento del carácter novísimo del mundo ubicado al otro lado del Atlántico, y el giro dado por Copérnico a la astronomía, implicaron la pérdida de referentes anteriormente aceptados, ya que si en el mapa terrestre aparecía una cuarta parte del mundo antes desconocida y que desplazaba el centro —el Mediterráneo— hacia el Atlántico, en el mapa celeste nuestro planeta dejaba de ser centro para convertirse en una esfera más orbitando alrededor del Sol. Ante la conmoción ocasionada por tal descentramiento, hubo que construir un nuevo centro que ya no podía seguir siendo la Iglesia en razón de las reformas y rupturas por las que había atravesado. El centro no podía ser más que el Estado.

Es en estos momentos en que podemos ubicar los orígenes de la Modernidad y los efectos que trae su llegada a escena en los ámbitos de la privacidad y la publicidad. Los espacios públicos se irán modificando material y simbólicamente.

<sup>100</sup> Ignacio Márquez Rodiles, *La utopía del Renacimiento en tierras indígenas de América*. Pedro de Gante, Vasco de Quiroga, Bernardino de Sabagún, Puebla, Universidad de las Américas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), 2001, p. 10.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 129.

mente. Para ello, la relación entre el Estado y la guerra será de enorme importancia.

Abellán señala varios giros copernicanos durante el Renacimiento español, que es la época que nos ocupa:

- Valoración de lo natural desde un punto de vista literario.
- Invención de nuevas técnicas de observación y de medición física.
- Concesión de una mayor importancia al individuo y a los aspectos inmanentes a la vida humana.
- Exaltación de las lenguas vernáculas.
- Secularización de las costumbres y las conductas.
- Atención a las comunidades nacionales.
- Inicio y gestación de un sistema capitalista de regulación de precios alejados del control gremial y del *iustum pretium*.
- Surgimiento de nuevos tipos humanos: cortesano, hombre de negocios, navegante, humanista ligado al mecenazgo a la aristocracia del dinero.
- Sustitución de viejos tipos: monje medieval, compilador, amanuense, teólogo ligado a una orden religiosa, maestro gremial, etc., que ya no dan el tono de una sociedad.<sup>102</sup>

En varios sentidos, estos cambios en el imaginario se habían dado en razón de la acogida de Erasmo, lo que le permitió a la Corona fomentar la discusión sobre la calidad del americano. Bataillon reconoce que la edición de Erasmo del *Novum Instrumentum*, no podía dejar indiferente a la España editora de la Biblia políglota, y tampoco al muy influyente

<sup>102</sup> Abellán, *op. cit.*, p. 102.

cardenal Cisneros.<sup>103</sup> Erasmo, frente a las guerras en las que la cristiandad se involucra, decide optar por la paz: “Tomar conciencia de la dignidad del cristiano, una transformación de todo el ser, pero no una violencia hecha contra su naturaleza, puesto que el cristianismo es natural: es una liberación de la naturaleza oprimida por el pecado”.<sup>104</sup> También Hanke afirma que:

Quien piense que la España del siglo XVI es una mera prolongación de la Edad Media, mientras la vida y el pensamiento estaban acelerando su ritmo en otras partes de Europa, tendrá que explicarnos la popularidad disfrutada por Erasmo ante los españoles. No sólo recibió éste una pensión del Emperador Carlos V sino que el arzobispo de Tolera era su ferviente y generoso admirador. El arzobispo de Sevilla, que también era Inquisidor General, llegaba casi al fanatismo como discípulo suyo, y no es extraño que Erasmo hubiese declarado más de una vez que debía más a España que a ningún otro país.<sup>105</sup>

En el mismo orden de ideas, Abellán cree necesario considerar el modo en que los planteamientos de Erasmo de Rotterdam contribuyeron a pensar la sociedad de manera distinta a la medieval, en particular con relación al significado de la *limpieza de sangre*. Este fenómeno se presentó debido a varios factores: en primer lugar, la sustitución de la nobleza de sangre por la aristocracia del dinero, así como las migraciones que hicieron crecer los Burgos, donde además del predominio de judíos y judeo-conversos, pobres, mendigos

<sup>103</sup> Marcel Bataillon, *Erasmo y España. Historia espiritual del siglo XVI*, México, FCE, 1996, p. 72. Según nos dice, el papa Paulo III ofreció la púrpura cardenalicia al filósofo de Rotterdam en 1535, poco antes de que éste muriese. *Ibid.*, p. 495.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>105</sup> Hanke, *La lucha...*, p. 67.

y vagabundos vinieron a irrumpir en una zona que hasta entonces, no les pertenecía. Un nuevo paulinismo iba a permitir pensar el espacio público de modo distinto:

El eje de la preocupación religiosa ya no es Dios, sino Cristo, de donde se desprende el núcleo de la nueva doctrina: la *Philosophia Christi*, centrada en la idea del cuerpo místico de Cristo; según esta, todos somos miembros de un cuerpo cuya cabeza es Cristo. Las diferencias en la interpretación comienzan cuando intenta dilucidarse si se trata de una metáfora o de algo más, así como a quien debe aplicarse: al género humano en su totalidad o sólo a los cristianos, y si a éstos, ¿se refiere a los miembros de la Iglesia católica o a todos los cristianos en general?<sup>106</sup>

En cuanto a la metáfora, Abellán considera dos tipos de interpretación: una vertical, que pone de relieve la subordinación de los hermanos al padre y que recalca la igualdad de todos los miembros, es decir, su hermandad de filiación; y otra, horizontal, que enfatiza el hecho de ser miembros de un mismo cuerpo, por tanto de ser hijos se pasa a ser hermanos. Esta segunda lectura será la que harán los erasmistas españoles, como José Luis Vives.<sup>107</sup>

Amigo de Erasmo y de Moro, Vives señaló al Senado de Brujas, la necesidad de establecer una casa de socorro e instituciones que tomasen a su cargo la solución del problema de la pobreza –en cuanto necesidad, física o espiritual, no satisfecha–, en especial la de una redistribución de la riqueza.<sup>108</sup>

Su crítica a la autoridad, su preocupación por el hombre, la vuelta a las fuentes clásicas, la atención puesta en la observa-

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>108</sup> Las soluciones las recoge en su libro *De subventione pauperum*, Brujas, 1526.

ción y experiencia así como la curiosidad por las novedades,<sup>109</sup> serán ideas reflejadas en las discusiones en torno a la naturaleza del americano. Como apunta Hanke si los indios eran seres racionales, muchas preguntas había que hacerse como, por ejemplo, ¿debían los hijos de los indios aprender el latín y ser instruidos en las profundas doctrinas de Aquino, o conformarse con un sencillo programa de lectura, escritura y aritmética? Y seguía la lista de preguntas:

¿podían ser privados en justicia, despojados de sus tierras, y obligados a trabajar y pagar tributos? Si eran salvajes, ¿no era este hecho una justificación del estatuto español en las Indias? Si los indios caribes eran caníbales, este vicio, ¿no hacía necesaria su esclavitud por los españoles? ¿Era justo marcar con el hierro a los esclavos indios? ¿Era un acto cristiano incluso el emplear la fuerza, cuando fuera necesario, para inducir a los naturales a aceptar el Cristianismo? ¿Cuánta instrucción religiosa se les daba antes del bautismo? Y, una vez convertidos, esta multitud de nuevas almas ganadas, ¿qué derechos tenía a participar en todos los sacramentos?<sup>110</sup>

La siguiente cuestión a la que había que dar respuesta, se deducía de la misma intervención: ¿qué es lo que habría que desechar? Puede decirse que el procedimiento de cambio cultural siguió la Real Cédula de 1530, como afirma Pedro Borges. En esta norma jurídica se autorizaba la supresión de las “malas” costumbres aunque se solicitaba conservar y perfeccionar aquellas consideradas como “buenas”.

A éstas, de todas formas, habría que incluirlas en el marco jurídico español. Borges añade que:

Atendiéndose con más fidelidad al espíritu de las directrices de la corona y reduciéndolas a su mínima expresión, el arzobispo

<sup>109</sup> Abellán, *op. cit.*, p. 116.

<sup>110</sup> Hanke, *Los primeros experimentos...*, pp. 30-31 y 33.

de Lima y los superiores de las órdenes religiosas del Perú afirmaban en 1567 que a los indios había que “quitarles las leyes y costumbres que no son conformes a buena razón y darles otras”, con lo que evidentemente propugnaban la sustitución de las costumbres “ferinas” o bárbaras por las propias de hombres racionales y civilizados.<sup>111</sup>

El tema que se discutía pues, era el del modo más eficiente de incidir en otra cultura no sólo en términos de destrucción, sino también de rediseño de ellas mismas y de adecuación a la nueva situación. Pero también fue una cuestión que produjo la autocrítica porque, como lo dijo Montaigne, el bárbaro lo es por el modo en que se comporta con los otros: “Podemos, pues, llamar bárbaros a aquellos pueblos respecto a la razón, pero no respecto a nosotros, que los superamos en toda suerte de barbarie”.<sup>112</sup>

Como hemos podido comprobar, “América ha ocupado durante tanto tiempo un lugar privilegiado en los estudios antropológicos por haber colocado a la humanidad ante su primer gran caso de conciencia”.<sup>113</sup>

En efecto, como lo señalara Claude Lévi-Strauss, el descubrimiento de América, la experiencia y los logros de la Revolución francesa, y la idea de progreso que se materializa durante el siglo XIX, son las tres fuentes de la reflexión etnológica. El encontronazo de Colón con el continente que llevaría por nombre el de su buen amigo Vespucio, ocasionó que se encarara el problema del hombre con una profundidad que no alcanzaron los antiguos cuando se enfrentaron

<sup>111</sup> Pedro Borges, *Misión y civilización en América*, Madrid, Alhambra, 1987, p. 71.

<sup>112</sup> Michel E. de Montaigne, *Ensayos*, Barcelona, Orbis, 1984, pp. 156-157.

<sup>113</sup> Citado en Josep R. Llobera [ed.], *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, 1988, p. 18.

a los otros a quienes, además, desacreditaron cada vez que pudieron.

Lo que aquí importa es lo que en el fondo planteaba aquel antropólogo francés: es la presencia del Otro lo que suscita un interés particular. Y no se trata únicamente de una motivación de carácter humanista sino, ante todo, de un interés científico no desvinculado de la política. Abrumados como estaban, los monarcas españoles decidieron llamar a los expertos para resolver una cuestión por demás complicada: la naturaleza bestial o humana de los americanos. Sin duda, esa duda que nacía al tiempo que emergía, con toda su novedad América, ponía en tela de juicio las certezas del momento.

Y no era para menos: al siglo XVI le sacudían tantos descentramientos, que resultaba necesario resolver cuál sería el centro al que podían prenderse los humanos para evitar la náusea del vacío. En los mapas celestes que se iban modificando ya no parecía haber un sitio claro para el Creador, y los cambios en la cartografía dejaban al Mediterráneo sin razón alguna para llevar tal nombre. La disonancia, además, se presentaba no sólo en los astros que ya ni siquiera seguían rutas circulares, sino en las profundidades de la fe. El cisma al interior de la Iglesia la fragmentaba en sedes nacionales, lo que hacía que los hilos de la ética y la política fueran manejados por los príncipes disidentes de manera discrecional y apegados a la razón de Estado.

En ese contexto fue que se sentaron las bases de las indagaciones que con posterioridad –un centenar de años más tarde– darían origen a la revolución científica. Pero, mientras eso llegaba había que inquirir, planear y dirigir con cuidado una empresa tan complicada como la de poner patas arriba a vastas extensiones de tierra, para que ésta y quienes la habitaban, se encaminaran por la senda de la civilización y dejaran de andar por sus propias vías y con sus propios medios.

Además, la empresa debía hacerse con ojo vigilante para impedir tanto las tropelías como las fantasías de los que pretendían actuar al margen de la Corona, a la que ya el papa había otorgado la posesión de estas tierras y encomendado las almas de sus habitantes.

La discusión es añeja como también lo son los efectos de las relaciones entre las culturas. Pero en el caso de la conquista española, las respuestas se dieron en un ámbito académico en consonancia con la política. Es importante señalarlo, porque eso implica que el pensamiento se aplica a lo que hoy se conocen como políticas públicas, incluso en aquel lejano siglo.

Por ejemplo, durante el debate sostenido en Valladolid en 1550, entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas, se tocaron casi todas las problemáticas que emergen en contextos multiculturales: concepciones sobre la naturaleza del hombre y sobre la unidad de la especie, e ideas en torno a la justicia y a los regímenes políticos más adecuados para acercarse o alejarse de otros pueblos. En corto podemos decir que la presencia española en América era polémica debido a las injusticias que traía consigo y la imposibilidad de alcanzar la *virtud* en esas condiciones, y por eso es emblemático el fraile dominico:

El apego a los valores de justicia y libertad es evidente en medio de circunstancias de época que les imponían [a los anti-colonialistas] severas restricciones. Al romper lanzas por esos principios, fray Bartolomé deja un rico ideario político que sigue presentando valores a las gentes de siglos posteriores. Así ocurrió con los pensadores de la Ilustración, de las revoluciones de independencia de principios del siglo XIX, y del agitado mundo contemporáneo.<sup>114</sup>

<sup>114</sup> Zavala, *Por la senda...*, p. 141.

Desde luego, no todo el mundo valora a fray Bartolomé de la misma manera. Tenemos, por ejemplo, una crítica feroz a su labor, hecha por Menéndez Pidal. Para él, las acusaciones salidas de la pluma de fray Bartolomé están apoyadas en una exageración que más que folclórica, es patológica. Y dice al respecto:

Los admiradores a ciegas de Las Casas, sólo le tachan de cándida credulidad y de exageración; dirán sencillamente que el clérigo sevillano propende a la andaluzada. Sí; pero es una andaluzada de grado patológico, porque la emplea en una obra de acusación histórica, y deforma, no una noticia oral, volandera, sino el testimonio escribanil o notarial, que, aunque ya abultado, le deja insatisfecho, por lo que tiende irresistiblemente a abultarlo más. Esta exageración, extendida sistemáticamente a todos los relatos acusatorios, tiene una gravedad psicológica que no tiene la fugaz andaluzada conversacional.<sup>115</sup>

Andaluzadas o delirio paranoico, lo cierto es que las preguntas que se plantearon antes y después del debate sostenido en Valladolid eran muy atinadas: ¿hay conquistas justas? Si no las hay, ¿quiénes deben responder por los daños ocasionados en una invasión? Si las hay, ¿cuáles son los derechos que justifican las intervenciones? Si se interviene, ¿debe acudirse a la fuerza o a la persuasión política? En verdad estas preguntas son muy actuales.

Además, los acontecimientos más recientes hacen que ciertas ideas, vertidas durante la primera mitad del siglo XVI, sean tan contemporáneas, en especial aquellas referidas a la justificación y defensa de los derechos humanos en situaciones de contacto intercultural. Es decir que más allá de la

<sup>115</sup> Ramón Menéndez Pidal, *El padre Las Casas. Su doble personalidad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1963, p. 107.

confección de un derecho internacional, como lo hicieron Francisco de Vitoria, Vasco de Quiroga, fray Alonso de la Veracruz y fray Bartolomé de Las Casas, pusieron en práctica el ideario político de una sociedad conformada por sujetos que de manera autónoma deciden vivir juntos.

Como nos recuerda Beuchot, la filosofía tomista era materia obligada en la formación de los dominicos. Y para Aquino no hay diferencias sustanciales sino accidentales; de lo que se sigue la igualdad de todos los hombres, sin distinción alguna, lo que los hace a todos libres e iguales.

Las diferencias, cuando son accidentales, pueden aceptarse, ya que no disuelven la unidad básica y sólo se deben a los distintos contextos en que se originan los grupos sociales:

Donde se ve en toda su magnitud el talento antropológico de Las Casas es justamente en el estudio de estas diferencias accidentales que no diluyen la unidad esencial. Son diferencias culturales que no menoscaban la unidad e igualdad de la naturaleza humana. Esta diferenciación cultural responde a las diversas modalidades de adaptación al medio ambiente, idea que ha sido muy ponderada en la antropología actual.<sup>116</sup>

Para contradecir lo anterior, arremete Menéndez Pidal con lo que sigue:

Todos los pueblos del mundo están, poco o mucho, penetrados de unos principios de civilización bastante uniformes, cuyas raíces y recursos principales están en Europa, esa Europa colonizadora genial, que desde los tiempos más remotos viene irradiando su alta cultura y su bienestar sobre toda la redondez de la tierra. Hoy día, los indúes, los chinos, los árabes, todos los

<sup>116</sup> Mauricio Beuchot, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 36.

imperios que más brillante papel desempeñaron en lo antiguo, se unen a los pueblos de África y de Oceanía en el universal referéndum con que hoy tácitamente aprueban el multisecular colonialismo del Occidente como principal unificador de la humanidad; ellos dan su voto aprobatorio en su mismo traje, en esa corbata que quieren vestir los principales dirigentes de todas las razas; quieren dejar sus ropas nacionales para vestir su cuerpo al uso occidental, lo mismo que ellos van revistiendo su espíritu con ideas occidentalistas de libertad que ellos no engendraron.<sup>117</sup>

Las líneas citadas sirven para adentrarnos en otro momento histórico, el siglo XIX, cuyo evolucionismo arribará a aquellas ideas ferozmente defendidas por Menéndez Pidal y que el propio carácter pluricultural de nuestro mundo contemporáneo viene a contradecir. Habrá que ver cómo se dio el paso de la Europa universal a la América diversa, y lo que debe aprenderse de esa experiencia.

#### DE RAZAS Y RACISMOS

Al igual que el bárbaro (homúnculo y delincuente para los antiguos, pagano para los creyentes, racializado e inferior para los científicos) que fue una creación moderna, el Estado apareció como un artificio; como algo no natural sino construido. Para legitimar esta invención, Maquiavelo y luego Hobbes tuvieron que apelar a una concepción muy pesimista acerca de la “naturaleza” del hombre. A la idea de la unidad

<sup>117</sup> Menéndez Pidal, *op. cit.*, pp. 136-137. El primer escrito de Menéndez Pidal en contra de fray Bartolomé fue publicado al final de la Guerra Civil española en la revista falangista *Escorial*. Su primera conferencia fue en Cuba en 1937. Su cruzada, dice Hanke, tiene sus raíces en sus muy apasionadas y muy españolas convicciones. Hanke, *Estudios...*, p. 421.

de la humanidad, sumaron otra cualidad: la incapacidad de autocontrolarse; por ello se requería poner límites a esa violencia que “naturalmente” brotaba de él y que hacía de la paz una quimera inalcanzable. Solamente el Estado, como *Arquitecto de la Sociedad y de la Ley*, podría garantizar la paz y la justicia, pues ni la una ni la otra iban a ser el resultado de los intereses de los súbditos, siempre mezquinos, siempre egoístas, siempre infantiles.

Se comprende entonces el interés suscitado durante el siglo XVIII por las mediciones y las nomenclaturas, en particular por aquellas que explicaran las diferencias entre los hombres en función de su particular naturaleza y que ya no fueron características individuales, sino dispensadas por la pertenencia a tal o cual Estado-nación.

Por ejemplo, un naturalista sueco conocido como Linneo (1707-1778) y que bautizó a nuestra especie, separó al europeo de los americanos, asiáticos y africanos, tras leer algunos reportes de viajeros que pretendían demostrar la degradación de pueblos nativos o la humanización de simios antropoides. Al europeo lo consideró como gobernado por la ley y la razón, en tanto que los otros se cobijaban al amparo de costumbres absurdas y se abandonaban a su pasión.

Además de *Homo sapiens*, “en el documento fundacional de la taxonomía moderna, el *Systema Naturae* de 1758 [Linneo] reconocía una segunda especie, *Homo troglodytes*. [...] Esta segunda especie, activa sólo por las noches y que hablaría en susurros, ofrecía poca información que respaldara su existencia”.<sup>118</sup>

Con el conde de Gobineau (1816-1882) y su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853-1855) se estableció con mayor claridad una ideología particular: el racismo.

<sup>118</sup> Stephen Jay Gould, *La sonrisa del flamenco*, Barcelona, Drakontos Bolsillo, 2008, p. 225.

Esta ideología justifica la jerarquización en el nivel biológico, lo mismo que en los ámbitos ético y estético (“unos son tontos, otros inteligentes”, “unos son nobles, los otros bestias”, “mi raza es bella, las otras son más o menos feas”).<sup>119</sup> Considerado por Tzvetan Todorov como el representante más ilustre del racialismo, Gobineau estaba hondamente preocupado por la mezcla de sangres; mestizaje que creía condenaría a la extinción de la especie.<sup>120</sup> Él, como Renan, Taine, Hitler, dará más importancia a la sangre que a la cultura, al momento de hablar de “raza”,<sup>121</sup> aunque no pretendió una política que se desprendiera de su posicionamiento.<sup>122</sup>

A otros, sin embargo, les parecía imposible establecer algún tipo de pacto o alianza con pueblos inferiores. Ningún optimismo iba a ser ya posible cuando la prodigiosa revolución industrial distanciara por completo al bárbaro del civilizado, y de ello puede encontrarse una muestra en los escritos de John Stuart Mill (1859). Para él no es posible permitirle a las “razas inferiores” una política basada en la soberanía en tanto no se conduzcan civilizadamente: “El despotismo es un modo legítimo de gobierno, cuando los gobernados están todavía por civilizar, siempre que el fin propuesto sea su progreso y que los medios se justifiquen al atender realmente este fin”.<sup>123</sup>

La obsesión por clasificar no se detuvo ya. Un antropólogo físico llamado Carleton S. Coon decidió retomar las clasificaciones propias de los sabios de la Ilustración, y lanzó su propio catálogo. Dividió a la humanidad en cinco razas

<sup>119</sup> Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo XXI, 1991, p. 118.

<sup>120</sup> *Ibid.*, pp. 165 y ss.

<sup>121</sup> *Ibid.*, pp. 186 y 189.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>123</sup> John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, intr. de Agustín Izquierdo, Madrid, Biblioteca Edaf, 2004, p. 53.

principales: caucasoide, mongoloide, australoide, congoleña (negroide) y capoide (bosquimanos del sur de África). Los colores de la piel son producto de la melanina y carotenos y de la queratogelatina, pigmentos sumamente sensibles a las tres fracciones de los rayos solares (luz ultravioleta, visible e infrarroja).

No obstante que nuestro autor afirmó que los colores de nuestras pieles están determinados genéticamente y adecuados a los entornos ambientales en los que evolucionaron nuestros antepasados, atribuyó una supuesta inferioridad de los negros a un accidente de la evolución pues, según él, las condiciones ambientales fueron para ellos menos exigentes. También señaló que los primeros en cruzar el umbral hacia el *Homo sapiens* fueron los blancos y amarillos, menos perezosos que los otros.<sup>124</sup>

Con este tipo de tesis, se fue gestando el tono cientificista hacia el racismo, en cuya base encontramos una fantasía: la existencia de razas. Éstas, nos dicen, son subpoblaciones muy recientes y escasamente diferenciadas. Esta variación no tiene nada que ver con divisiones muy antiguas dentro de un plexo en evolución, como sostienen los poligenistas, sino con unas diferencias genéticas notablemente pequeñas.

La noción biológica de raza se origina en la distribución de características físicas, y generalmente se entiende este término como similar al de subespecie, ya que especie es definida como los grupos de poblaciones que de hecho o en potencia son capaces de mezclarse y que reproductivamente se hallan aislados de otros grupos semejantes.<sup>125</sup> Sin embargo,

<sup>124</sup> Carleton S. Coon, *Adaptaciones raciales. Un estudio de los orígenes, naturaleza y significado de las variaciones raciales en los humanos*, Barcelona, Labor Universitaria, 1984, pp. 41 y 63.

<sup>125</sup> Esa es la definición difundida por Ernst Mayr, autor de *Animal species and evolution*, Belknap, Cambridge, 1963. Citado por Kilham y Klopfer, "El concepto de raza y el diferencial innato", en Theodosius Dobzhansky *et al.*,

“No estamos suficientemente bien divididos en grupos geográficos distintos, y nombrar subespecies humanas no tiene en realidad sentido”.<sup>126</sup> De hecho, la variabilidad es difícil de clasificar porque resulta complejo especificar su origen: “Tres son las causas de variación fenotípica entre los individuos. Primera, diferencias genéticas. Segunda, cada persona tiene su propia historia ambiental y social. Tercera, a lo largo del desarrollo se producen accidentes que trascienden la mera fluctuación ambiental externa”.<sup>127</sup>

Los caracteres físicos se han utilizado para construir categorialmente la noción de raza y para crear estereotipos de belleza a los que se atribuyen un superior ejercicio de la racionalidad. Tan frecuente e íntima es la coincidencia de *raza* y *cultura* que en la mayoría de las sociedades racistas no hay una clara distinción entre ambos, hasta el punto en que, siguiendo la teoría del determinismo biológico, los rasgos culturales se atribuyen a particularidades fenotípicas y no a otras características. Por eso:

Racismo es todo conjunto de creencias en que las diferencias orgánicas, transmitidas por la vía genética (reales o imaginarias) entre los grupos humanos, están intrínsecamente asociadas con la presencia o ausencia de ciertas capacidades o características de gran importancia social y, por lo tanto, en que tales diferencias son una base legítima para establecer distinciones injustas entre los grupos definidos socialmente como razas. [...] La existencia de razas en una sociedad determinada presupone la presencia del racismo, pues sin racismo toda característica física

---

*Ciencia y concepto de raza. (Genética y conducta)*, Barcelona, Fontanella, 1972, p. 25.

<sup>126</sup> Gould, *op. cit.*, p. 164.

<sup>127</sup> Richard Lewontin, *La diversidad humana*, Barcelona, Labor, 1984 (Prensa Científica, Biblioteca Scientific American), p. 64.

queda carente de significado social. No es la presencia de diferencias físicas objetivas entre los grupos lo que crea las razas, sino la aceptación social de tales diferencias como socialmente importantes o pertinentes.<sup>128</sup>

En pocas palabras, el determinista justifica el statu quo en tanto resultado inevitable de una naturaleza humana establecida de antemano, que además condiciona formas de pensamiento de desigual desarrollo, y que van de las infantiles a las maduras. Sin embargo:

La biología es irrelevante en la medida en que somos libres para tomar decisiones éticas que pueden llevarse a la práctica, pero en la medida en que estamos condicionados por nuestra biología, son los juicios éticos los que son irrelevantes. El gran atractivo del determinismo biológico se debe precisamente a que es exculpatorio.<sup>129</sup>

Las tesis que sostiene Van den Berghe, también pueden servir para echar luces sobre el tema:

- El deseo de justificar la explotación de los pueblos no occidentales produjo la elaboración de una compleja ideología de paternalismo y racismo, con sus conocidos argumentos de puerilidad adulta, misión civilizadora, salvajismo atávico, y evolución incompleta. Si bien es cierto que la esclavitud en Europa es anterior al desarrollo del pensamiento racista, sólo en el siglo XIX el racismo llegó a ser una ideología bien definida y diferenciable del etnocentrismo. Esclavitud y colonialismo existieron

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>129</sup> Richard C. Lewontin, Steven P. R. Rose y Leon J. Kamin, *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, Barcelona, Drakontos Bolsillo, 2009, p. 325.

sin un apreciable desarrollo del racismo; por lo tanto, el racismo no puede explicarse simplemente como una consecuencia de la esclavitud y del colonialismo.

- El darwinismo social hizo mancuerna con el liberalismo económico de principios del siglo XIX, que precisaba la justificación de un proyecto socioeconómico predominante.
- Las ideas iluministas de igualdad, libertad y fraternidad, desde luego, entraron en conflicto con las racistas pero, paradójicamente, también contribuyeron a su desarrollo. El deseo de conservar tanto las ventajosas formas de discriminación y explotación como la ideología democrática hizo necesario negar la calidad humana a los grupos oprimidos.<sup>130</sup>

Si es cierto que hay un vínculo entre cientificismo y racismo, también es verdad que lo hay entre determinismo y etnocentrismo. A Gonzalo Aguirre Beltrán le parecía evidente:

El evolucionismo social no tiene el respaldo objetivo, la evidencia incontrovertible de hechos comprobables que otorgan validez y fortaleza al evolucionismo natural. El hombre no tiene programada su existencia a la manera, genéticamente determinada, que gobierna la conducta animal. La facultad de crear cultura, de transmitir mediante la enseñanza y aprendizaje la experiencia acumulada en la historia del género humano, hacen insostenible la transferencia y extrapolación de las hipótesis biológicas al ámbito cultural, tal y como pretende hacerlo, sin empacho alguno, el darwinismo social. El evolucionismo sitúa a la civilización europea como la coronación del desarrollo huma-

<sup>130</sup> Pierre Van den Berghe, *Problemas raciales*, México, FCE, 1971, pp. 38-40. Curiosamente este autor se define como partidario de la llamada sociobiología, de objetivos dudosos en relación a la diversidad cultural. Más adelante retomaremos las cuestiones emanadas de sus postulados teóricos.

no y es, consecuentemente, etnocéntrico y proclive a levantar formas irracionales de racismo.<sup>131</sup>

El error inicial del racismo reside en la confusión entre la noción biológica de raza y las realizaciones materiales y culturales de los grupos humanos. El segundo error es olvidar que el proceso civilizatorio resulta tanto de la diversificación de las culturas como de la homogeneización. Incluso si, como dijo Lévi-Strauss, la evolución procede más a saltos como el caballo de ajedrez que en línea recta, el eurocéntrico es incapaz de comprender que el desarrollo histórico implica una diferenciación progresiva y que ésta fundamenta la evolución.<sup>132</sup>

En sentido biológico, la evolución es un proceso gradual de cambio en la composición genética de una población que puede llevar o no a la formación y transformación en otra especie.<sup>133</sup> Pero, desde luego, no hay relación alguna entre razas y culturas. Todos los *Homo* evolucionaron de la misma forma en cuanto a la duplicación de las neuronas, lo que resultó en la diferenciación bilateral del córtex cerebral: uno de los lados (generalmente el izquierdo) se especializó en operaciones lineales en una escala temporal, como el habla y el cálculo, mientras que el otro lado percibía y creaba imágenes totales en un instante.<sup>134</sup> Se desarrollaron también los órganos vocales, y se observó la retracción de las mandíbulas y la po-

<sup>131</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *Lenguas vernáculas*, México, La Casa Chata, 1983, p. 140.

<sup>132</sup> Tal es la idea que sostiene Roger Bastide sobre la evolución y de una involución producida por un eurocentrismo exacerbado, y que plantea en su *Antropología aplicada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977, p. 37.

<sup>133</sup> C. Leon Harris, *Evolución. Génesis y revelaciones*, Madrid, Hermann Blume, 1985 (Serie Ciencias de la Naturaleza), p. 13.

<sup>134</sup> Coon, *op. cit.*, p. 159.

sición erguida que permite a nuestros miembros superiores e inferiores, la locomoción y la manipulación.

Pero vale la pena recordar que *no tuvo porqué haber sido así*. Muy probablemente la igualdad humana sea un hecho contingente de la historia:

*La igualdad humana es un hecho contingente de la historia. La igualdad no es una verdad por definición. No es ni un principio ético (aunque pueda serlo la igualdad en el trato) ni un enunciado acerca de las normas de la actividad social. Simple y llanamente, las cosas salieron así. Se podrían haber obtenido otros resultados (y dilemas morales de enorme magnitud) en un centenar de escenarios diferentes y plausibles de la historia humana. No fue así.*<sup>135</sup>

Para decirlo rápido y pronto, ninguna argumentación en favor del respeto a la igualdad en la diversidad puede partir de un hecho biológico, sino de nuestras construcciones categoriales y de una exigencia social para la continuidad de la vida de nuestra especie. Incluso si las razas no existen, es interesante, como diría Foucault, conocer los motivos que conducen a elaborar tal o cual discurso y, en este caso, podemos decir que el racista es un discurso cuyo carácter incendiario y beligerante se explica en razón de las metas que persigue. Lo más importante es que el racismo –aunque falaz– se presenta como una afirmación de la inevitabilidad del orden social y condena al interesado en el tema a buscar soluciones en un nivel zoológico y no sociológico que, evidentemente, no pueden llevar más que a la exclusión y marginación.

Una cuestión más: la nuestra es una especie única; si hubiéramos de compartir la vida con otra, intermedia entre el

<sup>135</sup> Gould, *op. cit.*, p. 158. Las cursivas son del autor. Es incluso el argumento de una serie televisiva muy popular en la década de los setenta, escrita por Pierre Boule: *The Planet of Apes*.

superhombre que creemos ser y las bestias, tendríamos muchos problemas y muy complicados dilemas:

Una de las poblaciones de una estirpe de australopitecinos se convirtió en *Homo habilis*; otras varias sobrevivieron. Una especie, *Australopithecus robustus*, murió hace menos de un millón de años y vivió en África, como coetánea de *Homo erectus*, durante un millón de años. No sabemos por qué desapareció *Australopithecus robustus*. Bien podría haber sobrevivido, y hoy nos enfrentaríamos a todos los dilemas éticos que plantearía una especie humana auténtica y notablemente inferior en su inteligencia (con su capacidad craneal de sólo una tercera parte de la nuestra). ¿Habríamos construido zoológicos, o habríamos establecido reservas, y promovido la esclavitud o el genocidio, o habríamos llegado incluso a ejercitar la bondad?<sup>136</sup>

Al parecer, no hará falta ningún otro *Homo* para que se discrimine y barbarice a los otros básicamente por el temor que se experimenta frente a su alteridad. Ésta mueve y conmueve, altera y descentra. Por eso, el racismo es una reacción autodefensiva de los grupos dominantes y la justificación de un determinado tipo de explotación.

Puesto que pretendemos dirigirnos al análisis del pensamiento racista en América Latina y de su contraparte, la ética intercultural, habrá que preguntarse acerca del origen del racismo. Hannah Arendt lo consideraba como una invención de la nobleza o de representantes de las clases medias que se alimentaban de nacionalismos.<sup>137</sup>

Los otros se discriminan por ser causantes del Mal; se convierten en sacrificables en aras del Bien público. Cuando las argumentaciones en favor de la discriminación se institucio-

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>137</sup> Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1987.

nalizan y se convierten en un discurso estatal, es debido a que el Estado se asume como protector de la integridad, de la superioridad y de la pureza de la raza, por lo que ya puede hablarse de un racismo de Estado.<sup>138</sup> Es *desde* el poder, de manera simbólica y material, que se decide quién vivirá y quién no, lo que condujo a Michel Foucault a hablar del *bio-poder*. Por eso:

El racismo representa la condición con la cual se puede ejercer el derecho de matar. Si el poder de normalización quiere ejercer el viejo derecho soberano de matar, debe pasar por el racismo. Pero también un poder soberano, es decir un poder que tiene derecho de vida y muerte, si quiere funcionar con los instrumentos, los mecanismos y la tecnología de la normalización, debe pasar por el racismo. Que quede bien claro que cuando hablo de homicidio no pienso simplemente en el asesinato directo, sino en todo lo que puede ser también muerte indirecta: el hecho de exponer a la muerte o de multiplicar para algunos el riesgo de muerte, o más simplemente la muerte política, la expulsión.<sup>139</sup>

El discurso racista afecta todos los aspectos de la vida de aquel a quien se discrimina. Sus defensores, por supuesto, sostienen que esa discriminación —el derecho de hacer vivir o dejar morir— está científicamente justificada y que permite, incluso siendo mera propaganda, proteger a la población. Tal es el caso del sexismo, problemática sobre la cual nos advierte Todorov que: “Hay que añadir que las víctimas del racismo, muchas veces, se encuentran entre los que son cul-

<sup>138</sup> Michel Foucault, *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*, Madrid, La Piqueta, 1992, p. 90.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 266.

pables de sexismo, situación que la propaganda racista no ha dejado de explotar”.<sup>140</sup>

Finalmente aparece el tema central de nuestra reflexión, que se vislumbra desde el momento en que nos asomamos a recordar el debate en torno a la presencia española en América y en cuyo núcleo estaba ya la duda acerca de la moralidad de la intervención en otras culturas. Brotan, pues, algunas preguntas que tienen que ver con la discusión actual en torno al modo en que deben establecerse relaciones entre las culturas y cómo se consigue lo justo en espacios modificados en los ámbitos sociocultural y económico.

La primera cuestión es cómo invertir la situación piramidal que contraviene a la igualdad de todos los humanos o, en pocas palabras, ¿cómo pasamos del racismo a la interculturalidad? Si hay solamente una especie y estamos todos emparentados, ¿deberíamos pensar en una sola ética o tendríamos que conservar la diferencia? Ahora que conocemos el genoma humano, ¿podemos pensar en una sola, como la ética que surge de la sociobiología?, ¿o podemos seguir el camino trazado por las ciencias antropológicas para acercarnos al Otro? Una pregunta más: ¿de qué manera podríamos construir relaciones éticas entre las culturas desde un mirador latinoamericano?

## EL RETORNO DE DARWIN

Cuando se trata de encontrar puntos en común para modificar situaciones de injusticia y construir acuerdos, ocurre que los detractores de esos deseos con frecuencia acuden a explicaciones que pretendidamente darían cuenta de la justicia del orden social en razón de que éste se ha edificado con

<sup>140</sup> Tzvetan Todorov, *Las morales de la historia*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1993, p. 192.

arreglo a nuestra “naturaleza” o, de modo más exacto y acorde con nuestra biología. Esa es la meta fijada por la sociobiología. Las consideraciones de su creador Edward Osborne Wilson,<sup>141</sup> pretenden legitimar una estructura social, en la que nada cambia porque todo está ya determinado.

Si bien es cierto que esa tendencia es constante en la historia de la filosofía, también es verdad que podemos encontrarle alguna ventaja. Al decir de María Natalia Zavadvivker, la cuestión ética es afrontada a partir de una perspectiva cognoscitiva, ya que se trata de explicar su existencia como un recurso adaptativo:

Si bien esta posición relega a la ética al papel de mero medio para la satisfacción de fines que podrían considerarse ajenos a la esfera moral, al menos escapa al relativismo pretendiendo proporcionar ciertos criterios (aunque en muchos casos reduccionistas y probablemente arbitrarios) para discernir entre conductas más o menos “adaptativas” en individuos, comunidades y especies, erigiéndose como una versión aggiornada, esta vez con supuesto fundamento científico, del utilitarismo tradicional.<sup>142</sup>

De hecho, como afirma Zavadvivker, la explicación sociobiológica pretende hacer lo mismo que hicieron Platón, Hobbes, Kant o Freud. Es decir, se trata de ubicarnos más allá de nuestras pasiones para ponernos a resguardo de nuestra deplorable “naturaleza humana”. Y desde luego:

Resultaría bastante artificioso suponer que la necesidad de una ética que contrarreste los efectos adversos de nuestras pasiones

<sup>141</sup> Etólogo norteamericano nacido en 1929. Es experto en sociedades de hormigas y sobre la importancia de las feromonas, ha sido dos veces ganador del Premio Pulitzer y de varios distinguidos reconocimientos.

<sup>142</sup> María Natalia Zavadvivker, “¿Puede la sociobiología fundamentar la ética?”, en Nicolás Zavadvivker [comp.], *La ética en la encrucijada*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, pp. 81-96, p. 96.

obedezca pura y exclusivamente al mero instinto de supervivencia y autorreplicación. [...] la complejidad de nuestra psiquis nos lleva a tener aspiraciones mucho más elevadas que la de conservarnos simplemente en el tiempo.<sup>143</sup>

Sin embargo, Wilson considera que la sociobiología tiene que encarar que ha llegado la hora de arrebatar de manos de los filósofos el discurso ético para dejarlo en las metódicas manos de los biólogos.<sup>144</sup> Serían ellos, y sólo ellos, los que podrían descubrir la esencia del comportamiento humano mediante el estudio del material genético.<sup>145</sup> A más de uno se le antojará lo mismo, ahora que se ha completado la cartografía del genoma humano.

Wilson esperaba poder codificar la sociobiología dentro de una rama de la biología evolutiva, abarcando todas las sociedades humanas, antiguas y modernas, preliterales y posindustriales: “la sociobiología —escribió Wilson— y las otras ciencias sociales al igual que las humanidades, son las últimas ramas de la biología que están a la espera de su inclusión en la Síntesis Moderna”.<sup>146</sup> Por eso, definió la sociobiología como:

el estudio sistemático del fundamento de las bases biológicas de todo comportamiento social. De momento, centra su interés en sociedades animales [...]. Pero esta disciplina también está

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>144</sup> Jean Marie Domenach, *Enquête sur les idées contemporaines*, París, Seuil, 1981, pp. 82-83.

<sup>145</sup> Julio Muñoz Rubio, *Sociobiología: pseudociencia para la hegemonía capitalista*, México, UNAM, 2006, p. 34.

<sup>146</sup> La teoría sintética o neodarwiniana afirma que: 1) existe una selección natural de los organismos que expresa los rasgos genéticos que contribuyen a su supervivencia, y 2) los genes sufren mutaciones no controladas por el medio ambiente o el propio organismo. Wilson, citado por Harris, *op. cit.*, p. 14.

interesada en el comportamiento social del hombre primitivo y en sus características de adaptación y organización dentro de las sociedades humanas contemporáneas más primitivas.<sup>147</sup>

Una de las funciones de la sociobiología es, pues, reformular los fundamentos de las ciencias sociales de manera que estos temas se incorporen a la Síntesis Moderna.<sup>148</sup> Más todavía, Wilson creyó posible prediseñar una cultura feliz a partir del desarrollo de una neurobiología que pudiera modificar los comportamientos que provocan inestabilidad, para finalmente ver aparecer “un código de ética genéticamente exacto” y, por lo mismo, absolutamente justo.<sup>149</sup> Es más, según él: “El argumento empirista es, pues, que al explorar las raíces biológicas del comportamiento moral, y al explicar sus orígenes y tendencias, debemos ser capaces de formar un consenso ético más prudente y duradero del que ha existido”.<sup>150</sup>

Wilson no fue el primero en anotarse estas ideas ni en buscar un “principio ético naturalista” ya que forman parte del entusiasmo que trajo consigo la Revolución Industrial y de la herencia de Adam Smith respecto a la “mano invisible”: “la concepción biologicista tampoco se separa de la metáfora economicista ni de la idea de que todos somos en última ins-

<sup>147</sup> Edward O. Wilson, *Sociobiología. La nueva síntesis*, Barcelona, Omega, 1980, p. 4.

<sup>148</sup> La respuesta no se hizo esperar y vino expresada por Marshall Sahlins, *Uso y abuso de la biología: una crítica antropológica de la sociobiología*, Madrid, Siglo XXI, 1990. En consonancia con otros críticos de la sociobiología, el antropólogo señala en su obra que la sociobiología convirtió a la biología (genética) en una forma de explotación social.

<sup>149</sup> Edward O. Wilson, *Sociobiology*, Cambridge, Harvard University Press, 1975, p. 575. El autor no ofreció una fundamentación clara de su idea de justicia.

<sup>150</sup> Wilson, citado por Muñoz Rubio, *op. cit.*, p. 186.

tancia manejados por fuerzas extrañas mercantiles que modulan el carácter humano y sus intereses”.<sup>151</sup>

Algunos seguidores de Darwin defenderían lo que T. H. Huxley denominó “la teoría gladiatoria de la existencia”. Estos darwinistas llegaron a la conclusión de que el principio ético de la evolución debía basarse, ante todo, en el concepto de cada uno para sí mismo, extendido a cada tribu, cada nación, cada clase, y así sucesivamente cada uno para sí mismo en la “lucha por la vida”.

De ahí se deduce que es una ética propia de la “ley de la selva”. Mal descrita, la ética biológica se reduce simplemente a una ética de/para la supervivencia, que llevada a un extremo lógico se transforma en una terrible pregunta: ¿quiénes deben sobrevivir? La solución implica, pues, sacrificio y sobre ese tema habrá distintas interpretaciones.

Para Donna Haraway está claro que, en clave biopolítica pero feminista, el control de las sociedades se encuentra íntimamente relacionado con el industrialismo y el patriarcado y que la sociobiología no es más que “[...] la ciencia de la reproducción capitalista”, y que tiene una “lógica del control apropiada a las condiciones históricas del capitalismo posterior a la segunda guerra mundial”.<sup>152</sup>

El propósito central de Wilson es hallar los mecanismos por medio de los cuales se asegura la supervivencia mediante la replicación. Así pues, dice Haraway, “Los genes deben ser aparatos mediadores estables, es decir, deben producir máquinas que *encarnen* estrategias evolutivas estables [...]. Los individuos son estructuras intermediarias construidas o, aun mejor, instruidas por los genes”.<sup>153</sup>

<sup>151</sup> Muñoz Rubio, *op. cit.*, p. 202.

<sup>152</sup> Donna J. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Valencia, Universitat de València, 1995, pp. 72 y 95.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 102.

Si de lo que se trata es de maximizar o potencializar los genes benéficos, entramos ya a la discusión sobre la eugenesia que transforma la investigación científica en una política de control social con vistas al “mejoramiento de la raza”. Ya desde 1883 esta idea fue promovida por los fundadores de la estadística moderna: Francis Galton (primo de Darwin), Karl Pearson y Ronald Fischer. Estos investigadores británicos, alejados en el tiempo pero cercanos en lo teórico, estaban convencidos de que la inteligencia de la especie disminuía con la reproducción mayor de las clases inferiores en vez de las superiores, a las que se les suponía un mayor coeficiente intelectual, así su consideración era que la selección natural desempeñaba un papel negativo en la sociedad al no poder controlar ésta los nacimientos del proletariado y de la burguesía y aristocracia inglesas.<sup>154</sup>

Los eugenetistas promovieron investigaciones en materia de anticonceptivos y de inseminación artificial con el fin de preservar a los adaptados y anular a los desadaptados, suprimiendo además aquellos obstáculos culturales, como la democracia igualitaria, que bloquearían la evolución, y dar así libre campo a la selección natural. Y como para las burguesías latinoamericanas siempre son tan seductoras estas ideas, fueron muy bien recibidas.

En efecto, las primeras sociedades eugenésicas en Latinoamérica se configuraron hacia inicios del siglo XX. La primera fue fundada por Renato Kehl quien organizó la Sociedad Eugénica de São Paulo en 1918; a ésta le siguió el Instituto de Medicina Social de Perú fundado en 1927, y la Sociedad

<sup>154</sup> La teoría de la evolución por medio de la selección natural mantiene tres proposiciones y una explicación mecánica: 1) Principio de la variación (debe haber qué seleccionar); 2) Principio de la herencia; 3) Principio de selección. La explicación mecánica es 4) Principio de la lucha por la existencia. Véase Lewontin, *op. cit.*, p. 149.

Mexicana de Eugenesia para el Mejoramiento de la Raza, originada en 1931. Al año siguiente fue fundada la Asociación Argentina de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social.

Mientras que algunos como José Ingenieros, quien pensaba que podría controlarse la criminalidad que derivaba de la inmigración europea, para la mayoría era más importante hacer uso de la medicina para fines de aclaramiento racial, así como para mantener los valores de la raza blanca.<sup>155</sup>

Como vemos, no es necesario examinar sólo el pasado nazi para encontrar ideas racistas y eugenésicas.<sup>156</sup> En 1848, John Stuart Mill exponía en su conocido tratado *Principios de Economía Política*, la utilidad de fomentar la planificación familiar entre las clases obreras, que con su actitud austera probarían el grado de sensatez al que podían llegar:

Paréceme que el mejoramiento de la inteligencia, de la educación y del amor a la independencia de las clases trabajadoras, no puede por menos de ir acompañado de un aumento correspondiente de la sensatez que se manifiesta en normas de conducta previsoras, y que, por consiguiente, irán disminuyendo la proporción entre la población, y el capital y las oportunidades de empleo.<sup>157</sup>

<sup>155</sup> Laura Suárez y López Guazo, *Eugenesia y racismo en México*, México, UNAM, 2005, p. 48.

<sup>156</sup> Hitler, como todos sabemos, afirmaba en 1924 que el Estado alemán debía: “declarar que los niños constituyen el patrimonio más precioso de la nación. Debe procurar que sólo engendren hijos los individuos sanos. [...] Declarará impropio para la reproducción a todo aquel que se halle evidentemente enfermo o padezca de incapacidad hereditaria”. Adolf Hitler, *Mi lucha*, México, Diana, 1953, p. 142. Y lleva el argumento más lejos al afirmar que: “Porque si es necesario, los enfermos incurables habrán de ser segregados sin piedad”. *Ibid.*, p. 141.

<sup>157</sup> John Stuart Mill, *Principios de Economía Política*, México, FCE, 1978, Lib. IV, cap. VII, pp. 648-653.

Para aceptar que puede planificarse biológicamente una sociedad habría que reconocer que lo que caracteriza a nuestra especie es la memoria genética y no la histórica, lo que conduciría a no poder diferenciar ya la humanidad de la animalidad.<sup>158</sup> Es obvio que en los humanos es la memoria histórica la que tiene un peso considerable pues genotipos idénticos evolucionarán de modo diferente en contextos distintos, así como genotipos distintos evolucionarán de manera diferente en el mismo ambiente.

Tras la exitosa clonación que dio por resultado a la oveja *Dolly*,<sup>159</sup> se activó el debate en torno a la pertinencia de clonar humanos. Sin embargo, en el humano el comportamiento está fundamentalmente condicionado por el ambiente social y éste sí que es casi imposible de reproducir con exactitud:

Excepto los gemelos monovitelinos, todo el mundo es biológica y genéticamente diferente de todo el mundo. La diversidad no debiera confundirse, de todos modos, con la desigualdad. Igualdad y desigualdad son fenómenos sociológicos; identidad y diversidad son fenómenos biológicos. La diversidad es un hecho observable; la igualdad un precepto ético. La sociedad puede otorgar o sustraer la igualdad a sus miembros; no puede hacerles genéticamente semejantes aunque esto fuera deseable.<sup>160</sup>

<sup>158</sup> Para una crítica de la sociobiología véase Michel Veuille, *La sociobiología. Bases biológicas del comportamiento social*, México, Conaculta/Grijalbo, 1990, p. 99.

<sup>159</sup> La oveja nacida en 1996 y cuyos genes provenían de una glándula mamaria, fue llamada así por Ian Wilmut, líder del proyecto del Instituto Roslin, pues “Nadie podría pensar en un par de glándulas mamarias más impresionantes que las de Dolly Parton”, en *Newsweek*, vol. CXXXI, núm. 1, 29 de diciembre, 1997/5 de enero, 1998. *Dolly* murió en 2003.

<sup>160</sup> Theodosius Dobzhansky, “Introducción”, en Dobzhansky *et al.*, *op. cit.*, p. 89.

Los darwinistas al estilo de Wilson no tienen en cuenta que la justicia sólo brota ahí donde hay posibilidad de elegir, y ésta es anulada por el determinismo genético. Necesitamos de estructuras culturales y no podemos en definitiva encontrar nuestros modelos entre las sociedades de hormigas o termitas, como lo quería Wilson. Ya en *El Ser y el Tiempo*, Martin Heidegger había escrito:

El ausente fundamento ontológico tampoco puede suplirse cimentando antropología y sociología en una biología general. Dentro del orden de posible aprehensión e interpretación está la *biología*, en cuanto “ciencia de la vida”, fundada en la ontología del “ser ahí”, aunque no exclusivamente en ella. La vida es una forma de ser peculiar, pero por esencia accesible sólo en el “ser ahí”. La ontología de la vida se desarrolla por el camino de una exégesis privativa; determina lo que necesita ser para que pueda ser lo que se dice “no más que vivir”. Vivir no es ni puro “ser ante los ojos”, ni tampoco “ser ahí”. Éste, a su vez, no quedará nunca definido ontológicamente, si se empieza por considerarlo como vida (no definida ontológicamente, por su parte) y como algo más, encima.<sup>161</sup>

Así pues, cuando Wilson afirma que la ética sólo sirve para asegurar la supervivencia y dejar descendencia, la ética y la moral “adquieren un carácter teleológico y determinista”.<sup>162</sup> A esa opinión se suma Enrique Dussel cuando afirma:

La normatividad ética viene a reemplazar el comportamiento de la especie animal, la historia suplanta y supera muchos momentos genéticos. La espontaneidad libre y autorreflexiva humana

<sup>161</sup> Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, trad. de José Gaos, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, p. 62. Las cursivas son del autor.

<sup>162</sup> Muñoz Rubio, *op. cit.*, pp. 191 y 194.

abre un inmenso horizonte a las decisiones no estimuladas, pero entre la “seguridad” del instinto y la pura “arbitrariedad” de una libertad sin límites, la ética “enmarca” una conducta regulada por deberes, obligaciones, exigencias racionales (que tienen como parámetro material la frontera que divide la vida de la muerte).<sup>163</sup>

En ese tenor Jaspers también considerará algunos límites de la ciencia, que nos permiten avanzar hacia la formulación de una ética que no está determinada genéticamente y que, por tanto, corresponde a la reflexión filosófica:

- Conocimiento real científico no es *conocimiento del ser*. El conocimiento científico es particular, sobre objetos determinados, no sobre el ser mismo juzgado. Por tanto, y precisamente mediante el saber, la ciencia obtiene de modo filosófico el saber más decisivo en torno al no saber, esto es, al no saber sobre lo que el ser mismo es.
- El conocimiento científico no puede dar *ningún objetivo* para la vida. No establece valores válidos. Como tal no puede dirigir. Remite, mediante su claridad y su decisividad, a otro surgimiento originario de nuestra vida.
- La ciencia no es capaz de responder a preguntas sobre su *propio sentido*. El que la ciencia exista se basa en impulsos que, por su parte, no pueden ser demostrados científicamente como verdaderos ni como integrantes del *deber-ser*.<sup>164</sup>

La sociobiología pretende ubicarse como ciencia, pero en realidad sus premisas son inexactas e ideológicamente muy

<sup>163</sup> Dussel, *Ética de la liberación*, p. 137.

<sup>164</sup> Karl Jaspers, *Filosofía de la existencia*, México, Origen/Planeta, 1985, pp. 16-17. Las cursivas son del autor.

peligrosas en razón de que pretenden legitimar el racismo, el sexismo y el clasismo al presentar estas prácticas discriminatorias como efectos de nuestro código genético. Con todo, y a pesar de los muchos intentos por desacreditarla, parece que la sociobiología tendrá nuevos bríos a la luz de los avances en ingeniería genética y se atreverá, con seguridad, a planteamientos que se adecuarán para legitimar la maquinaria social que viene.

#### PENSAR LA DIVERSIDAD DESDE EL NORTE

Al hilo de lo que se viene exponiendo, es conveniente considerar que el infortunio del bárbaro sigue siendo en esencia el mismo. En el caso de nuestra América está claro que durante los tiempos de la Colonia migró la idea acerca de un bárbaro que, estando en el desamparo, debía ser protegido del engaño en el que lo tenía sumido el adversario. Sin embargo, pronto se convirtió él mismo en ese adversario. De costumbres inadecuadas para la convivencia, hubo que legitimar la violencia que se ejerció sobre él para domar su carácter. Esta domesticación se hizo a golpe de técnicas que, avaladas por las ciencias (incluso las sociales) pretendieron dar cuenta del Otro, pero jamás dialogar. Veamos ahora lo que se dice desde el campo de la filosofía, primero euroamericana y luego latinoamericana, para avanzar rumbo a una concepción más crítica respecto de lo que es la interculturalidad.

Hemos visto que ya desde el siglo XVI se vislumbraba la cuestión de la justicia como centralísima en el debate en torno a la intervención cultural. El tema, desde luego, tiene vigencia, y se ha ido desplegando sin parar. La teoría de Rawls ha sido de gran importancia para su desarrollo.<sup>165</sup> Para él, la

<sup>165</sup> John B. Rawls (1921-2002) publicó en 1971 en Cambridge y en Oxford, su "Teoría de la Justicia", cuyo punto de partida lo constituye un

justicia es una de muchas virtudes de las instituciones sociales; pues éstas pueden ser anticuadas o ineficientes, sin ser injustas:

La justicia es la virtud de las prácticas en las que se presupone que existen intereses rivales y pretensiones conflictivas, y que las personas van a insistir en sus derechos frente a otras. El hecho de que las personas son mutuamente autointeresadas en ciertas ocasiones y para ciertos propósitos, es lo que da origen a la cuestión de la justicia, en el contexto de prácticas que se dan en esas circunstancias. [...] La anterior exposición no implica ninguna teoría general de la motivación humana.<sup>166</sup>

Como lo explica Ricoeur, en la obra de aquel pensador norteamericano lo que define el procedimiento de deliberación que conduce a la elección de los principios de justicia es la equidad. La justicia, en cambio, designa el contenido de los principios elegidos: “Cuando está subordinado al bien, lo justo está por descubrir; cuando está engendrado por los medios puramente procedimentales, lo justo está por construir: no está conocido de antemano: se supone que resulta de la deliberación en condiciones de equidad absoluta”.<sup>167</sup>

A partir de una situación equitativa inicial, serán capaces de ponerse de acuerdo los involucrados en una deliberación para encontrar principios de justicia razonables, acordados pues por individuos racionales, libres e iguales (*common sense*).

---

artículo de 1958 titulado *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. El interés de Rawls se centró en combatir y superar el utilitarismo, por medio de una teoría moral deontológica que otorgara prioridad a lo correcto (*right*) sobre lo bueno (*good*).

<sup>166</sup> John Rawls, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 18-19 y 26. Véase también *Teoría de la Justicia*, trad. de María Dolores González, 2ª ed., México, FCE, 1995, p. 25.

<sup>167</sup> Ricoeur, *op. cit.*, pp. 78-79.

A la “posición original” (*original position*) acuden los actores cubiertos por un “velo de la ignorancia” (*veil of ignorance*) para tomar decisiones de manera imparcial, sin lo cual no puede pensarse la virtud de la prudencia, esto es, quienes deliberan son capaces de actuar sin buscar únicamente la satisfacción de sus intereses particulares.

Incluso si los participantes que deliberan son individuos egoístas-rationales, deben desconocer su posición en determinado contexto social, para comprometerse a cooperar en la elaboración de un ideal de justicia, esto es, la elección entre concepciones globales de justicia, que respete los siguientes principios:

- Toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos.
- Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones. Primero, deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; y, segundo, deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.<sup>168</sup>

Así, a los participantes del diálogo no les mueve ninguna concepción previa del deber o de la justicia; es más, según Rawls: “No hay alternativa a la cooperación social excepto un cumplimiento involuntario y resentido, o la resistencia y la guerra civil”,<sup>169</sup> pues la justicia es el resultado del procedimiento –una justicia “procedimental” (*pure procedural justice*).

<sup>168</sup> John Rawls, *Sobre las libertades*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 33.

<sup>169</sup> Rawls, *Justicia...*, p. 44.

De cara a ello y al hecho de que Rawls se interesa en una concepción “política” y no “metafísica” de la justicia, Habermas se pregunta: “Tras esta terminología adivino una cierta falta de claridad acerca del carácter de la necesidad de fundamentación”.<sup>170</sup> Este modelo está centrado en los derechos individuales, así como en un ejercicio de gobierno que toma en cuenta las preferencias de los ciudadanos y los trata igualitariamente, ya que, como opina Walzer: “Todo tratamiento sustancioso de la justicia distributiva es un tratamiento local”.<sup>171</sup> También es esa la opinión de Brian Barry:

Rawls se propone derivar los principios de la justicia a partir de una posición original que, al negar a los agentes información específica sobre sí mismos, pareciera conducir inevitablemente a la formulación de principios en apego a la consideración de necesidades. A mi parecer, tal conexión es inevitable.<sup>172</sup>

Con todo, a los concurrentes a la deliberación pública, según Rawls, sí les mueve un interés moral, la capacidad de ser equitativos; interés que se hace específico en la formulación de los bienes primarios. En consecuencia, según la teoría de la justicia como equidad, “lo razonable encuadra a lo racional, y deriva de una concepción moral de las personas como libres e iguales”, como afirma el propio Rawls. La *razonabilidad* y la *racionalidad* sintetizan, según palabras del propio Rawls, las dos prerrogativas de libertad e igualdad.<sup>173</sup> De hecho:

<sup>170</sup> Jürgen Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, intr. de Fernando Vallespín, Barcelona, Paidós/ICE/UAB, 1998 (Pensamiento contemporáneo, 45), p. 55.

<sup>171</sup> Michael Walzer, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1997, p. 323.

<sup>172</sup> Brian Barry, *La teoría liberal de la Justicia. Examen crítico de las principales doctrinas de Teoría de la justicia de John Rawls*, México, FCE, 1993, p. 31. El subrayado es del autor.

<sup>173</sup> Rawls, *Sobre las libertades*, p. 50.

Lo Razonable presupone lo Racional porque, sin concepciones del bien que muevan a los miembros del grupo, tanto la cooperación social como las nociones de lo recto y de justicia carecen de sentido, incluso aunque tal cooperación realice valores que van más allá de lo que especifican las concepciones del bien tomadas por sí solas. Lo Razonable subordina a lo Racional porque sus principios limitan, y en una doctrina kantiana limitan absolutamente, los fines últimos que pueden ser perseguidos.<sup>174</sup>

Es así como, para explicitar sus tesis sobre la justicia, Rawls expondrá dos teorías complementarias: la de los “bienes primarios” y sobre la “concepción moral de la persona”. Puesto que los “bienes primarios” (necesidades) son públicos y objetivos, las preferencias y devociones son estrictamente personales y no hay, por tanto, cabida a un contrato social que pacte acerca de lo que pertenece al ámbito de lo privado. Los bienes primarios son, en concreto, los cinco siguientes:

1. Las libertades básicas. Estas libertades constituyen las condiciones institucionales de fondo necesarias para el desarrollo y pleno ejercicio informado de las potestades morales (racionalidad y razonabilidad). Estas libertades son también indispensables para la protección de una amplia gama de concepciones determinadas de lo bueno (dentro de los límites de la justicia).
2. La libertad de movimiento y libre elección de ocupación frente a un trasfondo de diversas oportunidades: estas oportunidades permiten la prosecución de diversas metas finales y dan efecto a una decisión de revisarlas y cambiarlas, si así se desea.
3. La posibilidad de ocupar posiciones de responsabilidad, que dejan espacio a las diversas capacidades de autogobierno y capacidades sociales de la persona.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 150.

4. Los ingresos y riqueza (*income and wealth*), concebidos en términos amplios como medios generales (con valor de cambio): los ingresos y riqueza son necesarios para alcanzar directa o indirectamente una amplia gama de fines, sean cuales fueren.
5. Las bases sociales del autorrespeto. Éstas son aquellos aspectos de las instituciones básicas normalmente esenciales para que los ciudadanos tengan un auténtico sentido de la propia valía y sean capaces de desarrollar y ejercer sus potestades morales y proseguir sus fines y metas con confianza en sí mismos.<sup>175</sup>

En cuanto a la desigualdad social se refiere, Rawls acepta que es inevitable y que existe en virtud de los méritos y el trabajo invertido en la propiedad (Locke) y se limitará a recordar el conocido criterio de Pareto.<sup>176</sup> Así, al principio de eficiencia Rawls añadirá el principio de diferencia (principio de provecho mutuo).<sup>177</sup> Éste, a su vez, conduce al principio de reparación que establece que hay que corregir en dirección a la igualdad el sesgo de las contingencias.<sup>178</sup> Se trata, en suma, del principio de fraternidad y de reciprocidad.<sup>179</sup>

Sin embargo, estos principios (reparación y reciprocidad) sólo pueden darse en condiciones democráticas, “únicas” que garantizan la defensa de la autonomía y, como dice Habermas, “El concepto pleno de autonomía se reserva para los

<sup>175</sup> *Ibid.*, pp. 52-53.

<sup>176</sup> “el bienestar de un grupo está en su punto óptimo cuando es imposible que ninguno mejore sin que al mismo tiempo empeore al menos otro [...]. De ahí que se admita que el criterio paretiano, con ser importante, no identifica la mejor distribución, sino una clase de distribuciones óptimas o eficientes”. Rawls, *Justicia...*, p. 62.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>179</sup> *Ibid.*, pp. 73 y 75.

ciudadanos que ya viven en el marco de las instituciones de una sociedad bien ordenada”.<sup>180</sup>

Así pues, en ningún momento pretende Rawls modificar los modos actuales de producción o las relaciones de trabajo, sino que contempla la posibilidad de enmendar las fallas que la economía liberal pudiera tener en relación a los mínimos derechos como el autorrespeto, sin pensar en que éste puede verse impedido tanto o más por desigualdades económicas o de poder. Los principios de la justicia, según Rawls, son dos: uno igualitario y el otro no igualitario. ¿Por qué dos principios? Responde Ricoeur:

Porque en el nivel económico la suma total a distribuir no está fijada desde el principio, depende de la forma como se produzca el reparto. Las diferencias de productividad resultan de la manera en que la distribución está ordenada. En un sistema de igualdad aritmética la productividad podría ser tan baja que incluso el menos favorecido estaría lesionado. Existe un grado donde la transferencia social llega a ser contraproducente. En este momento entra en juego el principio de diferencia. [...] Rawls responde: en una situación de desigualdad arbitraria las ventajas de los más favorecidos estarían amenazadas por la resistencia de los pobres o simplemente por la falta de cooperación por su parte.<sup>181</sup>

Es obvio que para Rawls no queda más remedio que construir una justicia sin salir de los márgenes impuestos por el mundo material. Por eso es que desde una perspectiva crítica, Dussel opina que aquel filósofo norteamericano no defiende la igualdad:

<sup>180</sup> Habermas, “Reconciliación...”, p. 44.

<sup>181</sup> Ricoeur, *Lo justo*, p. 88.

[...] la “desigualdad” presupuesta ya siempre *a priori* como una desigualdad ontológica, trascendental o de naturaleza, determinará y justificará todas las “desigualdades” de contenido (materiales y específicamente económicas). Como las “instituciones” se articulan sobre dicha “estructura básica”, reproducirá cada una dicha “desigualdad”. Y como la “justicia como imparcialidad” no es sino la obediencia a las reglas constitutivas de la estructura básica y las instituciones (que llevan en su seno dicha “desigualdad”), puede ahora entenderse (fuera de las razones que se aducen a partir de Pareto) que todo puede funcionar perfectamente si los “peor colocados” (eufemismo con el que se denomina a las víctimas, a los dominados o excluidos) no son “envidiosos”.<sup>182</sup>

Así las cosas, ¿cómo resuelve la justicia como equidad el viejo problema de que las libertades básicas puedan resultar, por así decirlo, meramente formales?<sup>183</sup> Para responder a esta cuestión Rawls distingue entre las libertades básicas, iguales para todos, y la valía de estas libertades. En apariencia, las libertades políticas, el derecho de cada uno a intervenir en las decisiones públicas, están llamadas a contrarrestar la apatía política del ciudadano. El ciudadano se preocupará por mantener a los partidos políticos lejos de las grandes concentraciones de poder económico y social privado en una democracia de propiedad privada, y del control del gobierno y el poder burocrático en un régimen socialista liberal.<sup>184</sup>

Es fácil comprobar que para la operatividad de la justicia como equidad, sí es relevante el tipo de régimen sociopolítico y económico en el que se enmarquen los concurrentes al

<sup>182</sup> Dussel, *Ética de la liberación...*, p. 178. Véase Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 323.

<sup>183</sup> Rawls, *Sobre las libertades*, p. 71.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 74.

pacto social, pues algún régimen será más propicio a respetar el principio de legalidad (*rule of law*), con los derechos (*liberty*) y libertades (*freedom*) que incluye, en particular la libertad de conciencia y de asociación, que no sólo se limitan mutuamente, sino que son autolimitantes en el sentido de que se aceptarían regulaciones razonables para dejar intactos los márgenes centrales de estas libertades.<sup>185</sup> Hace falta pues un criterio que permita distinguir las diversas libertades.

La libertad de conciencia es prioritaria y en su defensa se tiene derecho a la desobediencia civil, como rechazo o expresión subversiva (*subversive advocacy*) del descontento, lo que produciría desavenencias y conflictos. Ello es en particular relevante cuando se trata no sólo de la justicia como equidad, sino también de la justicia como resarcimiento de un daño provocado a grupos sociales significativos que consideran injustas la estructura básica y sus políticas sociales.<sup>186</sup>

La solución, según nuestro filósofo, no puede estar sino en una Constitución democrática,<sup>187</sup> lo que al parecer de algunos no sería más que reformismo. Así pues, Rawls no puede argumentar que su teoría de la justicia valga para todos los sistemas sociales, que sea universalmente válida, como no especifique las que él llama “condiciones razonablemente favorables”.<sup>188</sup>

¿Cuáles son las posibilidades que tiene una teoría de la justicia como la de Rawls en ámbitos multiculturales? Porque como afirma Habermas: “El consenso al que se aspira en cuestiones de justicia política ya no puede estribar en un

<sup>185</sup> *Ibid.*, pp. 88-89.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 39. A lo mucho recuerda a Estados Unidos al señalar que “en la actualidad se dan en nuestro país condiciones razonablemente favorables, de modo que es necesaria para nosotros la prioridad de las libertades básicas”, protegidas por la Primera Enmienda de la Constitución. *Ibid.*, p. 40.

*ethos* acomodado de modo tradicional y que penetre toda la sociedad”.<sup>189</sup> Aunque Rawls propuso una concepción de la justicia lo suficientemente neutral, habría que evaluar “si las proposiciones normativas en general tienen todavía contenido cognitivo y de cómo, si es el caso, se pueden fundamentar”,<sup>190</sup> pues los ciudadanos tienen concepciones diversas del bien que en todo caso podrían ser consideradas como inconmensurables e irreconciliables.

Rawls apunta que sólo en las actividades de unión social puede ser completo el individuo.<sup>191</sup> A partir de ello, consigue explicarse la posibilidad de encontrar normas aplicables a casi todos. En la posición original, las partes buscarán un bien más global como extensión del bien de las personas a quienes representan, sean cuales fueren las concepciones determinadas del bien de estas personas.<sup>192</sup>

La siguiente cuestión sería entonces la del diseño de la posición original en el contexto de una ciudadanía multicultural y de la redefinición de las relaciones entre sociedad civil y Estado, es decir, de la redefinición de lo que se refiere a la dimensión de lo público.

Pero aunque para algunos no sea necesario modificar las estructuras vigentes, las democracias liberales se enfrentan a desafíos que podrían convertirse en muros a los que solamente se les podría dar la vuelta: la lógica burocrática y la racionalidad instrumental modernas a la larga han resultado insuficientes para mantener el orden sin que se violen los principios liberales. Porque hay que recordar, como señala Brian, que:

<sup>189</sup> Habermas, “Reconciliación...”, p. 151.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>191</sup> Rawls, *Sobre las libertades*, p. 67.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 69.

El liberalismo descansa sobre una visión de la vida: una visión fáustica. Exalta la autoexpresión, el dominio de sí mismo y el control del medio natural y social; exalta la búsqueda activa de conocimiento y la pugna de las ideas, la aceptación de la responsabilidad personal con las decisiones que dan forma a la propia vida. A aquellos que no pueden con la libertad los provee inagotablemente de alcohol, tranquilizantes, lucha libre por televisión, astrología, psicoanálisis y demás, pero por su misma naturaleza no puede proveer de ciertas especies de seguridad psicológica.<sup>193</sup>

Desde luego, como dice Walzer, la justicia es mejor que la tiranía. Pero como él mismo señala, una sociedad es justa si su vida esencial es vivida de manera fiel a las nociones compartidas de sus miembros y que además permite a los disidentes el acceso a canales institucionales expresos para la manifestación de su desacuerdo, así como mecanismos de adjudicación y distribuciones alternativas.<sup>194</sup>

La igualdad no se alcanza, al parecer de Walzer, de manera simple pues “La igualdad es una compleja relación de personas regulada por los bienes que hacemos, compartimos e intercambiamos entre nosotros; no es una identidad de posesiones. Requiere entonces de una diversidad de criterios distributivos que reflejen la diversidad de los bienes sociales”,<sup>195</sup> con el fin de evitar el monopolio político del Estado.<sup>196</sup>

El principio de publicidad puede asegurar que un Estado no se defina autocráticamente y se autoprogramar con independencia de la totalidad de los ciudadanos, ya que sometería a evaluación pública su constitución y la eficacia de

<sup>193</sup> Barry, *op. cit.*, pp. 132-133.

<sup>194</sup> Walzer, *Las esferas...*, p. 322.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 28.

sus funciones, sustituyéndose así la razón de Estado por una razón pública.

Por otro lado, para algunos la complejidad y el pluralismo de las modernas sociedades querrían tornar inviable la deliberación racional pública, aunque algunos otros tienen un parecer mucho más optimista, en el sentido de que la legitimidad de las decisiones estaría determinada por el juicio crítico de los ciudadanos libres e iguales.<sup>197</sup>

Para las circunstancias multiculturales actuales una deliberación pública difícilmente podría no estar comprometida con ciertas demandas que derivan además del multiculturalismo de la propia vida política democrática. Los requerimientos para esta deliberación variarían, pero finalmente se darán en condiciones de igualdad y publicidad, de suerte que el proceso deliberativo sea dialógico y no perjudique ni a las mayorías, ni a las minorías, pues de hecho los participantes concurren a una deliberación igualitaria pero tienen recursos, capacidades, posiciones e intereses sociales desiguales o distintos.

Por lo pronto, veamos lo que señala Bohman para quien la deliberación implica la esfera de lo interpersonal y concierne el proceso de formación de una razón pública, que todos en el proceso deliberativo encuentran aceptable. Las condiciones serán las siguientes: 1) Los ciudadanos deliberan frente a una audiencia de todos los demás ciudadanos, políticamente iguales. Esta audiencia establece ciertas coacciones en razones que son públicas. 2) Tanto los ciudadanos que deliberan como la audiencia deben entender las razones públicas, aceptarlas, y libremente responder a sus propios términos.<sup>198</sup>

<sup>197</sup> James Bohman, *Public deliberation. Pluralism, complexity and democracy*, Cambridge, MIT Press, 1996, p. 2.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 25.

En cuanto a la imparcialidad se refiere, Bohman opina que hay algunas decisiones que requieren, por su carácter de emergencia, cierta parcialidad, dado que las razones públicas no deben resultar convincentes sólo porque son imparciales pues algunas discusiones no pueden ser imparciales debido a circunstancias de diversidad cultural y desigualdad social.<sup>199</sup>

El modelo de deliberación que propone el autor es bastante complicado porque implica el diálogo (que no anula la acción) y además un discurso que requiere de una específica pericia epistémica, que involucra la posibilidad de actuar en un caso en particular (derechos humanos individuales y colectivos: propiedad privada o comunal).<sup>200</sup> Bohman sugiere la consideración de cinco mecanismos dialógicos propuestos para que quienes deliberan puedan hacerlo de forma que se produzcan decisiones fundamentadas en razones públicas convincentes, a saber:

- Rawls propone que se intercambien y discutan las nociones y los principios compartidos por los actores para hacer de éstos una cultura pública. Pero Bohman señala que debe haber lugar para que los que no están de acuerdo puedan disentir y se pida se justifiquen prácticas e interpretaciones. La ganancia epistémica consistiría en que las razones fundamentadas en la tradición pueden tornarse menos convincentes cuando se hacen explícitas. Ello supone además que existe un consenso previo, lo suficientemente sólido, para continuar el diálogo.
- Las experiencias individuales y colectivas pueden limitar la comprensión. Dichas discrepancias son particularmente importantes, por lo que Bohman afirma

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 61.

es necesario crear nuevas categorías o explicitar las existentes con la finalidad de que se clarifiquen dichas experiencias y se introduzcan nuevas razones públicas en el debate entre las instituciones y movimientos sociales, que incidan en la esfera pública.

- El diálogo debe permitir, como asegura Henry Richardson, a los miembros del grupo y a los representantes de las instituciones contemplar de qué manera pueden aplicarse normas generales a una situación en específico, es decir, buscar correspondencias entre lo general y lo particular.
- De hecho ello conduciría a poder articular, según la fórmula de Charles Taylor, las normas sociales y su aplicación. Así, el ideal se ve modificado en un modo tal que se torna más abstracto, más “elegante”, con la finalidad de que la nueva articulación de la norma contemple las nuevas situaciones complejas.
- Algunos otros mecanismos dialógicos permiten a los actores someter a reconsideración sus puntos de vista. Esto es, se trata de mecanismos dialógicos a ser implementados en un público informado cuya deliberación aumenta de nivel pero que además supone se distinguen los límites de la tolerancia del diálogo democrático.<sup>201</sup>

Ciertas complicaciones surgidas por la complejidad resultante de las relaciones interculturales, se resolverán evaluando los límites de la tolerancia. De ahí que al parecer del autor los dilemas giren en torno a la cuestión de la relación entre unidad y pluralidad, es decir, en torno a las relaciones intra-grupales, pero también intergrupales. Charles Taylor considera que la “política del multiculturalismo” debe iniciar por un

<sup>201</sup> *Ibid.*, pp. 59-65.

discurso del reconocimiento, puesto que: “El reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital”.<sup>202</sup> El único concepto compatible con una sociedad democrática es, según este filósofo canadiense, el de dignidad humana, pues más allá de lo que pudieran hacer posible las ideas de “honor” o de “orgullo”, permite ejercer una política de reconocimiento basada en la exigencia de igualdad de estatus para las culturas.

Esta igualdad, ya se ha dicho, proviene del hecho de que todas las culturas deberían tener el derecho a ser reconocidas en su verdadera realidad, en su identidad, en su autenticidad. Taylor considera con gran acierto que el ideal monológico no puede concretarse cuando se trata de la autenticidad de una cultura. Por el contrario, el ideal al que acude Taylor es el dialógico:

el que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento.<sup>203</sup>

Este reconocimiento implica entonces que, como lo señala Taylor: “Hay cierto modo de ser humano que es mi modo [...] Si no me soy fiel, estoy desviándome de mi vida, estoy perdiendo de vista lo que es para mí el ser humano”.<sup>204</sup> Todos los grupos humanos tienen, desde luego, este derecho a ser ellos mismos. Sin embargo, ello plantea otra exigencia

<sup>202</sup> Charles Taylor, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, México, FCE, 1993 (Popular, 496), p. 45.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 50.

que aparece bajo la forma de una interrogante: ¿debemos declarar que las creaciones de otra cultura tienen valor o simplemente ponernos de su lado, incluso si sus creaciones no son impresionantes? Entre un acto y otro, dice nuestro autor, hay tanta distancia como entre el respeto y la insufrible condescendencia.<sup>205</sup>

El respeto a la diversidad cultural puede conducir a un exacerbado relativismo, opuesto a las exigencias éticas de universalidad. La discusión se dirige entonces hacia dos objetivos señaladamente diferentes e intolerables en nuestros días: la verticalidad o la dejadez. Ambas salidas son falsas y decididamente etnocéntricas, incapacitan al ser humano para dialogar y compartir con otros su manera de *ser*. Los criterios de racionalidad, aunque resulten *mínimos*, deben poder compartirse precisamente por ser *máximas*. Desde luego, la pluralidad no deberá quedar enmascarada tras esos mínimos pues éstos podrían resultar, en el fondo, de una visión muy particular.<sup>206</sup> Son muchos pues, los obstáculos del diálogo intercultural y es la desigualdad económica, tan amplia y profundamente extendida en nuestra América, el más indecente de todos los obstáculos. Veremos si el multiculturalismo del que tanto se habla puede, en esas condiciones, ser algo más que cosmética y traducirse en principios éticos mínimamente compartidos.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>206</sup> *Cfr.* Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad*, p. 68.

SEGUNDA PARTE

TIEMPOS DE MULTITUDES

PLURALISMO, MULTICULTURALISMO,  
INTERCULTURALISMO

Cuando se habla acerca de las novedades de nuestros tiempos es común escuchar que vivimos un proceso nunca antes visto, y que éste ha favorecido el pluralismo cultural. A muchos les resulta una ventaja y les parece que lo políticamente correcto es defender la pluralidad de culturas, mientras que otros opinan que la diversidad pone en grave peligro la estabilidad que dan las identidades y los privilegios o derechos que éstas aseguran (el empleo, la salud y la educación). En las siguientes líneas revisaremos lo que se dice más allá de la sobremesa, en especial de la euroamericana, para concentrarnos en las propuestas que, considerando lo ya dicho, se presentan en América Latina.

En cuanto a las propuestas relativas a la *convivencia en la diversidad*, tanto las euroamericanas como las latinoamericanas, de inmediato salta ante nosotros la primera dificultad: la definición de conceptos. Aunque es verdad que a veces reducimos artificialmente la realidad en una sola palabra y que en este proceso la recortamos con el fin de que quepa en nuestro marco teórico-conceptual, también es cierto que no debemos renunciar a la posibilidad de llamar a las cosas por su nombre. Partiremos de la idea común de que pluralismo cultural o multiculturalismo son dos términos hoy asociados con un tercero: tolerancia.

Como ya se sabe, la tolerancia se ha considerado como una virtud necesaria para la vida democrática y el hecho de

que haya surgido en Europa en el contexto de gravísimos conflictos religiosos, ya nos invita a pensar que sin tolerancia no es posible vivir en relativa calma. Incluso donde triunfa el pluralismo (cultural o ideológico), está claro que: “el pluralismo intolerante es un falso pluralismo”.<sup>1</sup> Así, no es correcto entender ambos términos como sinónimos, ya que ser tolerante no tiene porqué significar que hacemos nuestros los valores de los otros, sino que sencillamente admitimos que, además de nosotros, están los otros. De hecho, a lo largo de su historia, los imperios han admitido la existencia de otras culturas siempre que éstas no alteren el proyecto político.

Así pues, el pluralismo entendido como actitud que se origina en la tolerancia, ha dado lugar al multiculturalismo. Si seguimos el hilo del argumento veremos con facilidad que el multiculturalismo que tanto se defiende hoy día, no tiene que ser confundido con la voluntad de encontrar entrecruces sino más bien contrastes, puesto que aunque conviven varias culturas, los ámbitos multiculturales siempre se hallan dominados por una de estas culturas.

Los conflictos que se suscitan en contextos marcados por la diversidad se han pretendido suavizar con políticas multiculturalistas, pero éstas no han tenido éxito. Así lo señala el antropólogo mexicano Luis Reygadas en la extensa cita que sigue:

El multiculturalismo ha puesto en evidencia las fronteras étnicas y culturales que separan a los grupos sociales, así como la manera en que estas fronteras han sido utilizadas como armas de explotación y acaparamiento de oportunidades [...] sin embargo, ha tendido, casi siempre, a reforzar esas fronteras pues ha propiciado o visto con simpatía el retorno de identificaciones

<sup>1</sup> Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001, p. 19.

rígidas que redibujan las distinciones y separaciones entre grupos étnicos y culturales. En el corto plazo, el endurecimiento de las fronteras étnicas y culturales puede ser utilizado por los grupos subalternos para criticar la discriminación y para organizar acciones afirmativas que permitan destinar recursos y beneficios hacia grupos tradicionalmente excluidos. No obstante, en el mediano y largo plazo, este endurecimiento es un arma de dos filos: no favorece el diálogo intercultural y puede perpetuar la situación de exclusión. [...] el agravamiento de la exclusión y la desconexión en el mundo contemporáneo puede ser mejor enfrentado con políticas de igualdad intercultural que promuevan la comunicación y los lazos entre grupos que con políticas multiculturalistas que fortalezcan las barreras que los separan.<sup>2</sup>

También el filósofo italiano Giovanni Sartori se ha ocupado por señalar los aciertos y desaciertos del multiculturalismo. En uno de sus más recientes textos considera que el multiculturalismo no es una continuación del pluralismo, sino que lo niega. De esta forma, una sociedad pluralista vendría a ser la que tolera la diversidad, mientras que una sociedad multicultural acentuaría la diversidad cultural y étnica, llegando inclusive a fabricarla. Las estrategias de integración no son siempre las mismas para todos los inmigrados.

Sartori establece varios niveles de análisis que contemplan el pluralismo como creencia (que implica una cultura secularizada), el pluralismo social (que no tiene los mismos contenidos que una sociedad multicultural) y el pluralismo político o unión de “amplias comunidades” que se basan en la dialéctica del disentir y a través de ella un debatir que

<sup>2</sup> Luis Reygadas, “La desigualdad después del (multi)culturalismo”, en Ángela Giglia, Carlos Garma y Anna Paula de Teresa [eds.], *¿A dónde va la antropología?*, México, UAM-Iztapalapa, 2007, pp. 341-364, p. 355.

en parte presupone consenso, y en parte adquiere intensidad de conflicto. Como señala Mónica González:

La asimilación, al final siempre cultural, a las estructuras de la mayoría no es la solución, porque corremos el riesgo de acabar con la invaluable riqueza que hemos heredado. El pluriculturalismo tampoco, porque sin proteger y normar directamente la preservación de las minorías mantiene niveles de marginación económica, política y social, que amplían la brecha entre unas y otras culturas (sociedades cada vez más diferentes y con menos referentes comunes), agravando con el tiempo el problema de la coexistencia. El multiculturalismo (binacionalismo) permite una mayor preservación, convivencia y respeto a ciertas identidades comunitarias, pero requiere de grandes inversiones por parte del gobierno para evitar el rezago económico y social y reforzar la cultura local (algo que ni Canadá puede evitar), además de que no incluye todas las demandas grupales (educación superior) ni es capaz de incluir todas las identidades (como los afrocanadienses).<sup>3</sup>

En este orden de ideas vale aclarar pues que la apropiación de los conceptos puede ser motivo de sospecha: utilizar como sinónimos multiculturalismo e interculturalidad, por ejemplo, puede servir como instrumento de desarticulación de entidades culturales e impedir con ello la aplicación de medidas de justicia distributiva que sirvan para reconocer al otro de facto.

Si bien es cierto que algunos imperios han sido flexibles frente a la diversidad, también hay que recordar que en esos casos se ha exigido a las comunidades incorporadas una ab-

<sup>3</sup> Mónica González J., "Las muchas identidades", en Mónica González J. [coord.], *Las muchas identidades. De nacionalidades, migrantes, disidentes y géneros*, México, Quimera, 2004, pp. 9-38 y 31-32.

solita obediencia, pues como afirma Walzer el Imperio: “tende a encerrar a los individuos en el seno de sus comunidades y, por tanto, a situarles dentro de una etnia particular o en una determinada identidad religiosa”,<sup>4</sup> por lo que se trata de una asociación diseñada autocráticamente.

En una configuración así, está claro que la dominación no desaparece incluso si se tolera la diversidad sociocultural, ya que las relaciones entre culturas no se establecen entre entidades autónomas que entran en conjunción, lo que ocasiona que la dinámica cultural favorezca a la sociedad en expansión mientras que el grupo sometido sufre la pérdida de su autonomía y de su perfil étnico.<sup>5</sup>

Evidentemente, no podemos olvidar que el borramiento de los perfiles culturales es el resultado de necesidades concretas de expansión. Ante la invasión, desde luego, suele convocarse con urgencia al repliegue; es decir, a los provincialismos y la intolerancia como una respuesta desesperada ante la disgregación. Por esta razón es posible afirmar que el signo de nuestros tiempos habrá de ser el diálogo global o su franca anulación, debido a integrismos de diverso cuño que llaman a la cerrazón y al aislamiento.

Desde otras posiciones se alega que es indispensable un interés, incluso exagerado, por lo diverso, distinto o diferente, lo que convierte al contacto intercultural en un permanente desfile carnavalesco. Uno de los signos más claros del tono festivo y aparentemente tolerante frente a la diversidad cultural, son los exquisitos documentales sobre otras culturas que producen las televisoras de alcance mundial; aunque lo

<sup>4</sup> Michael Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 30.

<sup>5</sup> Darcy Ribeiro, *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, La Habana, Casa de las Américas, 1992, p. 29.

cierto es que un repertorio que incluye solamente la estética y dietética exóticas, no es del todo abierto a las otras culturas: no tiene forzosamente vocación por la interculturalidad, aunque afirme la multiculturalidad.

La obsesión por espiar al otro ha permitido la expoliación de la vida privada no sólo desde el *Panóptico* analizado críticamente por Foucault, sino desde el *Sinóptico*, y que fuera estudiado por el criminólogo Thomas Mathiensen.<sup>6</sup> Además de tener un nuevo mirador, tenemos también un espacio desde dónde escuchar todas las opiniones. Esta concha acústica sirve sólo para entretener porque lo que importa no es lo que se dice sino que se diga algo, ya que lo que seduce es el deseo en sí y no el sujeto que habla.

Un acto de madurez podría ser el pasar de la multiculturalidad a la interculturalidad. Pero acá conviene precisar que quienes defienden tal idea pueden esconder posiciones más evolucionistas de lo que parece. En efecto, así como el psicólogo norteamericano Lawrence Kohlberg estableció diversas fases del desarrollo moral, más de uno (como Ronald Inglehart, el diseñador de la Encuesta Mundial de Valores) consideran correcto pensar que el paso del contractualismo al multiculturalismo implica un cambio actitudinal muy importante. La interculturalidad, concebida como armónica convivencia, expresaría los valores propios de una sociedad “posmaterial”: tolerancia, confianza y moderación.<sup>7</sup>

No es preciso en este estudio detenernos en analizar los datos obtenidos por los encuestadores liderados por Inglehart. Sin embargo, resulta interesante su estudio –al margen de que parezca el nuevo positivismo sociológico– porque

<sup>6</sup> Zygmunt Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas*, México, FCE, 1999, pp. 70-71.

<sup>7</sup> En <http://www.worldvaluessurvey.org/> (fecha de consulta: 9 de junio, 2012).

nos demuestra que se han dado cambios en los intereses de los ciudadanos que ahora se encaminan hacia la protección medioambiental, la tolerancia hacia la diferencia y la participación en las decisiones políticas y económicas. La organización, con sede en Estocolmo, ha podido encuestar a 257 000 personas que reflejan 80% de los países. Suecia, según el mapa elaborado a partir de los resultados obtenidos, ocupa el sitio que corresponde al mayor desarrollo moral, porque ahí se defienden valores laicos y se le da gran importancia a la libertad de expresarse como individuo. Japón también se encuentra en la cúspide, pero siguen vigentes valores asociados con la supervivencia.<sup>8</sup>

Como vemos, la tolerancia puede expresarse en diversas tonalidades. Y bajo sus enaguas puede esconderse una verticalidad como la que caracteriza al multiculturalismo. Por ese motivo se sostiene la postura de Sartori cuando señala que éste obstaculiza aquello que pretende apoyar: la integración y la concordia social. Lo anterior se explica en función de lo que realmente es el multiculturalismo:

- Una relativa ausencia de consenso en los valores.
- Una relativa presencia de heterogeneidad cultural.
- Una relativa presencia de conflictos entre los grupos sociales de significación.
- Una relativa autonomía entre las partes del sistema social.
- Una relativa importancia de coacción e interdependencia económica como base de la integración social.
- Un dominio político ejercido por uno de los grupos sociales sobre los demás.

<sup>8</sup> El gráfico en el que se han vaciado los resultados de la Encuesta Mundial de Valores puede consultarse en [http://www.worldvaluessurvey.org/wvs/articles/folder\\_published/article\\_base\\_54](http://www.worldvaluessurvey.org/wvs/articles/folder_published/article_base_54) (fecha de consulta: 9 de junio, 2012).

- Una prioridad de las relaciones segmentarias, no afectivas y funcionalmente específicas entre los grupos sociales, y de nexos totales, no utilitarios, afectivos y difusos dentro de tales grupos.<sup>9</sup>

La noción de multiculturalismo es un concepto incorporado a las teorías sociales y usado por distintos actores sociales, sin que haya una definición compartida. Para Vertovec,<sup>10</sup> en muchos de los diversos usos del concepto, se encuentra implícita una concepción esencialista de cultura. El antropólogo brasileño Lins Ribeiro, también lo considera así y subraya:

La discusión sobre “cultura” se tornó un medio de hablar sobre el poder y negociarlo en ausencia de un discurso no racializado en el cual clase y acceso diferenciado al poder podrían ser abiertamente debatidos. En este sentido, la noción de cultura está contribuyendo a reificar las diferencias culturales como el problema principal para el acceso al poder, y –en esto quiero ser provocativo– el multiculturalismo está convirtiéndose en la base para una teoría funcionalista de armonía política en una sociedad/coyuntura que sobrestima el papel que la cultura, los símbolos y la tradición puedan tener en la construcción de la igualdad y la justicia social.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Pierre Van den Berghe, *Problemas raciales*, México, FCE, 1971, pp. 67-68. El subrayado es del autor.

<sup>10</sup> Steven Vertovec, “Multiculturalism, Culturalism and Public Incorporation”, en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 19, núm. 1, Nueva York, 1966, pp. 50-51 y 55-56. Citado por M. Rodrigo Alsina, *Comunicación intercultural*, Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 73-74.

<sup>11</sup> Gustavo Lins Ribeiro, “Post-imperialismo: para una discusión después del post-colonialismo y multiculturalismo”, en Daniel Mato, *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, (2), Buenos Aires, Clacso, 2001, p. 168.

Así como se piensa que esa multiculturalidad de la que tanto se habla es un fenómeno muy reciente, así también se tiende a considerar que, en todos los casos, las culturas que entran en contacto se fusionan con tal intensidad que siempre dan origen al mestizaje, pero en realidad los mestizos surgidos del trato intercultural finalmente se ven obligados a elegir sólo una de las diversas matrices culturales que les dieron vida, por lo que tienden a la homogeneización debido a políticas asimilacionistas. Es necesario, por tanto, determinar si hablamos de multiculturalismo o de interculturalidad y si la confusión tiene un sentido político.

También vale la pena pasar lo más rápido posible sobre la idea que se tiene en el ámbito de los negocios respecto de la interculturalidad; no tanto por ser un artificio más de la mercadotecnia cultural sino precisamente porque, al escapar de la discusión académica, parece una definición de oscuras intencionalidades: “esta misma idea –nos advierte Daniel Mato– es usada en otros ámbitos, como por ejemplo, en el mundo de las corporaciones transnacionales, con otro sentido, el de maximizar el provecho de operaciones que se realizan en mercados culturalmente diversos”.<sup>12</sup>

Al rastrear el origen, el término interculturalidad y más concretamente el momento a partir del cual comienza a utilizarse, Mato nos señala que un principio era usado de manera neutral como, por ejemplo, en el estudio que realizaran los antropólogos del Smithsonian Institution relativo a un programa de ayuda técnica en el campo de la salud. Más tarde, la noción de interculturalidad vino a sustituir la de bicultural, en el

<sup>12</sup> Daniel Mato, “Interculturalidad y educación superior: diversidad de contextos, autores, visiones y propuestas”, en *Nómadas*, núm. 27, Clacso, octubre de 2007, pp. 62-73, p. 63. En [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/colombia/iesco/nomadas/27/6\\_mato.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/colombia/iesco/nomadas/27/6_mato.pdf) (fecha de consulta: 9 de junio, 2012).

ámbito de la educación. Fue a partir de ese momento que lo intercultural comenzó a ser valorado de modo positivo. Finalmente, las concepciones en torno a la interculturalidad vinieron a resignificarse cuando las organizaciones indígenas y de afrodescendientes empezaron a utilizar el término para criticar el carácter asimilacionista del multiculturalismo.<sup>13</sup>

Fidel Tubino, a su vez, plantea la diferencia entre ambos conceptos de manera tan clara como breve: “Mientras que en la multiculturalidad la palabra clave es tolerancia, en la interculturalidad la palabra clave es diálogo”,<sup>14</sup> lo que lo lleva también a señalar que “La interculturalidad –el diálogo intercultural– como alternativa ético-política debe ser el eje transversal del desarrollo humano sustentable”.<sup>15</sup>

En tanto políticas de la diversidad cultural, Etxeberria apunta lo siguiente: “El multiculturalismo parte del hecho de que hay grupos culturales en contacto con otros (habrá que ver cuáles) que tienen o al menos reclaman visibilidad social como tales y una determinada presencia pública (ciertas protecciones y reconocimientos por parte del Estado para sus rasgos específicos, derechos de autogobierno, etc.)”.

El interculturalismo propone “el ideal de unas explícitas relaciones entre culturas que motiven interinfluencias en libertad e igualdad para el mutuo enriquecimiento [...] Se va así más allá de los derechos/deberes de respeto y equidad propuestos por el multiculturalismo, pero asumiéndolos”.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 63-64.

<sup>14</sup> Fidel Tubino, “Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva”, en Norma Fuller [ed.], *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*, Lima, Red para el desarrollo de las Ciencias sociales en el Perú, 2002, p. 74. En <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Tubino2.pdf> (fecha de consulta: 9 de junio, 2012).

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Xabier Etxeberria, *Sociedades multiculturales*, Bilbao, Mensajero, 2004, pp. 49 y 51.

Will Kymlicka, el discípulo disidente de Rawls, tiene una concepción más amplia respecto a la multiculturalidad, pues señala que ésta engloba a todas las personas de grupos sociales no étnicos que se sienten excluidos del núcleo dominante de la sociedad (discapacitados, mujeres, homosexuales, obreros, ateos, etc.), todo Estado es multicultural, por muy homogéneo que sea étnicamente.<sup>17</sup> Por su parte, García Canclini señala que “la interculturalidad remite a la confrontación y al entrelazamiento” y que además “implica que los diferentes son lo que son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos”.<sup>18</sup>

A su vez, Rodrigo Alsina hace notar la distinción entre multiculturalismo e interculturalidad:

[...] entiendo por multiculturalismo la coexistencia de distintas culturas en un mismo espacio real, mediático o virtual; mientras que la interculturalidad sería las relaciones que se dan entre las mismas. Es decir que el multiculturalismo marcaría el estado, la situación de una sociedad plural desde el punto de vista de comunidades culturales con identidades diferenciadas. Mientras que la interculturalidad haría referencia a la dinámica que se da entre estas comunidades culturales. El problema que se plantea es qué se entiende por comunidad cultural o, más concretamente, cuáles son los diferenciadores culturales que me permiten constatar su existencia.<sup>19</sup>

Este especialista en comunicación intercultural prefiere no hacer una distinción entre interculturalismo e interculturali-

<sup>17</sup> Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 35.

<sup>18</sup> Néstor García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 15.

<sup>19</sup> Alsina, *Comunicación intercultural*, pp. 73-74.

dad, debido al carácter contingente de los modelos políticos que se desprenden del interculturalismo. A juicio suyo:

La multiculturalidad hay que entenderla como una situación de hecho. La multiculturalidad se da cuando varias culturas coexisten en un mismo espacio y tiempo. Aunque puede entenderse que son culturas separadas es inevitable que dichas culturas estén, de alguna manera, en contacto. Ni el gueto ni la separación pueden impedir la interacción, aunque sea mínima. Por el contrario la interculturalidad se interesa sobre todo por las interrelaciones culturales. Se trata de ver cómo se produce la negociación y la interacción entre personas o colectivos de culturas diferenciadas.<sup>20</sup>

Siguiendo esta línea de pensamiento llegamos al punto de interés: cómo puede ser la interculturalidad una propuesta fundamental para nuestros críticos tiempos, ya que hay evidentemente un punto de intersección entre democracia e interculturalidad.

Toda convivencia intercultural, como toda diferencia, es conflictiva. Si nos acordamos que la cultura de paz es un conjunto de valores, actitudes, tradiciones, comportamientos y estilos de vida, los conflictos que surgen de la convivencia en un mismo tiempo y espacio puede derivar en algo totalmente contrario a la concordia. Pero estos conflictos no deben suponer un rasgo negativo, todo lo contrario, pues como reto pueden y deben ser superados, enriqueciendo a cuantos lo logran, y empobreciendo a quienes no lo consiguen. Aquí se halla la paradoja de la cultura: por una parte puede ser una

<sup>20</sup> Miquel Rodrigo Alsina, "Violencias interculturales", en *Sphera Pública Revista de Ciencias Sociales y de la Comunicación*, núm. 3, Universidad Católica San Antonio de Murcia, 2003, pp. 173-188, p. 176.

cultura de paz pero, como señala Rodrigo, la cultura también puede ser un elemento explicativo de la violencia.

El debate sobre la cuestión permanece abierto. Un factor decisivo para lograr una sociedad plural, y no sólo multicultural, como diría Sartori, es la comunicación. Cuando ésta es intercultural, ciertamente, es un ejercicio difícil y requiere de ciertas pericias. Se podría definir la competencia intercultural como la “habilidad para negociar los significados culturales y actuar comunicativamente de una forma eficaz de acuerdo a las múltiples identidades de los participantes”.<sup>21</sup> En este orden de ideas, ¿cómo se concibe una comunicación eficaz? Al parecer de Rodrigo, no como perfecta, sino como suficiente. Para lograr su operatividad, es indispensable conseguir una competencia intercultural que sólo se obtiene cuando se produce una sinergia de los ámbitos cognitivo y emotivo y que permiten entender universos simbólicos distintos al propio.<sup>22</sup>

Dos elementos vienen a enriquecer la propuesta de Rodrigo: el reconocimiento tanto de la incertidumbre como de la ansiedad. Si la comunicación es una construcción de sentido, la comunicación intercultural comporta frecuentemente un cierto grado de incertidumbre. La incertidumbre es un fenómeno cognitivo que condiciona ampliamente nuestra comunicación, porque nos coloca en una situación de duda, de inseguridad. William Gudykunst explica que se pueden establecer dos tipos de incertidumbre:

Hay una incertidumbre *predictiva* que hace referencia a la incertidumbre que tenemos en relación a la predicción de las actitu-

<sup>21</sup> Miquel Rodrigo Alsina, “Elementos para una comunicación intercultural”, en *Revista Cidob d’Afers Internacionals*, núm. 36, mayo de 1997. En [http://www.cidob.org/es/content/download/5783/55624/file/36rodrigo\\_cast.pdf](http://www.cidob.org/es/content/download/5783/55624/file/36rodrigo_cast.pdf) (fecha de consulta: 9 de junio, 2012).

<sup>22</sup> *Ibid.*

des, sentimientos, creencias, valores y conductas de los forasteros. Es decir que hay cierta duda cuando se tiene que predecir el desarrollo de la interacción comunicativa con un extranjero. En ocasiones no se sabe muy bien cómo se va a desarrollar una relación con una persona de otra cultura. Hay también una incertidumbre *explicativa*. En este caso la incertidumbre es en relación a las actitudes, los sentimientos y los pensamientos de los extranjeros. En ocasiones, es difícil encontrar explicaciones, de acuerdo con nuestros propios criterios culturales, a ciertas reacciones de los forasteros.<sup>23</sup>

El segundo elemento, la ansiedad, puede perturbar la interacción intercultural. Aun si no se explica detalladamente, Gudykunst opina que si la ansiedad experimentada es de un nivel demasiado alto, nuestra comunicación intercultural será ineficaz, pero si es demasiado bajo, no se estará motivado para iniciar la comunicación. Una destreza que debe ejercerse para manejar la ansiedad es la tolerancia frente a la ambigüedad.<sup>24</sup>

Por otro lado, si bien es cierto que la “negociación intercultural”, como la llaman algunos, debe iniciar a partir de una posición de igualdad, no deben ignorarse los poderes internacionales desequilibradores. En cualquier caso, ni el paternalismo ni el victimismo son actitudes positivas para esta negociación.

Tampoco hay que caer, como dice Miquel Rodrigo Alsina, en la ingenuidad de un voluntarismo ciego. La apuesta por la interculturalidad se va a ver enfrentada no sólo a las posturas intransigentes del racismo cultural, sino también a los intere-

<sup>23</sup> William Gudykunst, “Anxiety/Uncertainty Management (AUM) Theory. Current Status”, en R. L. Wiseman [ed.], *Intercultural Communication Theory*, Londres, Sage, 1995, p. 10.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 12.

ses políticos y económicos de los estados que van creando la imagen de los enemigos según sus conveniencias históricas. Y remata diciendo:

los contactos entre culturas han sido durante demasiado tiempo un espacio de confrontación. La interculturalidad pretende que, lo antes posible, se conviertan en un espacio de negociación, que debe tender a ser un espacio de cooperación, para acabar siendo simplemente un espacio de humanización.<sup>25</sup>

Desde luego, el tránsito de la multiculturalidad (diversidad organizada verticalmente) a la interculturalidad (diversidad organizada horizontalmente) no es tarea fácil ya que se presentan entrecruzamientos, pero también zonas de desencuentro que muchas veces son consideradas como contrarias a una cultura de paz. Sin embargo, aunque es común pensar que el diálogo favorece acuerdos, alcanzar esos consensos no es lo único relevante. También importan los disentimientos ya que ponen en tela de juicio ciertos fundamentos considerados inamovibles, pero que pueden y deben ser criticados si es que se les ha establecido unilateralmente.

En cierto sentido, la búsqueda del consenso entraña un peligro. Aunque es imperativo alcanzar cierto trasfondo melódico común debemos dejar espacio al *ruido*.<sup>26</sup> Sobre ello, Bilbeny señala la importancia del pluralismo, pero dejando espacio a la diferencia:

Concedamos que el pluralismo es una especie de “concepción musical de la vida”: se busca ante todo la armonía de los seres y de todos sus rasgos y distintivos. El pluralista combate la unifor-

<sup>25</sup> Rodrigo Alsina, “Elementos...”

<sup>26</sup> Véase Adela Cortina, *La ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya, 1994.

midad, pero enferma, sobre todo, ante la disonancia, el conflicto sin remedio, que son su enemigo letal. El pluralismo es la vocación por la consonancia de un mundo inevitablemente diverso. Pero la búsqueda de la concordia no puede ser un pretexto para acabar con la discordia: por lo menos para un pluralista, a diferencia de un monista.<sup>27</sup>

Cuando se comprende la importancia de la disidencia y de la protección de sus derechos, se entiende también que una llamada constante al diálogo entendido sólo como consenso, tiene por objetivo eliminar las diferencias que fracturan una totalidad social que se pretende siempre pulida, sin ninguna astilla. De hecho, entender la interculturalidad de esa manera, es querer hacer realidad el sueño de la plena integración de culturas con un sentido opuesto. Así, se pasaría del reconocimiento del otro a su completa absorción.

Vale la pena recordar el modo en que, hace medio siglo, se definió a la integración:

es el proceso de cambio que emerge de la conjunción de grupos que participan de estructuras sociales distintas. Se caracteriza por el desarrollo de un conflicto de fuerzas, entre sistemas de relaciones posicionales de sentido opuesto, que tienden a organizarse en un plano de igualdad y se manifiesta objetivamente en su existencia, a niveles variables de contraposición.<sup>28</sup>

Así las cosas, parece que integración no debe ser confundida con interculturalidad pues aunque la integración prometía ser una política democrática de inclusión marcada por un gesto tolerante y relativista, se ha revelado su verdadero

<sup>27</sup> Norbert Bilbeny, *Por una causa común. Ética para la diversidad*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 172.

<sup>28</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, UNAM, 1957, p. 49.

rostro intolerante y universalista: “Puesto que fomenta la inclusión y lo intercultural desde la diferencia, esta insistencia en lo dialógico y unitivo hace, sin embargo, del modelo integracionista una vía de inserción social con un inevitable componente de aculturación”.<sup>29</sup>

Sin duda, la confusión entre términos (pluralismo cultural, multiculturalismo, interculturalidad) y la puesta en práctica de políticas asociadas a dichos conceptos, se explica en buena medida por la dificultad en definir lo que es la cultura. Aunque es evidente que la discusión en torno a este concepto es de centralísima importancia, en especial cuando se le vincula con la noción de identidad, hoy entendida también como subjetividad, no nos detendremos en ella más que para afirmar una cuestión: nuestra identidad es siempre resultado de la intersubjetividad, que no está dada naturalmente, sino culturalmente.

Así pues, interiorizamos la cultura pues como dice Giménez: “La cultura es la organización social del sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivado en ‘formas simbólicas’, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados”.<sup>30</sup>

Esta definición nos permite hacer otra afirmación más: la policromía que pueda resultar del multiculturalismo no tiene porqué significar inmovilidad. En este orden de ideas, es necesario considerar que las posturas que plantean la necesaria estabilidad, a pesar de la pluralidad, no permiten dar el paso

<sup>29</sup> Bilbeny, *Por una causa común*, p. 72.

<sup>30</sup> Gilberto Giménez, “La cultura como identidad y la identidad como cultura”, p. 5. En <http://sic.conaculta.gob.mx/documentos/834.doc> (fecha de consulta: 9 de junio, 2012). También en Alejandro Cortazar, Lilia Granillo Vázquez, Cuauhtémoc Salgado [coeds.], *Estudios trasatlánticos, regiones, género, discursos, interculturalidad*, México, UAM/Louisiana State University, 2010, p. 201.

hacia la interculturalidad pues si bien el multiculturalismo es semejante a un caleidoscopio al que simplemente se rota, la interculturalidad tiene que significar la posibilidad de que existan muchos de esos artefactos.

Definamos pues la interculturalidad como un *espacio*, sin duda público, en el que se encuentran diversas culturas, animadas por un espíritu de tolerancia con la finalidad de alcanzar una convivencia pacífica. A esta definición, momentánea, habrá que adicionar otra característica: es de cierta duración. ¿Por qué no se puede plantear la interculturalidad como algo permanente si lo que deseamos es concretar el kantiano sueño de la paz perpetua entre las naciones?

La pregunta es en sí tramposa porque implica una voluntad de uniformar diversos perfiles culturales y diferentes proyectos civilizatorios, lo que haría equivalentes interculturalidad y globalización. Y la cuestión no es esa. Si bien es cierto que los desafíos que se nos presentan hoy día (en particular, aunque no únicamente, el de garantizar la vida de las futuras generaciones) deben ser resueltos de manera colectiva, este encuentro intercultural no podría pensarse más que para dar solución, gracias al trabajo conjunto, a ese tipo de problemas de interés global.

Por utilizar una metáfora, podríamos hablar de la interculturalidad como si se tratara de la calle (*ágora*) y no de la casa (*domus*): la interculturalidad implica ir más allá de lo políticamente correcto, pero sin invadir el ámbito de lo privado y el espacio-tiempo en el que las culturas deben vivir para salvaguardar su especificidad. Por supuesto, no podemos obviar el hecho de que, tras salir a la calle, de alguna u otra manera modificamos nuestra privacidad: modificamos, en suma, nuestro *ethos*.

Así pues, a la noción de interculturalidad hay que añadir ciertos valores porque la multiculturalidad, como lo hemos señalado, resulta insuficiente. Y lo es porque le falta señalar el

trasfondo ético que permite poner en práctica la interculturalidad, más allá de las disputas entre hegemónicos y subalternos que se dan en ámbitos multiculturales. A fin de cuentas se trata de realizar la unidad planetaria en el respeto a la diversidad.

La propuesta que se desprende es la de una ética –intercultural– que nos hace salir de nuestra íntima circunstancia para tener una perspectiva más amplia, no sólo de lo que nos parezca como noble, sino también de aquello que nos parece reprobable por ser causa de exclusión. Es preciso establecer cercanías tanto como distancias, es decir, buscar el consenso y también el disenso del que vuelve a arrancar un diálogo constante con miras a resolver pacíficamente los conflictos entre culturas e incluso ampliar el catálogo de derechos humanos.

#### DESDE EL MIRADOR LATINOAMERICANO

A partir de una perspectiva ética, y no desde el simulacro de convivencia que ha resultado ser la globalización, es preciso pensar en acuerdos relativamente universalizables. Libertad, autonomía, justicia, solidaridad, diálogo y tolerancia, son valores que deben compartirse porque promueven una ética cívica con miras a una convivencia en paz.<sup>31</sup> Para que esto sea posible, será necesario favorecer el análisis de las morales vigentes, pero también de las morales disruptivas; y los valores propios de cada comunidad, así como también los valores transculturales.<sup>32</sup> Son los valores transculturales o vinculantes, los que pueden permitirnos entender de manera menos unilateral los derechos humanos, entendidos como “expresión

<sup>31</sup> Luis José González Álvarez y Germán Marquín Argote, *Valores éticos para la convivencia*, Bogotá, El Búho, 2004, pp. 54-55.

<sup>32</sup> Luis Villoro, *Estado plural. Pluralidad de culturas*, México, Paidós/UNAM, 1998, pp. 142-143.

jurídica de la conciencia universal que hoy posee la humanidad de la dignidad inviolable de todo individuo humano”.<sup>33</sup>

Pero cuando otras formas de vida son vistas como indeseables y “malas”, no se considera enriquecedor entablar un diálogo con ellas. De hecho, puede verse en la diversidad de culturas un enorme peligro por la inestabilidad que ocasiona el contacto intercultural. Eso significa que en la actitud dialogante no tiene cabida la intolerancia, porque significa, en primer lugar, una identidad inestable de quien se niega a abrirse a los otros. En cierto modo, el etnocentrismo también puede impedir esta actitud dialogante ya que tiende a magnificar o distorsionar las diferencias culturales.

La actitud que consiste en interpretar las realidades extranjeras según una escala de valores específica a la propia cultura, es decir, desde el mirador de quien observa y no desde el de quien es observado, es conocida como etnocentrismo. Se ha entendido al etnocentrismo como un conjunto de fuerzas centrípetas que permiten la estructuración de un grupo humano, nos hace tomar la cultura de nuestro propio grupo como fundamento de nuestras reacciones emocionales, afirmaciones cognoscitivas y juicios morales y estéticos, cuando estamos en contacto con extranjeros –portadores de toda pauta cultural extraña.

Incluso si las diferencias culturales son reales, el etnocentrismo tiende a magnificarlas o distorsionarlas. Éste configura nuestras estructuras mentales, interioriza los modelos de relación entre las personas y los valores culturales. El etnocentrismo “es el que da sentido a la vida de cada uno, a los hechos vitales, a los datos de la experiencia personal y colectiva. Este referente cultural es el que nos permite hablar con sentido, relacionarnos, el que nos permite vivir”.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> González Álvarez y Marquínez Argote, *op. cit.*, p. 51.

<sup>34</sup> Teresa San Román, *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía*, Barcelona, Tecnos/UAB, 1996, p. 108. San Román propone

Las fuerzas centrípetas tienen que equilibrarse con las centrífugas, con el fin de que la cultura no pierda coherencia ni renuncie a los intercambios culturales favorables a su desarrollo. Las culturas deben presentarse como coherentes no sólo en su interior, en relaciones intraculturales, sino hacia el exterior, en relaciones interculturales. Así pues, no se trata de la contemplación de la propia imagen, sino también de aquella que proviene de los otros grupos.

Cabe señalar que el etnocentrismo, aunque pueda presentar cierto grado de discriminación, no es siempre un motivo para la destrucción de los otros. Un ejemplo de ello puede ser la reacción que provoca la música producida por los otros y en la que no hallamos armonía alguna, o considerar sus olores como pestilencia, y el sabor de sus alimentos, como nauseabundo.<sup>35</sup>

Aunque es improbable que podamos desprendernos de nuestros referentes culturales y morales, eso no quiere decir que no podamos relacionarnos con otros, incluso si creemos que nuestras valoraciones morales son las únicas que dan cuenta de lo bueno.

Otra cuestión, también de enorme importancia, es considerar que lo bueno es relativo, pues aunque esto puede llegar a ser provechoso en el sentido de que nos permite una revisión crítica desde donde evaluamos lo bueno, también puede llevar al relativismo absoluto: de la misma manera que se relativiza el bien, también se relativiza el mal, lo que ocasiona que perdamos la brújula y nos confundamos. En buena medida, la causa del relativismo extremo puede encontrarse

---

la noción de alterofobia, concepto amplio con el cual se engloban todas las formas de exclusión de lo “diferente”.

<sup>35</sup> Recordamos al respecto la novela *Hacedor de Estrellas* escrita en 1937 por W. O. Stapledon, cuya sección “La Otra Tierra” gira en torno a los olores y sabores y el racismo que se pone en marcha en función de lo olfativo y gustativo, que se relacionan con el cerebro.

en la disgregación social que resulta, a su vez, de la falta de participación en los asuntos públicos y de un interés centrado sólo en lo privado.

Existen tantas y tan variadas concepciones acerca de lo bueno que difícilmente podríamos ponernos de acuerdo, en un nivel intercultural, respecto a cuál de estas concepciones tiene mayor validez o cuál de ellas puede, en verdad, conducirnos a *la felicidad*. Todas las concepciones acerca del Bien tienen pretensiones de universalidad, y pensamos que si la *nuestra* funciona y es racional para nosotros, también debería funcionar y ser considerada como racional por los demás. Sin embargo, esto no es así:

Normalmente, estas propuestas de felicidad que suponen las éticas de máximos se dan en el marco de un mundo global de sentido, de una cosmovisión, con frecuencia de signo religioso pero otras veces de signo laico, que desborda en cualquier caso lo asumible desde la racionalidad que se impone. Aparecen también normas, pero más bien como caminos hacia la meta de la vida lograda, que es la que les da su fuerza y sentido.<sup>36</sup>

También podemos encontrarnos con el problema de que, en su interior, aparezcan contradicciones en estas éticas de máximos (o de plenitud) o incluso que estas propuestas de realización choquen con otras con las que, en principio, deberían compartir mínimamente algo. Por eso es necesario que estas éticas de máximos puedan estar sujetas a revisión, ya que las concepciones acerca del bien y la felicidad pueden presentar contradicciones cuando, en un diálogo intercultural se les enfrenta a otras.

<sup>36</sup> Xabier Etxeberria, *Temas básicos de Ética*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002, p. 146.

Para que el diálogo intercultural cristalice, hay que poder interpretar las culturas, lo que significa que hay que estar dispuestos a preguntar, esto es, abrirse a otras propuestas con una actitud interrogante, lo que es, a fin de cuentas, el objetivo de la hermenéutica.

La hermenéutica es un arte y exige cierta virtud. Si en el ámbito tecnocientífico la figura virtuosa que aparece es Prometeo (por su previsión); en el espacio de la interpretación es preciso tener ciertas virtudes propias de Hermes (como la prudencia). Otro imperativo, otra máxima ineludible, es el planteamiento de la dignidad y, por ende, de la libertad no sólo individual sino también colectiva.

En realidad, esto último es uno de los presupuestos tanto de una ética intercultural como de una ética del desarrollo. Entre quienes investigan el fenómeno del pluralismo cultural, se ha planteado que sólo una ética de mínimos, propiamente cívica, puede servir como fundamento para resolver los dilemas que resultan de los avances científicos y de la globalización.

Los defensores de esta ética cívica señalan que es indispensable dar la batalla a los excesos del etnocentrismo, visto como un obstáculo para todo acuerdo que se quiera global, pero plural e incluyente. Hacia esa cuestión apunta Adela Cortina cuando escribe:

La moral cívica se refiere a los mínimos que los ciudadanos ya comparten por haber alcanzado la conciencia moral un nivel determinado en su desarrollo moral. Estos mínimos se refieren a valores, principios, derechos y a una actitud dialógica, pero la concreción de unos y otras es cosa que cada sociedad se ha de plantear como tarea.<sup>37</sup>

Una ética cívica promueve la solidaridad y no el individualismo, ya que asegura el derecho a vivir los proyectos

<sup>37</sup> Cortina, *La ética...*, p. 77.

de autorrealización al tiempo que se defiende el pluralismo como un valor. Dado que la ética cívica llama a la participación de la sociedad civil y a una convivencia justa basada en el respeto a los derechos humanos, es claro que una de las primeras virtudes es la tolerancia. Ésta no debe entenderse como sinónimo de dejadez, sino como aprecio por la diversidad. Cuando se considera que la diversidad es valiosa, es más fácil rechazar los modelos que tienden a igualar las culturas.

El rechazo de modelos únicos, alude al principio de solidaridad, sin el cual es imposible pensar en la democracia (ni como régimen ni como forma de vida) y tampoco es posible pensar en lo que resulta ser de interés no ya privado sino público. Sin duda, la democracia pide intereses que sean universalizables por lo cual es importante la participación de la ciudadanía y una actitud combativa y responsable. Por eso dice Adela Cortina que una ética de la responsabilidad se concreta en la inteligente y responsable asunción de las consecuencias de nuestras acciones, habida cuenta del futuro valioso que queremos construir.<sup>38</sup>

Son muchas las complicaciones derivadas de vivir en un mundo plural y por eso se antoja fácil establecer fronteras y confeccionar espacios públicos en donde no haya cabida para lo privado o bien, que de plano se sustituya lo público por lo privado. Buscar y concretar acuerdos mínimos, exige un gran esfuerzo.

Desde una ética de mínimos es posible pensar en la convivencia social, sin desalentar la vida privada –de individuos o de grupos– porque es una ética de la *justicia*. Por eso podemos destacar como una característica de la ética cívica o civil, la *empatía*. Cuando no hay voluntad de diálogo, sea por etnocentrismo o por simple indiferencia, la comunicación

<sup>38</sup> Adela Cortina, *El mundo de los valores. “Ética mínima” y educación*, Bogotá, El Búho, 2005, p. 110.

resulta imposible y, por tanto, se cancelan las posibilidades de democratizar la vida.

Así pues, la función de una ética de mínimos o cívica sería unificar colectivos con diferentes éticas de máximos, en torno a una identidad general que no anula las singularidades sino que las respeta y promueve: la ciudadanía, que permite que todos puedan participar en la vida pública y colaborar para elevar la maduración ética de la humanidad.

También se espera de una ética civil que se puedan construir, justificar y criticar las instituciones comunes y, finalmente, criticar aquellas éticas de máximos que no respeten los mínimos morales para tener una perspectiva más amplia acerca de lo que es noble o reproable.<sup>39</sup>

Esto implica, de suyo, la posibilidad de recuperar el significado de democracia y de plantear la deliberación como una exigencia, es decir, buscar consensos y permitir disensos que ayudan a pulir los acuerdos alcanzados. Así podremos plantear la igualdad entre los seres humanos: iguales en cuanto a nuestro derecho a ser diferentes, pero siempre abiertos al diálogo e incluso a modificar nuestros proyectos de realización sin renunciar a la identidad.

Una cultura de la democracia incluye varios aspectos, como por ejemplo, la certeza de que todos somos iguales aunque diferentes, como solía decir Leopoldo Zea. Por eso hablamos de la democracia como el régimen más adecuado para que puedan alcanzarse consensos, pero asegurando la libertad de quienes disienten y muestran su desacuerdo en el marco de leyes que les permiten defender su particular posicionamiento. Esto es, no se trata de eliminar diferencias sino de permitir que éstas se muestren en el escenario de lo social, sin discriminación o exclusión alguna.

<sup>39</sup> Etxeberria, *Temas básicos de Ética*, pp. 145-146.

Frente al monólogo que trae consigo la uniformidad, la diversidad permite el diálogo; por ello no hay que confundir entonces la polifonía o pluralidad de voces con una polémica absolutamente caótica: se trata de construir un espacio común, de forma tal que la tolerancia se concrete como respeto cívico y la libertad como libertad responsable, en particular en relación con las generaciones por nacer, cuya existencia está en riesgo debido a nuestro actual estilo de vida que daña el medio ambiente y que también implica un daño moral al mundo que viene.

Ciertamente se han hecho notables avances en el terreno de las políticas públicas para evitar esos daños. Una de las primeras críticas que se han elaborado en torno al debate sobre la interculturalidad tiene que ver con el hecho de que todas las culturas tienen pretensiones de universalidad y que, en ese sentido, el desde donde, el *ethos*, es relativo. Los valores, por tanto, dependen del mirador desde el cual se aprehende la realidad y se establece lo valioso o reprochable.

Así pues, la construcción de una ética intercultural, se enfrenta al desafío que implica la defensa de la diversidad, de la crítica y autocrítica a lo que, al decir de Dussel, favorece o atropella la continuidad de la vida. En efecto, la racionalidad material tiene como criterio y última referencia de verdad, a la vida. Un criterio como el de la reproducción y crecimiento de la vida humana, interno en cada cultura, le permite a todas ser autocríticas respecto a lo que impide dicha vida, y desde la universalidad de ese criterio, entrar en diálogo con toda otra cultura en cuanto a lo válido o inválido de su manera de reproducir y hacer que la vida se desarrolle.

Dicho criterio puede observarse en tres niveles: el de la reproducción de la vida humana, en los niveles físico y mental; el de la reproducción de la vida humana en las instituciones y valores culturales, y el del desarrollo de dicha vida humana

en el marco de las instituciones o culturas históricas de la humanidad.<sup>40</sup>

Otro aporte proviene de Luis Villoro, quien hace sugerencias muy interesantes a partir de su crítica a Will Kymlicka. El filósofo mexicano argumenta que la diferenciación de la ciudadanía propuesta por el canadiense podría dar lugar a nuevos privilegios y ventajas de ciertos grupos. Asimismo, invitaría a la discriminación (así sea “positiva”) de un grupo sobre otros, a menos que se separen las nociones de ciudadanía y nacionalidad dominante. Una división de ciudadanos por grupos favorece la disgregación del todo social.

Una doble ciudadanía tendería a disolver el todo social o, al menos, a debilitar el vínculo. A la larga son enormes los problemas para consignar en la ley la “ciudadanía diferenciada” tal como la propone Kymlicka. Para éste, es posible una doble ciudadanía: la común a todos los ciudadanos de un Estado y la propia de un grupo específico. Pero para Villoro, una ciudadanía común a todos los miembros de un Estado multicultural garantiza su unidad y no tiene porqué ser incompatible con el régimen de autonomías, para incluir entre los derechos el de pertenencia.<sup>41</sup>

Sobre eso mismo y de acuerdo con la estructura étnico-nacional de una sociedad multicultural, hay que recordar que el establecimiento de autonomías implica cierta descentralización política y administrativa del Estado. Esa es la propuesta que defiende Díaz-Polanco, pues para él lo que permiten las autonomías es la coexistencia de una separación vertical de poderes con la “tradicional separación horizontal de pode-

<sup>40</sup> Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998 (Estructuras y Procesos, Serie Filosofía), p. 140.

<sup>41</sup> Villoro, *Estado plural*, pp. 100-101 y 103.

res". De hecho, nos dice, es el régimen de autonomía lo que favorece la descentralización:

La estructura descentralizada supone entonces el reconocimiento o la asignación al ente autónomo de ciertas facultades o competencias propias (exclusivas o compartidas con el Estado central), principalmente la legislativa y la administrativa (o reglamentaria). [...] la autonomía provoca siempre descentralización, pero no toda descentralización implica autonomía.<sup>42</sup>

Díaz-Polanco afirma que un funcionamiento democrático de la sociedad es incompatible con el vigente, ya que para éste los grupos étnicos han sido una población invisible.<sup>43</sup> El reconocimiento de derechos socioculturales (que Kymlicka denomina "poliétnicos") a través de la autonomía, suscita incertidumbres en relación a su compatibilidad con los derechos y garantías individuales consagrados en las leyes. Díaz-Polanco no cree que deba ser así, pues a su parecer:

Se trataría de renovar el *pacto social* para, dejando a salvo las garantías y derechos individuales que constituyen evidentes conquistas históricas de nuestros pueblos, solventar las omisiones que en ese terreno, y en el de los derechos colectivos, han afectado a los pueblos indios. En otras palabras, ello consistiría en sentar las bases étnico-nacionales para la democracia, anulando el proyecto etnocéntrico que provoca centralización, exclusión y desigualdad. Esta *desigualdad sociocultural* entre los componentes étnicos del país, se expresa como discriminación de los pueblos indios, desprecio hacia sus formas culturales pro-

<sup>42</sup> Héctor Díaz-Polanco, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, UNAM/Siglo XXI, 1991 (Biblioteca América Latina: actualidad y perspectivas), p. 168.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 207.

pías, opresión social y negación de sus derechos a la diferencia y la identidad.<sup>44</sup>

En estas propuestas está clara la necesidad y el derecho de las culturas por afirmar su identidad, pero también su alteridad. Infortunadamente, el mirador (tanto el lugar como el sujeto) puede padecer miopía: no ve al Otro y, por tanto, no ve la complejidad, la densidad del tejido social en el que importan los nudos pero sobre todo las redes que se tejen. Hablar de interculturalidad nos permite entonces ubicarnos en diversos puestos, situaciones, contextos u observatorios desde los cuales mirar lo que ocurre en una realidad multívoca, llena de sentidos, todos ellos contruidos racionalmente. Al menos, eso es lo que opina Mauricio Beuchot.

Para evitar los absolutismos, ese filósofo mexicano propone una hermenéutica analógica, cuyo interés es el acercamiento y el distanciamiento respecto de ese gran texto que es el mundo, lo que permite por un lado evitar pretender un objetivismo puro y, por el otro, caer en un subjetivismo absoluto. El estudio del mundo es realizado de tal modo que no se caiga en posiciones extremas como lo son una interpretación subjetivista del texto o la pretensión de objetividad pura y dura. La analogía está situada entre la equivocidad y la univocidad. La equivocidad se refiere a lo que se predica de un conjunto de cosas en un sentido diverso; mientras que la univocidad es lo que se predica de un conjunto de cosas en un sentido completamente idéntico. De alguna manera, es lo que advierte también Díaz-Polanco, al afirmar que cuando el programa liberal no pluralista (adversario de la diversidad) cierra filas con el relativismo absoluto:

Debemos percatarnos de que el liberalismo duro, que retorna agresivamente a las viejas tesis de la doctrina, sin concesiones

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 227.

ni “correcciones”, *forma una sólida unidad con su contrario*: el relativismo cultural absoluto, responsable (o más bien síntoma) del resurgimiento, a su vez, de esencialismos etnicistas. Liberalismo duro y relativismo absoluto funcionan como las dos caras de la misma moneda. No es difícil caer en la cuenta de que, en efecto, ambos enfoques se refuerzan y cada uno da pie a las argumentaciones del otro. La afirmación mutua, al mismo tiempo, hace política y socialmente creíbles las respectivas aprensiones, temores y prejuicios.<sup>45</sup>

En cuanto a la hermenéutica analógica refiere, vale decir que ésta no pretende ubicarse de manera equidistante entre lo unívoco y lo equívoco, sino que tiende al equivocismo, porque en la interpretación predomina lo primariamente diverso y secundariamente lo idéntico. Beuchot considera que la hermenéutica analógica que él propone, es el modelo más conveniente para una interpretación que no se imponga sobre las otras, pero que, al mismo tiempo, permita avanzar en el conocimiento.

Por eso mismo, para poner orden entre la equivocidad y la univocidad, Beuchot argumenta en favor de la multivocidad que puede ser comprendida mediante el uso de la analogía, a la que define como

[...] pro-porción, admisión de porciones conjuntadas o armonizadas, no desligadas ni caóticas. Es un respeto de proporciones, que son diferentes y divergentes, pero con unidad proporcional. La analogía es una tensión, distensión y protensión, casi dialéctica, entre lo particular y lo universal. Respeta lo particular y diferente, sin negar lo alcanzable de universalidad y semejanza.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Díaz-Polanco, *Elogio...*, pp. 22-23. Las cursivas son el autor.

<sup>46</sup> Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México, Ítaca, 1999, p. 195.

Desde luego, la proporcionalidad de la que habla Beuchot suena a relativismo. Sin embargo, Raúl Fornet-Betancourt se encarga de suavizar el tono peligroso del equívoco:

Y no hay que tener miedo de que esta nueva época de una cultura de las “razones” en diálogo pueda desembocar en un desenfrenado relativismo cultural. Ni el dogmatismo ni el fundamentalismo, como tampoco fingidos consensos artificiales, dan la clave para resolver lo problemático que hay en el relativismo cultural.

Esa clave debe buscarse más bien en la paciente convivencia de razones situacionales que contrastan las referencias de fondo de sus explicaciones, ritos, símbolos e imaginarios, iniciando de esta suerte un proceso de aprendizaje conjunto en el que la mutua corrección o, por decirlo con un giro más positivo, el perfeccionamiento recíproco es una dimensión casi obvia de la misma convivencia. Trabajando por la convivencia humana la interculturalidad es el arte de relacionar y de hacer consciente las relaciones, es teoría y práctica de relaciones; y, en cuanto tal, da realmente la clave para superar el escollo del relativismo cultural, ya que como expresión de un exceso etnocéntrico el relativismo cultural vive de la ausencia de relaciones.<sup>47</sup>

La interculturalidad, como propuesta ético-política, también es de especial interés para Ricardo Salas Astrain, quien afirma que es necesario vincular la noción de interculturalidad con la de justicia pues el debate actual se centra, en América Latina, en superar la asimetría. La traductibilidad de la noción de justicia sería posible si en vez de tener que optar

<sup>47</sup> Raúl Fornet-Betancourt, “Interculturalidad o barbarie. 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad”, en *Comunicación*, núm. 4, 2006, pp. 27-49, p. 36.

entre una ética de la liberación como la que defiende Dussel, y la propuesta de Fornet-Betancourt de una ética intercultural, se considera la justicia intercultural como un momento en el que lo contextual y lo deontológico se unen.

Si la multiculturalidad tiene que ver con la pluralidad, pero también y sobre todo con la verticalidad de las relaciones interétnicas e interculturales; entonces es evidente que se haya puesto el acento en la protección de los derechos humanos de las minorías así como las condiciones que posibilitarían la construcción de un espacio intercultural que, siendo público implica una noción distinta a la que ha defendido Occidente sobre la ciudadanía y, en ese sentido, alternativas en cuanto a programas de participación ciudadana.

Por eso mismo es que según Fidel Tubino es necesario interculturalizar el multiculturalismo. A su parecer, las propuestas euroamericanas tienen que ver, en especial aunque no únicamente, con el “reconocimiento de la diferencia” y la crítica a un sistema que incluye ciertos derechos diferenciados que permitiría la participación de las colectividades de todo tipo.

Pero está claro que esos supuestos no son suficientes cuando se trata de aplicarlos en contextos multiculturales en los que hay una diversidad que no siempre se puede entender bajo la óptica de la tradicional dicotomía cultura hegemónica/culturas subalternas. Tampoco es posible la interculturalidad cuando las llamadas acciones positivas no afirman efectivamente la desaparición del racismo y, podemos agregar, el clasismo y el sexismo.

De hecho, es en términos del tipo de diversidad cultural que se establecen las diferencias entre las políticas multiculturales y las interculturales. En el caso latinoamericano no son sólo los flujos migratorios desde el sur hacia el norte lo que ha dado origen al multiculturalismo, sino la existencia de pueblos indígenas y de descendientes de africanos y asiáticos.

Además es preciso considerar que, como ocurre en los países del norte, los flujos migratorios hacia las ciudades han modificado el espacio urbano; fenómeno que no ha sido del todo considerado en las políticas interculturales que, enfocadas al ámbito no urbano, han ruralizado la agenda cultural o se han encapsulado en el discurso pedagógico dejando de lado la cuestión de una ciudadanía intercultural.

De cara al agotamiento del modelo monocultural eurocéntrico, la interculturalidad se mira como una alternativa que favorece una concepción de la vida de manera más acorde a las particularidades. Como afirma Fonet-Betancourt: “La interculturalidad se presenta, pues, en este ámbito, como teoría y práctica de alternativas que rompen el monólogo de la cultura dominante recuperando espacios para los silenciados o invisibilizados”.<sup>48</sup>

La interculturalización del espacio público pasa, por tanto, por la descolonización de las esferas públicas que, históricamente, han negado la otredad. Y lo han hecho, según recuerda Tubino, económica y culturalmente desde una concepción urbano-castellano-escritural. La construcción de una ciudadanía intercultural implicaría, pues, una nueva cultura política, nuevas formas de deliberación y nuevas sensibilidades.<sup>49</sup>

Esta ruptura con la manera de comprender lo político, perfilaría “no una, sino muchas ciudadanías” negociando en el espacio de lo intercultural. O, como diría Axel Ramírez, identidades que son un continuo *performance* porque se actúa “una identidad o varias”, lo que nos abre lo alternativo.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Fonet-Betancourt, *op. cit.*, p. 39.

<sup>49</sup> Fidel Tubino, “No una, sino muchas ciudadanías: una reflexión desde el Perú y América Latina”, en *Cuadernos Interculturales*, primer semestre, año/vol. 6, núm. 010, Universidad de Valparaíso, Viña del Mar, 2008, pp. 170-180, p. 179.

<sup>50</sup> Axel Ramírez, “La identidad de los latinos en Estados Unidos”, en Mario Magallón y Roberto Mora [coords.], *Historia de las ideas: repensar la América Latina*, México, UNAM, 2006, p. 249.

## CAMBIO DE COORDENADAS: GIRAR HACIA LO OTRO

El siglo XX, casi como el XVI, fue de reacomodos y revoluciones. Varias son las similitudes en términos de las discusiones que se dieron sobre la diversidad y el tratamiento que ha de dársele a la cuestión del Otro. Pero, como hemos podido observar, en casi todas las críticas, se asume como prácticamente imposible darle una vuelta completa, poner patas arriba, al edificio moderno.

En los debates sostenidos en los espacios académicos del XVI o en los que han participado nuestros contemporáneos, aparece la diversidad de culturas como un hecho que debe tolerarse, al tiempo que se le imponen límites en cuanto a su capacidad de operar en aquellos niveles que demandan una perspectiva diferente y se les atrapa en la telaraña del neocolonialismo.

La filosofía posmoderna se torna cada día más *light* y *en su levedad se muestra incapaz de cimentar una solidaria relación entre las culturas*. De ahí críticas como la que sigue:

Hoy los funcionarios del paradigma –es decir, los importadores de filosofías– ven peligrar su función: la racionalidad del Centro ha decretado el fin de la modernidad y toma sus merecidas vacaciones. La Razón salvífica del Reino de los Fines se ha degradado en la Razón instrumental del Imperio de los Medios y hasta la lógica, paradigma de los paradigmas, verdadera sección militar de la Filosofía, se embarca en aventuras paraconsistentes, dejando –eso sí– una guardia aristotélica al cuidado del lenguaje de las computadoras. Pensamiento débil, fiesta posmoderna de las Diferencias y para aquellos que sobrevivan al hambre, a la represión y a la disolución cultural, quedan los llamados a la constitución de la Comunidad Universal de Comunicación.<sup>51</sup>

<sup>51</sup> Enrique Hernández, “Función de la filosofía y misión del pensamiento”, en *Actas del Primer Congreso Internacional de Filosofía Latinoameri-*

Así pues, parece que lo que han buscado los teóricos liberales del multiculturalismo, desemboca en algo que termina ubicando la gastronomía cosmopolita por encima de la *isonomía*. Por eso escribe Dussel:

Los filósofos posmodernos saben analizar el arte posmoderno, el impacto de los medios de comunicación, y aunque afirman teóricamente la *diferencia*, no reflexionan sobre los orígenes de estos sistemas que son frutos de una racionalización propia de la “gestión”, de la “centralidad” europea del sistema-mundo, ante la cual son profundamente acríticos y, por ello, no tienen posibilidad de intentar aportar ninguna alternativa (cultural, económica, política, etc.) válida para las naciones periféricas, ni para los pueblos o las grandes mayorías de dominados excluidos del centro y/o periferia.<sup>52</sup>

Cuestiones que debemos imperativamente solucionar, como el consenso respecto de una noción de justicia construida interculturalmente o el modo en que debe entenderse el desarrollo, pueden resolverse desde un mirador moderno, centrado en las necesidades del Norte. Derivado del eurocentrismo, que caracteriza las propuestas multiculturalistas, no sólo no se ha podido echar mano de la diversidad de saberes que permitan superar la falla ocasionada por la Modernidad, sino que en muchos casos se ha desdibujado la posibilidad de un desarrollo civilizatorio plural.

En efecto, las propuestas multiculturalistas, lejos de permitir a los pueblos avasallados la posibilidad de conservar su perfil étnico o incorporar de manera libre los trazos de la entidad cultural dominadora, apuntan a la internalización de

---

*cana* (20 al 24 de mayo de 1990), Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1992, pp. 206-207.

<sup>52</sup> Dussel, *Ética de la liberación...*, p. 63.

otra cosmovisión, la de los dominadores, impidiendo con ello cualquier intento de autodeterminación. Desde la psicología social puede verse lo anterior:

En el otro polo de la utilización del otro, se encuentra la actitud del sometido, quien, incapaz de vivir de y de decidir por sí mismo, está al acecho de presencias, sugerencias, órdenes privadas o públicas. En él, servir y obedecer, no son, ni don de sí, ni elección de un ejemplo, sino ávida toma de la iniciativa del otro. También aquí, vemos que se termina en una alienación.<sup>53</sup>

Hace muchos años que Jacques Berque afirmó algo que sigue vigente:

El mundo obedece a procedimientos de uniformación que no sólo pesan sobre los países de independencia recién adquirida, sino también sobre los constituidos hace mucho. Los problemas, a medida que se plantean, aparecen subordinados a técnicas abstractas y cosmopolitas, válidas para todos y disociadoras de lo poco que nos queda de identidad. Por una cruel ironía, el acceso mismo a la historia parece tender a la abolición de los sujetos colectivos que acceden a esa historia.<sup>54</sup>

De manera semejante, García Cancilini afirma que, si bien la multiculturalidad ofrece abundantes opciones simbólicas que propician enriquecimientos y fusiones, las políticas multiculturalistas y su prescripción de cuotas de representatividad “arrinconan en lo local sin problematizar su inserción en unidades sociales complejas de gran escala”.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Jean Maisonneuve, *Psicología social*, México, Paidós, 1985, p. 66.

<sup>54</sup> Jacques Berque, “Décolonisation, intérieur et nature seconde”, en *Études de Sociologie Tunisienne*, vol. 1, Túnez, 1968. La traducción es mía.

<sup>55</sup> García Cancilini, *op. cit.*, p. 22.

Parece, pues, que la multiculturalidad causa desazón y esa sería la causa de los fundamentalismos de diverso cuño que hoy fragmentan el proyecto homogeneizador, pero proponiendo una vuelta hacia un pasado en el que no están siempre las respuestas a las preguntas de un mundo *por venir*. Ese mundo, incierto a pesar de las promesas modernas de vencer o al menos engañar a la muerte, tendría que superar la agonía del Ágora y triunfar sobre el narcisismo que impone el Mercado.<sup>56</sup>

Contemplándose a sí mismo, el Narciso que circula por senderos del Norte no parece tener las herramientas para entender lo que se requiere para comprender la interculturalidad como un espacio-tiempo en el que hay hospitalidad y concordia pero también hostilidad y discordia; y que esas conductas no pueden ya ser explicadas desde el mirador de siempre.

Si en el campo de las ciencias antropológicas se ha dado un vuelco a la perspectiva, en el nivel epistemológico se demanda un cambio de perspectiva como el que permitió el surgimiento mismo de los tiempos modernos. Eso es lo que se entiende por giro descolonial y que Mignolo, en un pequeño volumen colectivo, explica así:

[...] consiste en desprenderse del chaleco de fuerza de las categorías de pensamiento que naturalizan la colonialidad del saber y del ser y la justifican en la retórica de la Modernidad, el progreso y la gestión “democrática” imperial. El control actual del

<sup>56</sup> “El narcisismo designa el surgimiento de un perfil inédito del individuo en sus relaciones con él mismo y su cuerpo, con los demás, el mundo y el tiempo, en el momento en que el ‘capitalismo’ autoritario cede el paso a un capitalismo hedonista y permisivo”. Gilles Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 50.

conocimiento opera fundamentalmente en la economía y en la teoría política.<sup>57</sup>

Si, como ya se ha dicho, los dos graves problemas que actualmente padecemos son la explotación irracional del hombre y la naturaleza, a pesar de la presunción moderna de medida y previsión, y el innegable problema de la colonialidad vinculado al actual esquema de desarrollo, lo que conduce a afirmar que la civilización occidental, para serlo, tiene que cometer barbaridades. Al hilo de lo expuesto respecto a la racialización del bárbaro y las condiciones en las que el avance tecnocientífico sería imparable, nos dice Maldonado-Torres que:

podría plantearse la colonialidad como discurso y práctica que simultáneamente predica la inferioridad natural de sujetos y la colonización de la naturaleza, lo que marca a ciertos sujetos como dispensables y a la naturaleza como pura materia prima para la producción de bienes en el mercado internacional. La colonialidad aparece, de esta manera, como el horizonte necesario para la exploración de los límites de las ciencias europeas.<sup>58</sup>

Con lo anterior y siguiendo a Dussel, el autor se refiere a lo que él llama el escepticismo misantrópico: éste deviene del escepticismo cartesiano que permite “alcanzar certidumbre

<sup>57</sup> Walter Mignolo, “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial”, en Catherine Walsh, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Signo, 2006, p. 13.

<sup>58</sup> Nelson Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel [eds.], *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2007 (Biblioteca Universitaria, Serie Encuentros), p. 135.

y proveer una fundación sólida al sujeto moderno”, aquí la duda cuestiona la humanidad de los colonizados.<sup>59</sup>

En una cultura tan ávida de novedades (y no en balde la moda aparece durante la Modernidad) los colonizados barbarizados y los bárbaros racializados se convierten en desechables. Esta valoración del Otro como sacrificable ocasiona su condena; mientras que su olvido conduce a suprimir su presencia en la historia. Por eso es que no se trata, para el pensamiento decolonial de hurgar y descubrir genealogías al modo del posestructuralismo, sino de hacer una historia “otra” del pensamiento planetario decolonial.<sup>60</sup>

Este cambio de perspectiva lo plantea Catherine Walsh al señalar que la interculturalidad significa procesos de construcción de conocimientos “otros”, de una práctica política “otra”, de un poder social “otro” y de una sociedad “otra”. Con “otro/otra” se refiere Walsh a pensar y actuar desde la diferencia.<sup>61</sup>

La propuesta viene de años atrás. Incluso uno de los líderes del 68 francés, Daniel Cohn-Bendit, ha señalado que la juventud de aquel Mayo “reivindicaba una cierta diversidad, reivindicaba el derecho de vivir de otra manera, otra concepción de la vida”.<sup>62</sup> Es más, también afirma que no hay que considerar como culpables del racismo y la xenofobia a quienes son las víctimas de estas prácticas, pues hay un solo culpable: el miedo al desempleo.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>60</sup> Véase a Walter D. Mignolo, “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, en Castro-Gómez y Grosfoguel [eds.], *op. cit.*, p. 27.

<sup>61</sup> Catherine Walsh, “Interculturalidad y colonialidad del poder”, en Walsh, *op. cit.*, p. 21.

<sup>62</sup> Daniel Cohn-Bendit, “¿Qué es la diversidad?”, en Fundación Alfonso Comín, *La interculturalidad que viene. El diálogo necesario*, Barcelona, Icaria, 1998, p. 269.

Y es cierto, son los migrantes los que aparecen como amenaza en el mercado laboral y, de modo tangencial, en las identidades nacionales: “Una sociedad multicultural es una sociedad desproporcionada, donde se pueden mirar las cosas más bonitas y a la vez las más horribles. El problema es saber si somos capaces de gestionar todo esto”.<sup>63</sup>

¿De qué forma imaginar, como lo hicieron los jóvenes de 1968, que “bajo el adoquín está la playa”? Es decir, ¿de qué manera entender desde lo alternativo para, como dice Walsh, subvertir? Ella responde:

Poniendo un énfasis particular en la noción de interculturalidad epistémica, a la vez que como una práctica política como una contra-respuesta a la hegemonía geopolítica del conocimiento [...] moviéndose hacia configuraciones conceptuales que denotan otras formas de pensar y posicionarse desde la diferencia colonial, formas necesarias para la construcción de un mundo más justo.<sup>64</sup>

Modificar el eje no significa para el pensamiento decolonial, una simple vuelta de tuerca. Implica alterar y no sería la primera vez que el mundo rota. Desde la biopolítica, como también desde la geopolítica, es posible percatarnos del modo en que las categorías son imperialistas. La racialización de los cuerpos así como los mapas excluyentes en los que no se quiere cartografiar a los otros, parten de una representación de la realidad que sólo se explica mediante el eurocentrismo.

A partir de esta perspectiva, modernamente etnocéntrica, se etiqueta al Otro de modo que el Yo que clasifica quede en la cúspide como lo más acabado, lo más excelso, lo más pulido y lo más civilizado. Samir Amin ya lo había explicado:

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>64</sup> Walsh, *op. cit.*, p. 23.

si Europa se constituyó en eje de la historia fue porque desplazó el centro de gravedad del sur del Mediterráneo al norte. El centro se ha desplazado de nuevo, y de Europa del norte ha pasado hoy a Norteamérica. En esos casos en los que se han abestializado los cuerpos y se han variado los contornos reales del planeta, el centro ha generado una visión retorcida acerca del Otro. Permítase que Amin explique que el eurocentrismo es una dimensión de la cultura y de la ideología del mundo capitalista moderno:

La cultura europea que debía conquistar al mundo se constituye en el transcurso de una historia que se desarrolló en dos tiempos diferentes. Hasta el Renacimiento, Europa pertenece a un sistema tributario regional que agrupa a europeos y árabes, cristianos y musulmanes. Sin embargo la mayor parte de Europa forma entonces parte de la periferia de ese sistema cuyo centro se sitúa en torno a la cuenca oriental del Mediterráneo. Este sistema mediterráneo prefigura en sí mismo de una cierta manera el sistema mundo del capitalismo ulterior, del que proporciona una especie de aspecto prehistórico. A partir del Renacimiento, cuando se constituye el sistema mundo capitalista, su centro se desplaza hacia las costas del Atlántico, en tanto que el antiguo Mediterráneo será a su vez convertido en periferia. La nueva cultura europea se reconstruye en torno a un mito que opone una supuesta continuidad europea geográfica al mundo situado al sur del Mediterráneo, el cual por ello se convierte en la nueva frontera centro/periferia. Todo el eurocentrismo reside en esta reconstrucción mítica.<sup>65</sup>

Edward Said ya había hecho notar la importancia de las representaciones que de Oriente se concibieron en Occidente

<sup>65</sup> Samir Amin, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México, Siglo XXI, 1989, p. 25.

y que derivaron en un orientalismo. Sus análisis permitieron examinar el modo en que la producción, la gestión y el dominio monopólico que tiene Occidente sobre el conocimiento y el poder.<sup>66</sup>

A juicio de otros pensadores, como Fernando Coronil, también resulta muy llamativa la investigación sobre las causas que motivaron tales representaciones. Su interés, pues, tiene que ver con el análisis del occidentalismo, es decir, de la suma de concepciones de Occidente que animan las representaciones occidentales de la otredad y que se relacionan con las construcciones implícitas del Yo que las suscribe.<sup>67</sup>

El occidentalismo no es sólo un banal provincialismo, sino una construcción ligada íntimamente con el despliegue del poder global de Occidente:

Desde mi punto de vista, el occidentalismo es inseparable de la hegemonía del Occidente no sólo porque como forma de conocimiento es una expresión de su poder, sino porque establece lazos específicos entre el saber y el poder en el Occidente. El occidentalismo es pues la expresión de una relación constitutiva entre las representaciones occidentales de las diferencias culturales y la dominación mundial del Occidente.<sup>68</sup>

Así pues, no sólo hay que analizar las prácticas representacionales de Occidente, sino que habría que analizar a

<sup>66</sup> Lorna Roth, *Something new in the air: the story of First Peoples television broadcasting in Canada*, Ontario, McGill-Queen's University Press, 2005, pp. 37-38.

<sup>67</sup> Fernando Coronil, "Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas", en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Miguel Ángel Porrúa/University of San Francisco, 1998, p. 129.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 131.

Occidente, como lugar real o virtual, desde donde se mira o se escucha al Otro, porque estas representaciones han producido concepciones del mundo que:

- Separan los componentes del mundo en unidades aisladas;
- desligan historias relacionadas entre sí;
- transforman la diferencia en jerarquía;
- naturalizan dichas representaciones; y por lo tanto
- intervienen, aunque inadvertidamente, en la reproducción de las relaciones asimétricas de poder existentes.<sup>69</sup>

Para emprender su pesquisa acerca del significado que tiene el Otro para el Yo moderno, Coronil propone tres niveles de estudio que recuerdan *Los grandes momentos del indigenismo en México*,<sup>70</sup> texto escrito por Villoro a mediados del siglo pasado. Estos niveles son para Coronil los que retoman las siguientes cuestiones: 1) la disolución del Otro por el Yo, 2) la incorporación del Otro en el Yo, y 3) la desestabilización del Yo por el Otro.

De manera similar, Tzvetan Todorov se aproxima al tema, aunque al parecer de Coronil el autor de *La conquista de América. El problema del otro* se queda encerrado en un marco hegeliano en el sentido de que no logra ir más allá en su apreciación sobre los catastróficos efectos de la invasión a América: se limita a denunciar la disolución del Otro. Por eso es necesario establecer, del modo en que lo plantea Walsh, “otras” miradas para entender la imposición tanto como la subversión y, para ello, hay que comprender que el conocimiento se ha producido localmente y con él se interviene globalmente.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>70</sup> Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, La Casa Chata, 1984. (Primera edición en el Colegio de México, 1950).

Los estudios de área ya no son pues una ocupación meramente epistémica sobre los “Otros”, pues la mirada, el mirador y el que mira, se han modificado: no sólo los metropolitanos miran desde su horizonte a los otros, sino que al estar ellos mismos en la mira de otros, han tenido que modificar su mirar. El “imaginario inmigrante”, recuerda Moreiras, ha afectado y modificado las prácticas de conocer al Otro. En su tiempo, Buarque de Holanda,<sup>71</sup> ya había señalado la importancia de las “ideas migratorias” para acelerar el paso, siguiendo las categorías de Braudel, de un proceso de larga duración a otro. Pero el protagonista no es ya el europeo transplantado con todo y su bagaje ideológico a América, sino quien migra al hemisferio norte; lo que ha llevado a una nueva nomenclatura para los estudios de área: “estudios poscoloniales”.

Los mismos estudios latinoamericanos no podrían dejar de estar influidos por ese fenómeno del que habla Moreiras, de suerte que ya es posible distinguir varios tipos de latinoamericanismos. Entre ellos, resalta el históricamente constituido como lucha contra la muerte o incluso como un latinoamericanismo que se entrega a la muerte.

Estos latinoamericanismos, clásicos en el siglo XX, oscilan entre el pesimismo, que resulta de una visión catastrófica de la historia que presenta al latinoamericano como un romántico enamorado de la muerte, a la que ya se ha acostumbrado a fuerza de enfrentársele todos los días; y el optimismo desbordante que pretende contribuir a la cultura universal, lo que, en el marco de la actual globalización, equivaldría a ser asimilados al aparato global y a su constante recurso a la homogeneización.

<sup>71</sup> Sérgio Buarque de Holanda, *Visión del paraíso. Motivos edénicos en el descubrimiento y colonización del Brasil*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1987; y *Visão do Paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1992.

Es en esta dirección que el “latinoamericanismo poscolonial” refiere a “un latinoamericanismo informado por la situación global, por el imaginario inmigrante, y por el latinoamericano al interior de la máquina académica metropolitana”.<sup>72</sup> Pero incluso si el latinoamericanismo se autoconcibe como “práctica epistémica antiglobal, orientada hacia la articulación y/o produposibilidad de contraimágenes latinoamericanistas”,<sup>73</sup> habría que preguntarse si no será asimilado al latinoamericanismo históricamente constituido y volcado a la muerte o a la homogeneización.

Así, habría un latinoamericanismo emanado de lo que Moreiras llama “orientalismo del corazón”, y que promueve un romanticismo semejante a la mística defensa de la democracia pregonada por organismos de seguridad norteamericanos. Este romanticismo pone tanto cuidado en diferenciar al latinoamericano, que termina por generar el conocimiento necesario para controlar, catalogar y poner al servicio de la representación global las representaciones que genera sobre sí mismo. Así, “quiere su propia muerte, al trabajar para transfigurarse en su propia negación, o para disolverse en el panóptico”.<sup>74</sup>

El segundo tipo de latinoamericanismo no se fundamenta en una ideología de diferencialismo cultural, sino que apunta a la desarticulación de lo identitario-diferencial:

[...] mediante una apelación radical a un afuera residual, a una exterioridad que todavía rehúse dejarse doblar hacia el interior imperial. En tal sentido, el latinoamericanismo busca la complicidad con localidades alternativas de enunciación o producción de conocimiento para formar una alianza contra la representa-

<sup>72</sup> Alberto Moreiras, “Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden”, en Castro-Gómez y Mendieta, *op. cit.*, p. 61.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 66.

ción latinoamericanista históricamente constituida y contra sus efectos sociopolíticos.<sup>75</sup>

Entre la disciplina a la que se somete a la periferia y el control que se vive en sociedades metropolitanas, Moreiras ubica un latinoamericanismo flexible. A la flexibilidad del latinoamericano que se cuele entre los paradigmas de disciplina y de control, le llama “performatividad”. Esta cualidad le permite a dicho sujeto ejercer una solidaridad epistémica con los *sin-voz*. Pero es preciso hacerlo con cuidado: si esa solidaridad se entiende como enunciación tercermundista, la globalización –dice Moreiras– “amenaza con volver tales prácticas aspectos de una poética orientalista de lo singular residual, de lo que se desvanece, de lo bellamente arcaico”.<sup>76</sup> La solidaridad se torna mesiánica, y la voz del mesianismo es siempre “voz de duelo”. Desde luego, no hay motivos para tener que elegir entre la “nordomanía” y otras obsesiones.<sup>77</sup>

Si de lo que se trata es de un mirar “otro”, habría que preguntarse: ¿cuál es la voz y el mirar del subalterno? La respuesta se ha vuelto más complicada e incluye discusiones que giran en torno a las relaciones élites criollas/grupos subalternos y procesos de aculturación e interculturación. El interés de Ilea-

<sup>75</sup> *Loc. cit.*

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>77</sup> Leopoldo Zea trató esta cuestión en varias ocasiones. Véase a modo de ejemplo su ya citada obra *Discurso desde la marginación y la barbarie*, p. 128. También se recomienda el artículo “Nordomanía y latinidad”, en *El País*, 18 de abril, 1984, en el que retoma el término acuñado por el uruguayo José Enrique Rodó y su afirmación: “Tenemos nuestra nordomanía. Es necesario oponerle los límites que la razón y el sentimiento señalan de consuno”. Zea remata diciendo: “Ya no más nordomanía ni latinomanía, puro y simple americanismo”. En [http://www.elpais.com/articulo/internacional/LATINOAMERICA/Nordomania/latinidad/elpepiint/19840418elpepiint\\_2/Tes](http://www.elpais.com/articulo/internacional/LATINOAMERICA/Nordomania/latinidad/elpepiint/19840418elpepiint_2/Tes) (fecha de consulta: 9 de junio, 2012).

na Rodríguez, investigadora de la Universidad Estatal de Ohio, es encontrar una definición del término “subalterno”.

Se trata de un concepto entendido como *límite*, en el sentido dado por el Grupo de Estudios Subalternos de la India. En el área caribeña, el debate se relaciona con conceptos tales como transculturación, sincretismo y creolización, mientras que en el marco latinoamericano continental se vincula lo “subalterno” con nociones como heterogeneidad e hibridez. En otros ámbitos, la polémica se relaciona más bien con temas como gobernabilidades y ciudadanías dentro de la relación hegemonía-dominio.<sup>78</sup> Lo subalterno es una noción que viene a contener mayores aspectos que los incluidos por el concepto de “clase”.

La propuesta de Rodríguez va en el sentido de no olvidar que si bien existen claros vínculos entre élites metropolitanas y élites criollas, también se establecen relaciones de poder entre éstas y los subalternos. En ese sentido es que la subalternidad se constituye en un lugar epistemológico presentado como límite, negación, enigma. ¿En dónde están localizados los subalternos? Algunos, dice Rodríguez, son localizados por marcos teóricos como los usados por los estudios culturales, en espacios de transculturación, heterogeneidad e hibridez.

<sup>78</sup> El concepto de hegemonía según Gramsci “representa un gran progreso filosófico, además de un progreso político práctico, porque necesariamente implica y supone una unidad intelectual y una ética conforme a una concepción de la realidad que ha superado el sentido común y se ha tornado crítica, aunque sólo sea dentro de límites estrechos”. Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, pp. 16-17. Además, Gramsci considera que no deben tomarse a los grupos hegemónicos como actores de y en un solo territorio pues “Cada relación de “hegemonía” es necesariamente una relación pedagógica, y se verifica, no sólo en el interior de una nación, entre las diversas fuerzas que la componen, sino en todo el campo internacional, entre complejos de civilizaciones nacionales y continentales”. *Ibid.*, p. 32.

Pero no es allí donde se ubica esta filósofa, ya que concibe los estudios subalternos a través de los significados de los conceptos de ciudadanías, hegemonías, subordinaciones, sociedad civil, espacio público y gobernabilidades. Ello con el fin de reconocer el protagonismo del Estado moderno europeo como principio ordenador y normatizador de la historia y ésta como escuela política, como disciplina institucionalizada curricularmente dentro del sistema de enseñanza que cumple la función de organizar “hegemonías” (homogeneidades) en la esfera pública de los países centrales, y “dominios” (heterogeneidades) a través de las élites en los países o espacios periféricos.<sup>79</sup>

Las subalternidades serán entendidas como “las ambigüedades sociales de la diversidad cultural”.<sup>80</sup> Así, el lugar del subalterno se constituye a partir de una multiplicidad de referentes.<sup>81</sup> Algunos de esos referentes son criollos. Éstos provienen del *mélange* (mezcla), que no se distingue por ser un proceso voluntario o por estar diseñado racionalmente. Los referentes criollos han sido configurados por vínculos con el europeo metropolitano.

El criollo, a nuestro juicio, es un individuo localizado en ámbitos multiculturales, pero sin duda es producto, como también señala Rodríguez, de un proceso de aculturación. Este proceso se origina en situaciones en las cuales dos formas de vida de sentido opuesto chocan y se contaminan, incluso si tienden a su total integración o *interculturación*, como le llama Rodríguez. En situaciones de choque cultural, una forma de vida se impone a otra, de suerte que, a pesar de preva-

<sup>79</sup> Ileana Rodríguez, “Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante”, en Castro-Gómez y Mendieta, *Teorías sin disciplina*, pp. 109-110.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 110.

lecer una circunstancia multicultural, los diversos segmentos de la población son organizados de manera jerárquica.

El criollo hace notar al Otro su dominio y lo justifica incluso apelando a la ley que él mismo ideó: “la creolización es la habituación de diferentes grupos a un paisaje compartido, en donde unos se articulan como dominantes y los otros como legalmente subordinados”.<sup>82</sup>

En nuestro caso, el criollo se autoconcibe como el depositario de la herencia hispanista y se dirige al Otro, al *cholo*, como quien se dirige al bastardo. Pero además, como dice Rodríguez retomando la postura teórica de Brathwaite,<sup>83</sup> el criollo es un sujeto subalterno que pronto deja de serlo, en razón de que es una tendencia hacia la homogeneización y hacia la construcción de consensos culturales:

Creolización es en él a la vez un proceso de formación cultural tendiente hacia una “normatividad”, una “normalización” u “homogeneidad”, cuyo interruptus viene a marcar un hito en la construcción de contra-hegemonías. Lo que está en juego es la relocalización de la subalternidad en los procesos de generación de conocimiento dentro del paradigma de la globalización, tal y como ésta se representa dentro del universo disciplinario creado en y por las academias.<sup>84</sup>

Se pasa de tal manera de la creolización al “metropolitano bastardo”. Esto es, se pasa de la posibilidad de entrar en ámbitos interculturales a un esquema caracterizado como

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>83</sup> Véase Edward Kamau Brathwaite, *Contradictory Omens. Cultural diversity and integration in the Caribbean*, Kingston, Savacou Publications, 1985.

<sup>84</sup> Ileana Rodríguez, “Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante”, en *Estudios. Revista de Investigaciones literarias y culturales*, año 7, núm. 14-15, Caracas, Universidad Simón Bolívar, julio 1999-junio 2000, pp. 35-50, p. 36.

de interculturación, que no deriva más que en negociaciones de ciertos acuerdos axiológicos. Nos parece que debería quedar claro que interculturación es un paso más del proceso de aculturación ya que no existe un interentendimiento. Lo que se presenta es, en realidad, una repetición de lo que se dice en otros lados, en las metrópolis, con la finalidad de “organizar dominios (heterogeneidades) a través de las élites en los países o espacios periféricos”.<sup>85</sup>

Con ese metropolitanismo grotesco, se promueven negociaciones que no van más allá de satisfacer mínimas necesidades de convivencia social. En ámbitos pluriculturales, los distintos actores se dirigen a formular ciertos acuerdos, sin llegar a cuestionar los fundamentos del proyecto criollo. La negociación que se emprende lleva el sello de la jerarquía, que es abolición de la igualdad, de la fraternidad y de la libertad. En eso mismo consiste el multiculturalismo y lo que se busca es la interculturalidad.

#### ESTADO Y DIVERSIDAD

Un Estado multicultural enfrenta serias complicaciones, aunque la diversidad les parece a muchos un mal necesario que puede superarse mediante políticas que gestionen la diversidad de manera que ésta pierda fuerza. Por eso, las contradicciones surgidas del ideal de un Estado homogéneo y centralizador llevan a echar mano de estrategias ofensivas hacia las minorías o segmentos contrarios o adversos al modelo impuesto. La circunstancia ya pinta tan mal que hasta los liberales se muestran preocupados.

Muchas de las estrategias para responder a los desafíos que marca la diversidad cultural, aunque son necesarias no son suficientes, y se han venido a dar en el ámbito legislativo

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 41.

y educativo. Como veremos, estas estrategias se insertan en programas de carácter liberal, pero nunca se han desprendido del lado oscuro y retrógrado de la Modernidad: el conservadurismo. De ahí que resulte un peligro permitir que continúen dándose del modo en que han venido haciéndolo. El eurocentrismo que las caracteriza, es decir, el sueño de que más pronto que tarde, las culturas *iliberales* (como las llama Kymlicka) vendrán a darse cuenta de las bondades y ventajas de asumir una perspectiva liberal. Así pues, su postura consiste en honrar la diversidad, pero termina por manifestar su lealtad hacia el liberalismo al que considera como la clave racional para fundamentar principios universales.<sup>86</sup>

Para Kymlicka sólo en un sistema liberal se asegura el cuestionamiento de un proyecto de sociedad o inclusive el mestizaje cultural. Es preciso fomentar el liberalismo para que las culturas iliberales fomenten a su vez los valores de la doctrina liberal, desarrollen de manera equilibrada su propia cultura y recuperen la base institucional que han perdido en el curso de su incorporación violenta o voluntaria a otras culturas y puedan entonces corregirse las desventajas.

Eso que propone el filósofo canadiense nos llevaría a un terrible y aburrido mundo, pues como sostiene Dussel:

La cuestión más grave es la de preguntarse si dicha cultura será la dominación unívoca de una cultura regional que se impone a todo el mundo, o la de la convergencia de lo más rico de cada una de las culturas regionales vigentes. Si se tratara de la dominación de una cultura, y por ello la aniquilación de las restantes, la humanidad se habría empobrecido en una etapa esencial de su historia.<sup>87</sup>

<sup>86</sup> Véase la crítica que hace Díaz-Polanco: “el crispamiento liberal es un inductor de inclinaciones que prefiguran las propensiones hacia el fundamentalismo étnico”, en *Elogio...*, p. 23.

<sup>87</sup> Enrique Dussel, *Filosofía ética latinoamericana*, vol. IV, Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 1979, p. 121.

También advierte Taylor: “la sociedad supuestamente justa y ciega a las diferencias no sólo es inhumana (en la medida en que suprime las identidades) sino también, en una forma sutil e inconsciente, resulta sumamente discriminatoria”.<sup>88</sup>

Si ese proyecto unipolar tendrá o no éxito es una cuestión preocupante. Pero también lo es el hecho de que los pueblos minoritarios suelen ser víctimas, con frecuencia, de prácticas etnocidas. Es decir, padecen los efectos de un proceso mediante el cual una población culturalmente distinta pierde su identidad al perder su tierra y la base de sus recursos por distintos motivos resultado del desarrollo planificado. Efectivamente, como lo apunta Díaz-Polanco, si durante la época colonial (y debido a la usurpación de tierras por parte de los españoles), “la territorialidad de las etnias indígenas se redujo a la comunidad”.<sup>89</sup>

Pero además, el etnocidio proviene también del uso restringido de su lengua, sus instituciones sociales y políticas, así como sus tradiciones, sus expresiones artísticas, sus prácticas religiosas y sus valores culturales.<sup>90</sup>

La situación debe resolverse de manera democrática, en el espacio público; es decir, desde la ciudadanía. Algunos, como Díaz-Polanco, no dudan en que sea posible establecer pactos “y que las desavenencias eventuales pueden ser resueltas con una dosis de esfuerzo y el grado de tolerancia que proporciona el espíritu abierto”.<sup>91</sup>

<sup>88</sup> Charles Taylor, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, México, FCE, 1993 (Popular, 496), p. 67.

<sup>89</sup> Héctor Díaz-Polanco, “Autonomía, territorialidad y comunidad”, en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann [coords.], *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, CEIICH-UNAM/La Jornada, 1996, pp. 139-175, p. 144.

<sup>90</sup> Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, *Nuestra diversidad creativa*, México, Librería Correo de la UNESCO, 1997, p. 86.

<sup>91</sup> Díaz-Polanco, “Autonomía...”, p. 167.

Cada una de las políticas sobre la diversidad cultural parte de variadas maneras de entender la cultura y por ende de estas concepciones se desprenden diversas opciones de acción. Cuando se presenta la posibilidad de un Estado caracterizado por un pluralismo, dice Villoro, se abren nuevas vías conducentes a una democracia radical. El ordenamiento político, en tal caso, dejaría de ser la expresión de la dominación política para promover la creación de una asociación plural, en la que las distintas comunidades culturales reales participarían en el poder. Naturalmente, el punto central de la siguiente discusión será la argumentación de las formas más convenientes para garantizar el ejercicio tanto del derecho a la igualdad como el derecho a la diferencia.<sup>92</sup>

Will Kymlicka considera que fue un error considerar que ahí donde se respetan los derechos individuales, no hacen falta otros.<sup>93</sup> Esa es, aunque se separan sus propuestas, la idea que comparten Villoro y Kymlicka. Para ellos, un Estado multicultural asegura la equidad a toda minoría étnica, religiosa, política, racial, de género o de preferencia sexual pues, como dice Villoro: “no entendería ‘igualdad’ como uniformidad en un solo patrón, sino como trato semejante a todo lo diferente. Eso es equidad”.<sup>94</sup>

Es preciso ir más allá de la simple e injusta imposición unilateral y defender los derechos de las minorías con la finalidad de lograr un equilibrio e impedir que por imprudencia se generen mayores conflictos de los que ya hay: “Habida cuenta de la importancia de la pertenencia cultural, se trata de una desigualdad importante que, de no corregirse, deviene una grave injusticia”.<sup>95</sup>

<sup>92</sup> Villoro, *Estado plural...*, pp. 47-48 y 58-59.

<sup>93</sup> Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, p.15.

<sup>94</sup> Villoro, *Estado plural...*, p. 58.

<sup>95</sup> Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, p. 153. El grado de desigualdad existente hace decir a Barry: “La justicia de la distribución internacional de

La propuesta de Kymlicka es entonces la de considerar formas de ciudadanía diferenciada y no sólo derechos colectivos (sindicatos, corporaciones, demandas ecológicas, étnicas, de género...). No son los derechos de las minorías un dilema más entre individualistas y comunitaristas, “sino que más bien se basan en la idea de que la justicia entre grupos exige que a los miembros de grupos diferentes se les concedan derechos diferentes”.<sup>96</sup>

A juicio de Kymlicka,<sup>97</sup> es definitivamente necesario conferir derechos adicionales a minorías étnicas o nacionales específicas con la finalidad de que puedan protegerse no sólo en términos individuales, sino también de comunidad. Eso lo explica haciendo una crítica al liberalismo clásico, cuando señala lo siguiente:

Muchos liberales clásicos creyeron que una democracia liberal podía funcionar sin una ciudadanía especialmente virtuosa, simplemente mediante la institución de equilibrios y contrapesos. Mecanismos institucionales y procedimentales como la separación de poderes, el bicameralismo y el federalismo servirían para disuadir a los potenciales opresores. Aun cuando cada individuo persiguiera su propio interés sin preocuparse del bien común, un conjunto de intereses privados controlaría a otro conjunto de intereses privados.<sup>98</sup>

Entre los derechos que deben otorgarse, Kymlicka distingue los siguientes:

---

los recursos económicos no puede, por tanto, quedar al margen de cualquier tratamiento general de la justicia”. Barry, *op. cit.*, p. 21.

<sup>96</sup> Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, p. 76.

<sup>97</sup> *Ibid.*, pp. 183-209.

<sup>98</sup> Will Kymlicka, “Educación para la ciudadanía”, en Francisco Colom González, *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*, Barcelona, Anthropos/UAM-Iztapalapa, 2001 (autores, textos y temas. Ciencias sociales, 29), pp. 251-283, p. 253.

- Derechos de autogobierno: entendidos como derechos de autodeterminación en el sentido de que los pueblos están conformados por adultos con pleno derecho a tener una vida propia. Villoro llega más lejos al recordar que si existe un derecho indígena tiene que haber entonces un derecho conflictual, con autoridades judiciales que establezcan cuándo existen conflictos y los diriman. La meta a alcanzar sería que precisamente las autonomías garanticen el mantenimiento de la identidad y el desarrollo de los pueblos en el marco de un Estado plural.
- Derechos poliétnicos: apoyados siempre en subvenciones y apoyos financieros de suerte que se promuevan las diversas formas de expresión cultural y una educación bilingüe, así como la protección de prácticas religiosas y símbolos externos de la identidad de cada grupo. Para Villoro los “derechos culturales” deberían propiciar una cultura de distintas raíces, nacida del encuentro y la diversidad. Admite que las lenguas deberían tener validez en los territorios donde se hablen y que debe garantizarse la libertad de creencias y prácticas religiosas en los territorios autónomos. Más todavía: las autonomías no serían viables sin derechos económicos, o sea, una justa participación en los beneficios obtenidos por la explotación de los recursos naturales existentes en sus territorios, salvo aquellos que sean propiedad exclusiva del Estado.
- Derechos especiales de representación: para el caso de grupos étnicos o minorías nacionales, estos derechos especiales de representación son corolario del autogobierno puesto que en el mundo occidental el poder legislativo está compuesto preponderantemente por varones, sanos, blancos, de clase media que no representan a toda la población, es necesario atribuir derechos espe-

ciales que serían innecesarios si se erradicaran la opresión y las carencias. En la propuesta de Villoro es obvio que sin un derecho de decisión sobre aspectos correspondientes del orden jurídico, político y económico, no podrán cumplirse en la práctica los derechos culturales.

Tanto la discusión como la misma circunstancia se han complejizado. En la actualidad por el pluralismo cultural que presentan las sociedades humanas y la desigualdad que ha traído consigo el sistema vigente es necesario considerar, si se quiere ser consistente con una teoría liberal, que esta misma desigualdad es intolerable en el sentido de que contradice el corazón de la teoría liberal al no garantizar el respeto de libertades civiles y políticas básicas e impedir al sujeto la consecución y defensa de su autonomía.

Es forzoso, desde luego, que los participantes de esta asociación plural no estén en situación de desventaja, por lo que es imperativa la creación de espacios sociales que no sean administrados por un Estado centralizador, sino en el marco de una democracia participativa para que funcionen como espacios de interculturalidad –de comunicación entre las partes que componen el todo social– siempre abierto a nuevas posibilidades de desarrollo.

Puesto que eso no se ha concretado tanto en el mundo desarrollado como en el llamado Tercer Mundo, la respuesta constante de los pueblos sometidos se ha venido dando desde una cultura de resistencia: “La lucha se da en torno a la defensa encarnizada o sutil de los espacios mínimos: la lucha por la tierra, el apego a las costumbres, la activación ritual, el cuidado de las apariencias, la conservación de sistemas paralelos y el rechazo”.<sup>99</sup>

<sup>99</sup> Guillermo Bonfil Batalla, “Las nuevas organizaciones indígenas”, en *La indianidad y descolonización en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1979, p. 37.

Esto se explica por lo que describe Díaz-Polanco: para los fines de la organización político-territorial de los estados nacionales latinoamericanos los grupos étnicos han sido una población invisible y por eso:

[...] de ahí esa permanente tensión que se advierte en el seno de muchos países, una de cuyas causas es la lucha entre un esquema centralista que ignora la composición étnica del país y otro que pugna –a menudo de un modo oscuro y errático– por hacer explícita tal composición y, de algún modo, incluirla en la organización sociopolítica que adopta la nación. En tal sentido, en la mayoría de los países de Hispanoamérica se observan dos disputas históricas: una, más evidente y objeto del interés de la historiografía tradicional, que enfrenta a centralistas contra federalistas; y otra, más velada y sorda, que opone las tendencias que buscan una organización capaz de recoger la pluralidad sociocultural a las dos anteriores, denunciadas por igual como centralistas y homogeneizadoras.<sup>100</sup>

Para evitar los regionalismos y una arquitectura criolla del Estado (como es nuestro caso), es conveniente trabajar en la creación de una ciudadanía común, intercultural, que no sea incompatible con los proyectos específicos a cada uno de los pueblos que deciden vivir en el mismo Estado. Por eso, nos advierte Esteban Krotz, es necesario detectar el papel que desempeña la tradición, que generalmente es vista con simpatía y se le concede un atractivo pintoresco o romántico.

Sin embargo, pocas veces es comprendida en sus propios términos: la capacidad de poder satisfacer necesidades materiales o espirituales reales. Parecería entonces que no es apta la tradición para competir con éxito en el mundo

<sup>100</sup> Díaz-Polanco, *Autonomía regional*, pp. 207-208.

moderno por lo que debe eliminarse cuanto antes para el bien de todos.<sup>101</sup>

El propio Krotz señala que no debe considerarse una estrategia razonable el rescate del pasado precolonial como única representación cultural:

[...] no se comparte aquí la opinión de que la continuidad con el pasado precolonial debe ser tomada como indicador principal, porque así se excluiría a la población negra que en muchas partes de Latinoamérica se ha vuelto prácticamente autóctona y a amalgamas étnicas resultado de la mismísima colonia amén de dejar al margen de antemano a toda la población mestiza y mulata, heredera y reproductora de tantos elementos culturales de origen precolonial.<sup>102</sup>

De hecho, esa estrategia puede desembocar en la misma intolerancia que se busca cancelar y que puede hacer que, como refiere Díaz-Polanco, se piense sólo en el etnicismo y su operacionalización imperialista, esto es, el cuartomundismo. Éste se refiere a la consideración de todas aquellas poblaciones que aunque incrustadas en un Estado, son sistemáticamente negadas, según la definición aportada por el jefe George Manuel (1921-1989) de la nación Shuswap y primer presidente de la National Indian Brotherhood.<sup>103</sup>

El término en cuestión fue tomado de su obra *The Fourth World: An Indian Reality*, publicada en 1974. En la página electrónica del Center for World Indigenous Studies, se establece que el Cuarto Mundo es el conjunto de aquellas nacio-

<sup>101</sup> Esteban Krotz, “Creación cultural de raíces profundas en América Latina y el Caribe: representaciones y perspectivas”, en *Actas del Primer Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana* (20 al 24 de mayo de 1990), Ciudad Juárez, Universidad Autónoma del Estado de Ciudad Juárez, 1992, p. 137.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>103</sup> En <http://cwis.org> (fecha de consulta: 9 de junio, 2012).

nes incorporadas a Estado-naciones, pero internacionalmente desconocidas y que suman entre siete mil y diez mil. Dicho centro se dedica especialmente a programas educativos y de salud, así como a incidir con sus análisis políticos en una mayor democratización entre las naciones y entre éstas y los estados.

Con todo, para Díaz-Polanco resultó evidente que tanto las concepciones como las actividades de ciertas organizaciones cuartomundistas, supuestamente interesadas en la defensa de los derechos étnicos en América Latina, formaban parte de la estrategia político-militar conocida como “guerra de baja intensidad”.<sup>104</sup>

En lugar de fomentar la integración solidaria de los pueblos indígenas, el etnicista, en extremo relativista, propone que éstos hagan una vida independiente y separada de la vida nacional: “al recurrir al culturalismo extremo para poner énfasis en la pluralidad, extravió la dimensión nacional”.<sup>105</sup>

En todos los casos, las naciones del Cuarto Mundo se han involucrado en una batalla para mantener o ganar cierto grado de soberanía sobre sus territorios nacionales. Por eso es que las exigencias de autonomía han aparecido como separatistas ya que estos movimientos resultan tener pocas alianzas con sectores populares rurales o urbanos. Así, la crítica al sistema estatal se fundamenta en la idea de que todo Estado es un territorio edificado mediante conquistas que instalan sobre las naciones sometidas una burocracia civil y militar, mientras que la nación sería un conjunto de personas que comparten una cultura y una tierra natal y, a veces, una lengua.

En Latinoamérica los estados no se construyeron de manera que fueran el resultado del libre diálogo y del libre acuerdo, sino que, como anota Villoro, “el Estado-Nación nace de

<sup>104</sup> Díaz-Polanco, *Autonomía regional...*, pp. 100-101.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 102.

la imposición de los intereses de un grupo sobre los múltiples pueblos y asociaciones que coexisten en un territorio. El tránsito al Estado-Nación consolida también un dominio político”.<sup>106</sup>

En ese mismo sentido apunta Alicia Castellanos que la nación se concibe incluyendo, a condición de renunciar los grupos a sus particularidades, “o excluyendo y separando a los Otros, en cuyo caso se preservan las diferencias pero en situación de desigualdad o de una permanente negociación y conflicto con los estados nacionales”.<sup>107</sup> Poco operativo resultaría continuar con los mismos esquemas de desarrollo porque, como dice Cerutti:

[...] parece de una ingenuidad muy grande pretender que la vigencia a tumbos de una democracia agónica y sin proyecto compartible e integrador de todos y todas mitigue o encauce, con sus variados intentos de gobernabilidad, la fuerza de esas demandas insatisfechas y plenamente justificadas de las grandes mayorías excluidas –diría secularmente y a veces pareciera horrorizadamente que hasta por presuntos antecedentes genéticos– de oportunidades de desenvolvimiento”.<sup>108</sup>

Como puede apreciarse, la cuestión consiste en cancelar la cultura “aristocratizante” promovida por los países latinoamericanos pues ésta es entendida como exclusiva para quienes desean depender de ella. Por eso resulta atractiva la propues-

<sup>106</sup> Villoro, *Estado plural...*, p. 29.

<sup>107</sup> Alicia Castellanos, “Nación y racismos”, en Alicia Castellanos y Juan Manuel Sandoval [coords.], *Nación, racismo e identidad*, México, Nuestro Tiempo, 1998, pp. 11-36, p. 15.

<sup>108</sup> Horacio Cerutti Guldberg, “Integrarse para vivir: ¿una utopía humanista?”, en Horacio Cerutti Guldberg y Carlos Mondragón González [coords.], *Resistencia popular y ciudadanía restringida*, CCYDEL-UNAM, 2006 (Política, Economía y Sociedad en América Latina y el Caribe), pp. 59-70.

ta de Kaplan de un modelo democrático en el cual, según él, la sociedad se reconstruye y se funda en el consenso, sin coacciones externas:

[...] desde abajo hacia arriba y a la inversa, entre todos los habitantes, en todos sus aspectos, papeles y funciones (productores, consumidores, ciudadanos, gozadores del mundo y de la vida), en todas las esferas de la existencia. Ello se da a partir y a través de una gama de formas de participación, de democracia representativa y de democracia directa, que pueden contribuir a reducir o superar la contradicción entre la tendencia a la concentración del poder en grandes aparatos y el impulso participativo y democratizante.<sup>109</sup>

¿Cómo diseñar tal sociedad?, ¿de qué manera garantizar que la organización se concibe desde la comunidad? Los discursos y las acciones deberán considerar pues varios elementos, y desde distintos frentes. El primero de ellos es la promoción de la reforma de los estados. Dicha reforma debe partir del debate y negociación entre todas las partes que conforman la sociedad. Desde luego no es una tarea exclusiva de los segmentos étnicos, sino también entre clases sociales.

El propio Estado, para propiciar su democratización, debe ser supranacional, supraétnico y suprarracial, con el fin de tener la posibilidad de efectuar los cambios necesarios para eliminar la discriminación que deriva del nacionalismo: “[El nacionalismo es] una teoría de la legitimidad del poder que prescribe que los límites étnicos no deben contraponerse a los políticos y especialmente que no deben distinguir a los detentadores del poder del resto dentro de un Estado”.<sup>110</sup>

<sup>109</sup> Marcos Kaplan, *El Estado latinoamericano*, México, UNAM, 1996, p. 288.

<sup>110</sup> Ernst Gellner, *Naciones y nacionalismo*, México, Alianza, 1988, pp. 14-15.

Habermas, por su parte, también es de la opinión de que sólo una democracia radical permite evaluar con justicia las necesidades de los distintos segmentos de la población, al impedir la aparición de prácticas de opresión y fomentar un trato justo:

Si uno se toma en serio la idea de una comunidad de personas jurídicas libres e iguales, no se conformará con un orden jurídico de tipo paternalista que otorgue a todos iguales libertades de acción de tipo privado. Pues los ciudadanos sólo pueden estar seguros de que la distribución de derechos subjetivos ha sido igualitaria si como colegisladores se han puesto de acuerdo sobre los aspectos y criterios conforme a los que lo igual va a recibir trato igual y lo desigual trato desigual.<sup>111</sup>

Para realizar este proyecto del que habla Habermas y en cuya base se encuentran las libertades comunicativas del ciudadano, es preciso recordar a Kymlicka, quien afirma que las libertades básicas permiten juzgar qué es valioso y conocer otras formas de vida. Esta capacidad del sujeto para decidir autónomamente es la libertad de la voluntad con la que el individuo pondera las opciones de vida que se le presentan tanto en su ámbito privado como en el público. Estas libertades se expresan en una “cultura societal” gracias a la cual las personas pueden tener acceso a una serie de opciones significativas.

Enfrentar las tendencias excluyentes significa defender la vida a la que todas las sociedades tienen derecho, como al conjunto de sus proyectos, vínculos y trayectorias auténticas. Así las cosas, resulta obligado reconocer lenguas, trazar fronteras y distribuir poderes de manera justa, para que se

<sup>111</sup> Jürgen Habermas, *Más allá del Estado nacional*, México, FCE, 1998, pp. 103-104.

reafirme la igualdad, se corrijan errores históricos que ocasionaron la injusticia y se fomente la diversidad cultural y no ya la exclusión.

Este derecho a una vida propia debe incluir las diversas edades de la persona, su condición sexuada, la continuidad de la propia vida, y hasta una cierta cotidianidad, de la que los inmigrantes ilegales, desplazados y refugiados ya no gozan. Cada uno de los grupos humanos, minoritarios o mayoritarios, debe poder “hacer su vida” y elegir libremente “quién” pretende ser.

De todos modos, como dice Touraine, “hay que reconocer la diversidad de las culturas, pero también la existencia de una dominación cultural”.<sup>112</sup> Para conciliar los conflictos se precisa de una democracia cultural. Existe una distribución desigual de poder entre los que hablan de identidad étnica y los de quienes se habla. Lo subraya también García Canclini al referirse a los estudios culturales: “¿Cómo limitarse a hablar de textos literarios si los productores los tratan como productos editoriales, qué podemos captar de la música y las películas si son seleccionadas y difundidas como el disco de la semana y mercancías para las multisalas?”.<sup>113</sup>

Por esas y otras razones más, hay que cuidarse del cambio de terminología de “desigualdad” a “diversidad”, pues puede ser considerado una estrategia de las mayorías en el poder para ocultar las injusticias institucionales y cognitivas que están arraigadas en sus propias formas de pensar en, crear en y controlar a las estructuras institucionales.<sup>114</sup> El cambio de nomenclatura, por eso, no es suficiente para tratar de las

<sup>112</sup> Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, México, FCE, 1997, p. 203.

<sup>113</sup> García Canclini, *op. cit.*, p. 127.

<sup>114</sup> Véase el estudio sobre el uso de los medios por parte de las “primeras naciones” en Canadá, Roth, *op. cit.*, pp. 12 y ss.

prácticas neocoloniales y los prejuicios pasados que siguen cuestionando las interacciones sociales y políticas de nuestras vidas diarias y de nuestros mundos mediados.

En efecto, se requiere mucho más que retórica cuando de lo que se trata es de la voluntad de querer vivir juntos, como dice Ricoeur evocando a Hanna Arendt. De ese querer convivir deriva un poder que pretende ser estable y duradero así como garante de la tranquilidad del orden.<sup>115</sup> Si es en el “ser-entre” donde el deseo de vivir bien se realiza, el ejercicio de la ciudadanía, como señalara Aristóteles, se vuelve necesario para la apuesta por las instituciones justas. Ellas son el marco en que se desenvuelve una vida buena y en donde se resuelven los conflictos. Así, se disuelve la hegemonía discursiva monoétnica y puede volverse realidad lo que soñaba Lévi-Strauss: “La civilización mundial no podría ser otra cosa sino la coalición, a escala mundial, de culturas que preservan cada una su originalidad”.<sup>116</sup>

#### TOLERANCIA Y DIVERGENCIA

Plantear la interculturalidad como un diálogo armónico entre culturas, resulta engañoso y muy superficial. Hemos tenido oportunidad de señalar que si bien hay varias aproximaciones en cuanto a su significado, son pocas las que reparan en la importancia del disentimiento. Eso se explica fácilmente: permitir el ruido, en especial el estrépito que se produce cuando se vienen abajo estructuras (y no únicamente prácticas), es tanto como apostar por el cambio radical. De eso se trata y por eso el miedo a lo estridente.

Cuando se comprende la importancia de la disidencia y de la protección de sus derechos, se entiende también que

<sup>115</sup> Paul Ricoeur, *Lo justo*, Madrid, Caparrós, 1999 (Esprit, 34), p. 46.

<sup>116</sup> Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, París, Gonthier, 1961, p. 77.

una llamada constante al diálogo pensado sólo como arreglo de diferencias, tiene por objetivo eliminarlas porque fracturan una totalidad social que se pretende siempre pulida, sin ninguna astilla. De alguna manera, la interculturalidad se ha concebido así, en particular en boca de las posiciones más oficialistas. Por otro lado, tenemos una noción de interculturalidad que se entiende como diálogo entre las minorías que están optando por una posición más radical, que va más allá de la resistencia. Eso se explica porque al mostrarse como negociación sobre prácticas importantes, pero no fundamentales, como lo son la educación y aspectos legislativos, queda pendiente considerar otros escenarios que contienen grandes dosis de explotación y asimilación.

Detectado el carácter asimilacionista derivado de ciertas prácticas –oficialistas– de interculturalidad, lo que puede y debe hacerse es diseñar espacios en los que se consiga proyectar la consonancia, así como también la disonancia. Eso implica, por supuesto, una apertura muy grande y mucho más intensa que la tolerancia que surgió como mecanismo para superar los conflictos religiosos en Europa. Lo que ahí se jugaba iba más allá de permitir o no la veneración de los santos, pero tampoco iba demasiado lejos aunque llevó a muchos a la muerte.

La tolerancia o la intolerancia llevan el nombre de un santo que fue desollado: Bartolomé *el Castigador*, el que arrebató la piel al pecador, niega la superficie que protege su cuerpo, que lo torna sujeto único, al modo como el racista niega la piel del otro. Bartolomé de Las Casas, por el contrario, no escribe sobre la piel de nadie sino que se aproxima a los sujetos y a la propia subjetividad que siempre va más allá de la piel y que también viene de lo que ella recubre.

Sabemos que durante 1572, la noche en que se festejaba a San Bartolomé, se perpetró una terrible masacre, producto de la intolerancia. Y no es el único ejemplo, aunque quedó

como ignominia a partir de que se asumió la tolerancia como una virtud.<sup>117</sup> Cuatrocientos años más tarde, una operación conocida como Cólera de Dios castigaba al grupo llamado Septiembre Negro para vengar la muerte de los deportistas israelíes ultimados en Munich. Huelguistas de la salitrera San Lorenzo y de Alto San Antonio, acampados en la escuela Santa María de Iquique, fueron liquidados en diciembre de 1907. Noventa años y un día más tarde, en diciembre de 1997, fueron masacrados en Chiapas, en la localidad de Acteal, cerca de 45 indígenas que hacían sus plegarias, sin que hasta el momento hayan sido castigados los culpables de esa matanza. El denominador común: la intolerancia que atenta contra el ideal de la solidaridad y fraternidad.

Más allá de definir la tolerancia como “aguantar” lo que una autoridad ha determinado que puede ser “soportado”.<sup>118</sup> Tampoco se trataría de ser indiferente ante la diferencia. Tolerar significaría considerar y reconocer la legitimidad de las peculiaridades ajenas y no construir a medida que se reprimen las causas de los otros, que no se consideran lo suficientemente deseables como para ser portadas.

Así las cosas, la intolerancia resulta de la inseguridad que trae consigo una frágil identidad y, por tanto, imposibilita

<sup>117</sup> Algunos encuentran el origen de la tolerancia en la actitud mantenida por los musulmanes durante la ocupación de la península ibérica y a quienes su libro sagrado ordena: “No se puede usar la coerción para imponer la aceptación de la religión”, Corán II, 256. Otros recuerdan más bien el *privilegium emigrandi*, del siglo XVII que suavizaba un tanto las consecuencias de la intolerancia religiosa, al plantear el derecho de abandonar el terruño para establecerse en tierras cuyas autoridades pertenecieran al mismo culto de los emigrados. Iring Fetscher, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales*, Barcelona, Gedisa, 1994, p. 44.

<sup>118</sup> En el fondo, defensa de la tolerancia se hará en función de qué tanto puede ser un bien o un mal para el Estado la persecución.

el aprecio por otras culturas y las opciones y alternativas de desarrollo que éstas ofrecen. La tolerancia, entonces, no significa soportar de mala gana lo diferente, sino fortaleza y sentimientos de solidaridad:

Da por sentada la fortaleza del Yo, la cual a su vez, es resultado de una socialización bien lograda. Por eso no debe confundirse con la acrítica aceptación de cualquier cosa como válida. Existen límites para la tolerancia legítima. [...] La tolerancia exige el dejar hacer al otro en su "alteridad". [...] La tolerancia exige un acercamiento al otro, su reconocimiento y el respeto de su dignidad.<sup>119</sup>

En su *Tercera carta sobre la Tolerancia* (1693) Locke decía más o menos lo siguiente: la verdad en nombre de la cual se persigue la disidencia es siempre la verdad de uno. La evidencia con la que el perseguidor considera que ella se manifiesta no puede ser sino subjetiva. Así como no se está en condiciones de justificar la verdad absoluta de las propias creencias, no se está tampoco autorizado a tildar como errores las opiniones distintas de la propia.

De este modo, la tolerancia religiosa se ejerce de manera que impida el surgimiento de opiniones políticas disidentes. En resumen, señala Flores, la estructura de las argumentaciones a favor de la tolerancia es más o menos la misma en todos los casos:

Los partidarios de la tolerancia sostendrán que la represión es en sí misma mala (argumento ético), o que es fútil porque se desencadena contra diferencias no esenciales (argumento latitudinario) o que viola los derechos de la conciencia individual conculcando elecciones que hacen referencia tan sólo a quienes las realiza (argumento sectariocalvinista) o que es contraprodu-

<sup>119</sup> Fetscher, *op. cit.*, pp. 150-151.

cente para quien la pone en práctica (argumento político) o que se basa en un insostenible dogmatismo (argumento relativista).<sup>120</sup>

También Spinoza insistió en el capítulo XIX de su *Tratado teológico político* (1670), en las desventajas de un Estado intolerante y afirmó contundente que:

Por eso extraigo [...] la conclusión de que nada favorece más la seguridad del Estado, que una piedad y una religión que sólo se traduzcan en el ejercicio del amor y de la equidad, y cuando el derecho de los máximos poderes, tanto en lo espiritual como en lo temporal, sólo se limita a ciertas acciones y, por lo demás, cada cual tiene la libertad de pensar lo que quiera y de decir lo que piense.<sup>121</sup>

La tolerancia estatal se convertirá en legal con los liberales del XIX y, según el entender de Fetscher, en *necesaria*, sobre todo a medida que los procesos de democratización avanzaban y se igualaban los derechos políticos y civiles. Así, se eliminaban los impedimentos para el ejercicio de la ciudadanía, que sólo se perdería con el desacato al derecho que, a su vez, garantizaría y limitaría la libertad. En ello se sostiene Kymlicka para afirmar que, al menos en Occidente, la tolerancia religiosa ha adoptado una forma específica, es decir, se ha transformado en la idea de libertad de conciencia individual.<sup>122</sup>

<sup>120</sup> “El Hombre con corazón en forma de parque de gacelas. Una aproximación a la Tolerancia en Ibn’Arabi”. Ponencia pronunciada por Mehdi Flores, secretario general de la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI). Seminario “Libertad religiosa”, celebrado en Córdoba los días 26 y 27 de julio de 1997. En <http://www.webislam.com/?idt=3574> (fecha de consulta: 9 de junio, 2012). También en *Verde Islam*, año 3, núm. 7, Córdoba, 1997, p. 57.

<sup>121</sup> Fetscher, *op. cit.*, p. 81.

<sup>122</sup> Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, p. 215.

El significado de tolerancia y el de resistencia son casi equivalentes. Convergencia y divergencia, en cambio, no son la misma cosa. En la resistencia, hay oposición, hay aguante, hay una tolerancia hacia algo por lo que no se tiene afecto. En la divergencia, en cambio, no sólo hay oposición o resistencia, sino creación. En este sentido, el pensamiento divergente abre mayores posibilidades porque llama a comprender (que no *explicar*) en qué no nos entendemos. Además, permite plantear preguntas así como respuestas que no han sido planteadas en la circunstancia occidental, pero sí en otras.

En términos prácticos, la distinción quedaría ilustrada con la descripción de los tipos de movimientos a favor de la interculturalidad, en los cuales está presente la marca de la tolerancia:

De esa forma podemos distinguir entre dos horizontes sociales, uno que se plantea como alternativa radical y propone la construcción de la convivencia social sin pasar necesariamente por la existencia o el reforzamiento de la forma estatal de organización; y otra que tiende más bien a pensarse dentro de los marcos de la institucionalidad estatal, aunque lo hace de manera crítica y objetando determinados rasgos desiguales del mismo (su monoculturalismo, por ejemplo), sin por ello tocar necesariamente otros espacios y prácticas de reproducción de privilegios e injusticia.<sup>123</sup>

Desde tiempos de la Colonia, cuando se discutía si era válido ocupar tierras, cobrar tributos o mercadear sin ton ni son, ya se vislumbraba lo que constituye el núcleo del diálogo

<sup>123</sup> Patricia Chávez L., “Cómo pensar la descolonización en un marco de interculturalidad”, en *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011, pp. 13-36, p. 16.

go entre las culturas: diseñar un mundo en el que se integren otras perspectivas, pero en situación desigual. Hasta ahora, el proyecto se ha visto obstaculizado por la idea de que, si bien las otras culturas son valiosas, no lo son al modo de la cultura occidental.

Debido al logocentrismo imperante, se han visto abortadas muchas oportunidades para el diálogo. Basta recordar, por ejemplo, las veces que se protestó contra el modo de operar de los conquistadores, sin que ello significara la posibilidad de atraer a los indios “a la verdadera religión”. Es decir que, al tiempo que se manifestaba la resistencia a los deseos de los conquistadores y mercaderes, y se reflexionaba en torno a la justicia o lo injusto de su proceder, se consideraban otras ideas en torno a la justicia si y sólo si no eran incompatibles con el programa evangelizador.

Habría que esperar las grandes decepciones sufridas en el siglo XX para poder escuchar reflexiones como las de Claude Lévi-Strauss en el sentido de considerar que en cada una de las sociedades se ha condensado todo el sentido y la dignidad de que es susceptible la vida humana.<sup>124</sup> En opinión suya no puede haber por tanto una civilización mundial única, sino “la coexistencia de culturas que exhiben entre ellas el máximo de diversidad; consiste inclusive en esta coexistencia”.<sup>125</sup>

Sería bueno, a estas alturas, recordar brevemente de qué manera se llegó a asumir una posición más autocrítica en el mundo occidental. Sabemos que a partir del siglo XVI los tiempos se apresuraron: el impulso que le dio el espacio americano al reloj de Occidente, no se contuvo. Pero con la velocidad quedaron atropelladas muchas intenciones, entre ellas la posibilidad de resolver asuntos, con mesura y con paciencia porque afectan a muchedumbres y a las futuras

<sup>124</sup> Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1960, p. 360.

<sup>125</sup> Lévi-Strauss, *Antropología Estructural (II)*, p. 336.

generaciones. Entre dichos problemas se hallan aquellos que, derivados de una modernización sin pausa, han golpeado contundentemente a la naturaleza y puesto en peligro la existencia de las culturas.

Lo que fue grito en pecho de los frailes críticos del colonialismo, quedó establecido en los escritos de Kant como un mandato de la razón según el cual ningún humano puede ser considerado como un medio, ya que es un fin en sí mismo. En orden al trato que merecemos y que honra la razón que distingue a nuestra especie, se supone que los acuerdos tomados deben orientarse a hacer que vivamos mejor que antes de llegar a esos consensos. Es decir, creemos que tal o cual pacto, harán que predomine la paz sobre la guerra y la vida buena sobre el mal:

La amplia gama de cuestiones sobre las que se puede dialogar no debe hacer que se pierda de vista lo principal: el diálogo desde las diferencias ha de encaminarse al reconocimiento compartido de “lo que es de justicia”, esto es a lo que *nos debemos unos a otros* por razones de dignidad, al reconocimiento de lo que en relación con todos y cada uno es condición ético-política indispensable de la *humanización* que pretendemos en “nuestra vida en común”.<sup>126</sup>

Y, sin embargo, las cosas no han salido así. Ilusionados todos con la idea de que, por fin, se podrían superar las contradicciones heredadas del Medioevo —economías de subsistencia, valores retrógrados, fantasías pueriles— los del siglo XIX volcaron su saber para resolver el desorden que obsta-

<sup>126</sup> José A. Pérez Tapias, “Diálogo de culturas para una ciudadanía intercultural”, en Nila Vigil y Roberto Zariquiey [eds.], *Ciudadanías inconclusas. El ejercicio de los derechos en sociedades asimétricas*, Lima, PUCP, 2003, pp. 133-166, p. 142.

culizaba la marcha hacia el progreso. Por supuesto se creía que el avance sólo podría darse si la sociedad se ordenaba. Y así, los espacios públicos y privados se iban organizando según los intereses propios de cada clase. Ordenado como estaba, en el mundo occidental las cosas marchaban a un ritmo acompasado. Pero esa *Belle Époque* se volvió miserable cuando sonaron los tambores de guerra.

No fue sino al término de la Segunda Guerra Mundial cuando se conocieron los efectos del autoritarismo, de los campos de concentración y de la aplicación de la ciencia y la tecnología al servicio de la destrucción. Contrariamente a lo que se esperaba, fracasó el lema revolucionario francés así como la industrialización generada en tierras británicas. Ni todos eran libres, ni todos habían sido tratados de manera igual, ni había lazos que unieran a todos en un mismo proyecto. Tampoco se había usado la ciencia y la tecnología para vivir mejor, sino para aniquilar con rapidez y a bajos costos, al mayor número de personas.

En suma, la Modernidad parece traer muchas complicaciones como para llevar a alcanzar un *estar bien*. Las ilusiones de la Modernidad fueron duramente criticadas por los tres que sospecharon de ella: Marx, Nietzsche, Freud. A estos autores acude Dussel para explicar lo que entiende por una acción buena, que es la que lleva a cabo realmente a la norma buena. Esta norma buena:

ha sido fundamentada según las exigencias de la razón discursivo-moral en su validez, conteniendo la verdad práctica que está regida por la exigencia de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de cada sujeto ético, y la factibilidad de los requerimientos estratégicos prácticos e instrumentales tecnológicos del momento.<sup>127</sup>

<sup>127</sup> Dussel, *Ética de la liberación...*, p. 564.

Señala también que: “La *acción buena* (la *praxis*) es la que lleva a cabo realmente a la norma buena en concordancia con las pulsiones no sólo reproductivas [Apolo] sino igualmente creativas [Diónisos] o en la línea del desarrollo de la vida humana”.<sup>128</sup> Con lo anterior podemos ver que nuestro autor se encamina a definir el bien:

el “bien” es un momento del sujeto humano mismo; es un modo de realidad por el que su vida *humana* se encuentra plenamente realizada según los presupuestos de la misma realidad humana: es una obra fruto de su autorreconocimiento, autorresponsabilidad, autonomía entonces, comunitaria, habiendo alcanzado validez intersubjetiva (con acuerdo monológico de la *frónesis* propia), motivada por el orden pulsional reproductivo (que puede derivar en “impulsos de muerte”) e innovador (principio del placer o el “deseo metafísico”), pero que pudiera resumirse en su momento específicamente ético y crítico: el “bien” supremo –que mide todo otro bien... es la *plena reproducción* de la vida humana de las víctimas.<sup>129</sup>

La vulnerabilidad en la que permanecen multitudes en razón de la discriminación, la exclusión y la marginación, llama a demandar que se respeten mundos distintos y que, de hecho, se someta a un debate intercultural el catálogo de los derechos humanos para poder establecer cuáles son las nociones de justicia que deberíamos incorporar para ser más racionales en cuanto a lo que el planeta nos ofrece: recuperando mitos, saberes, conocimientos, mecanismos de cooperación, formas de educar...

Mucha tinta ha corrido ya desde aquellos años en que se libraron batallas en favor de los derechos de las minorías y

<sup>128</sup> *Loc. cit.* Las cursivas son del autor.

<sup>129</sup> *Loc. cit.* Las cursivas son del autor.

no son pocos quienes aluden insistentemente al hecho de que, mientras no quepan todos, nada podrá acomodarse. En efecto, la cuestión del derecho a la diferencia trae aparejada una nueva necesidad: la de contribuir a la búsqueda de consensos en los que se asuma la diversidad como una fortaleza y como la posibilidad de imaginar, de manera divergente, de cómo se ha hecho hasta ahora, sin considerar que la falta de armonía instantánea sea un problema: “El conflicto no es algo lesivo para el futuro de la vida humana, sino que es la forma apropiada en que se conquista un proyecto de humanidad lo más universal posible, de acuerdo a las limitaciones propias de mundo de vida disímiles”.<sup>130</sup>

El conflicto, desde luego, puede desatarse entre mundos de vida, pero también al interior de éstos. Y es probable que, precisamente por el contacto intercultural, aparezcan contradicciones al interior de los grupos subalternos, lo que conduciría a revisar normas de manera autocrítica. Por eso nos advierte Villoro que es necesario establecer de manera clara, no sólo los derechos, sino también las obligaciones frente a otras culturales y frente a la propia.

Para que exista la posibilidad de un acuerdo entre fines y valores colectivos últimos dentro de un Estado multicultural, es preciso que se reconozca la diferencia cultural, pues:

- Todos los valores sólo pueden ser reconocidos y realizados en el marco de una cultura particular.
- Una cultura particular no sólo comprende los valores vigentes consensuales (moral positiva), sino también la proyección de valores disruptivos de la moral vigente (moral crítica).

<sup>130</sup> Ricardo Salas Astrain, *Ética intercultural: ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos: (re) lecturas del pensamiento latinoamericano*, Quito, Abya Yala/PUCE, 2006, p. 168.

- La comunicación entre culturas supone la existencia de condiciones de racionalidad universales, de carácter formal.
- La comunicación entre culturas hace posible el reconocimiento, en el marco de cada cultura particular, de valores transculturales, es decir, reconocidos y realizados en diferentes culturas.<sup>131</sup>

Así pues, está muy claro que en la medida en que se postule la interculturalidad, surgirán consensos y disensos, pero también nuevas formas de pensar en lo que nos une:

La interculturalidad es una tarea por hacer, una tarea constante y necesariamente inconclusa, que plantea la necesidad de buscar caminos para la integración, la armonía y el desarrollo humano. El ser intercultural se corresponde no tanto con la ejecución concreta y particular de estrategias o acciones encaminadas a tal fin, sino con el acto mismo de pensar y actuar conforme a un pensamiento intercultural. Hablar de haceres y saberes interculturales nos coloca en un punto de tensión entre lo ideal y lo real, entre el fin perseguido y la realidad que lo produce y lo acoge.<sup>132</sup>

Una ética construida de manera intercultural, nos llama a enfrentar nuevos retos vinculados con nuevas habilidades y competencias que nos permitan transportarnos hacia los márgenes y hacia otros contornos. La interculturalidad no sería solamente un espacio particular en el que el tiempo

<sup>131</sup> Villoro, *Estado plural...*, pp. 142-143.

<sup>132</sup> Cynthia Pech, Marta Rizo y Vivian Romeu, *Manual de comunicación intercultural. Una introducción a sus conceptos, teorías y aplicaciones*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008 (Cuadernos de Comunicación y Cultura, 4), p. 20.

fluye de manera distinta, sino también una característica del pensamiento que se inserta de manera más plástica, en otros escenarios.

#### TRANSCULTURACIÓN E INTERCULTURALIDAD

Ubicada en medio del debate sobre nuestra especie, la antropología ha sido, desde sus orígenes decimonónicos, un discurso ubicado entre lo biológico y las ciencias sociales. Si bien es cierto que en su despegue no se desprendió del etnocentrismo y el racismo, también es verdad que podría ser el medio idóneo para fomentar la tolerancia y un diálogo con otras sociedades. Desde luego, el acercamiento a otras culturas no puede hacerse cuando prevalece la desigualdad y por eso nos llegan ecos de los anticolonialistas del siglo XVI quienes no pudieron, pese a sus esfuerzos, tornar reales sus utopías en América.

Ni siquiera el triunfo –al menos en convenciones y acuerdos internacionales– sobre el racismo y otras formas de discriminación, ha permitido que se supere la desigualdad. Desde luego, las estrategias didácticas han sido de gran ayuda para fomentar la tolerancia, pero la terquedad que caracteriza a lo hegemónico, impide el acercamiento con los subalternos. En general, el empeño puesto para eliminar la discriminación no es suficiente frente a los discursos que, como los de sociobiología, inmovilizan a los unos y a los otros. El problema es serio y lo describe Cisneros así:

Las exclusiones étnicas, racistas o nacionalistas de los últimos tiempos han logrado eclipsar un principio considerado universal y siempre válido de la cultura occidental: el respeto por el otro. La convivencia con la diversidad introduce un factor de alarma e inestabilidad en la vida colectiva que genera formas de intole-

rancia social justamente por este rechazo a lo diferente y, como tal, considerado desconocido o amenazante.<sup>133</sup>

La alterofobia es fruto del miedo y engendra la guerra, así como Fobos es hijo de Marte. Es pasión que se nutre de los vínculos de sangre y que, como advierte Cisneros, puede llevar a que el siglo XXI sea “un periodo de *catástrofes para las minorías*”.<sup>134</sup> También en ese tono escribe Díaz-Polanco que “las etnias pueden sobrevivir, *pero también pueden perecer*. El que ocurra lo primero no depende de esencias étnicas misteriosas, sino de procesos políticos y sociales muy concretos”.<sup>135</sup>

La pregunta a la que pretendieron responder los antropólogos del siglo XX fue ¿cómo ganarle la guerra al enemigo? Y es bien cierto que los estudios a los que se encaminaron no sólo permitieron dar cuenta de lo lejano y extraño, sino también de las formas más convenientes para convertir la hostilidad de los “salvajes” en hospitalidad y colaboración. El trabajo etnográfico inicial —el de Bronislaw Malinowski o Margaret Mead, por ejemplo— se llevó a cabo en tiempos de guerra y en territorios en los que se habían dado fuertes conflictos (antiguas colonias) que podían perjudicar a las antiguas metrópolis, o en los que pudieran generarse (territorios ocupados).

Los adeptos a la tiranía del monólogo no requieren de la existencia de otros *Homo*. El combate debía darse en la arena de lo realmente existente: la desigualdad de oportunidades y la imposibilidad de vivir en la diversidad cultural. De eso se percataron bien pronto los antropólogos. Al adquirir

<sup>133</sup> Isidro H. Cisneros, *Formas modernas de la intolerancia. De la discriminación al genocidio*, México, Océano, 2004, p. 101.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 158. Las cursivas son el autor.

<sup>135</sup> Díaz-Polanco, “Autonomía...”, p. 149. Las cursivas son el autor.

conciencia de la complicidad con el poder, los antropólogos vinieron a formularse otra pregunta, mucho más interesante y decente: ¿cómo evitar la guerra? Puesto que la mayoría de los antropólogos funcionalistas eran originarios de países distintos a aquellos que financiaban sus investigaciones, parecía casi inevitable que se plantearan la necesidad de asestar un golpe al racismo y defender la unidad de la especie así como la diversificación de sus creaciones.

Una de las figuras más interesantes es la de Franz Boas. Inmigrante en Estados Unidos, combatió el biorracismo tanto doctrinal como científico, y se interesó en aclarar que la diversidad no podía ser tomada como un peligro ya que, finalmente, el modo de ser es el resultado de la cultura; no de la raza. Podría, por lo tanto, pensarse en involucrar a todos los llegados a la cultura norteamericana. Para probar que no importa la piel, sino el modo en que la cultura la modela, envió a su discípula Margaret Mead a las lejanas islas del Pacífico para que documentara exhaustivamente el modo en que se relacionan natura y cultura o, lo que es lo mismo, el modo en que las culturas se “nutren” (*nurture*).

Desde una posición conocida como relativismo cultural, Boas consideraba impensable la existencia de una mentalidad absolutamente independiente de las condiciones de vida, pues cada cultura es producto de tales condiciones. Sin embargo, no veía relación alguna entre la estructura corporal y las capacidades humanas. De hecho, el racismo le parecía a Boas algo absurdo. Ante la inestabilidad de los tipos humanos, le concedía mayor importancia a la crianza y menos trascendencia a este tipo de particularidades biológicas:

Podríamos admitir que el etnólogo no se interesa suficientemente en el problema de la relación entre la estructura corporal y la forma cultural, porque su atención está dirigida hacia las semejanzas de cultura en el mundo entero que justifican la

suposición de una igualdad fundamental de la mente humana, independiente de la raza; pero esto no significa que no puedan existir diferencias más menudas que pasan inadvertidas a causa de las semejanzas generales.<sup>136</sup>

El propio Boas, en 1911, clausuraba en Londres el Congreso Universal de las Razas y afirmaba que “la vieja idea de la estabilidad absoluta de los tipos humanos debe rechazarse sin la menor duda, y con ella la creencia en la superioridad hereditaria de unos tipos determinados sobre los demás”.<sup>137</sup>

Sin entrar en detalles respecto de las críticas que se han dirigido hacia la teoría boasiana, es útil para los fines que perseguimos recordar sólo una experiencia protagonizada por Boas. Se trata de una sesión fotográfica en la que aquel antropólogo aparece asumiendo diversas posturas y despojándose de su impecable traje sastre, para explicar al modo de un *performance* la plasticidad propia del antropólogo.<sup>138</sup> Él había pasado unas tres semanas en la Columbia Británica para observar varias festividades que luego narraría *con su propio cuerpo*.

El propósito de Boas iba más allá de lo visual: se trataba de mostrar que para entender una cultura es preciso mirarla con ojos de *nativo*, es decir, que las formas sólo pueden ser entendidas en un contexto histórico y cultural determina-

<sup>136</sup> Franz Boas, *Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural*, Buenos Aires, Solar Hachette, 1964, p. 48. En la edición de 1938 desaparecieron las formulaciones ambiguas sobre las razas que se habían detectado en la primera edición, según señala Michel Wieviorka, *El espacio del racismo*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 48.

<sup>137</sup> Citado por Wieviorka, *El espacio...*, p. 48.

<sup>138</sup> La serie fotográfica titulada “Hamatsa coming out of a secret room” (circa 1894) puede apreciarse en <http://www.flickr.com/photos/runningafterantelope/3002481240/> (fecha de consulta: 9 de junio, 2012).

do.<sup>139</sup> Más adelante, esta afirmación llevaría a distinguir entre lo *etic* y lo *emic*, que se refieren, a muy grandes rasgos y respectivamente, al mirador que se asume: el del observador o el del observado.

En la medida en que la cultura es un conjunto de sistemas en interacción de signos interpretables, la interpretación de la cultura –nos dice Geertz– convierte a la antropología en instrumento eficaz para un diálogo con el Otro: “La vocación esencial de la antropología interpretativa no es dar respuesta a nuestras preguntas más profundas, sino darnos acceso a respuestas dadas por otros [...] y así permitirnos incluirlas en el registro consultable de lo que ha dicho el hombre”.<sup>140</sup>

El discurso antropológico –sea científico o relato– es, sin duda, una vía para mostrar las ventajas de la abundancia a quienes insisten en que sólo trae carencias. Por supuesto, un requisito para poder mostrar aquellas ventajas es, como se señaló con anterioridad, confirmar que la cultura puede comunicarse y eso sólo sería posible si se renuncia a la voluntad de controlar y se opta por una voluntad de dialogar. Al fin y al cabo, la interculturalidad es, además de una experiencia antropológica, un proyecto ético-político.

Sin embargo, el procedimiento no es sencillo. Primero porque es preciso perder el miedo y, segundo, porque hay que transitar hacia un mundo que nos es desconocido. En América Latina se ha tratado la cuestión en varios escenarios (antropología y literatura, especialmente) de manera que contamos con ideas muy pertinentes como las de Fernando Ortiz y Antonio Cornejo Polar. En ambos hallamos una propuesta seme-

<sup>139</sup> Aaron Glass, “Frozen poses: Hamat’sa dioramas, recursive representation, and the making of Kwakwaka’wakw icon”, en Christopher A. Morton y Elizabeth Edwards [eds.], *Photography, anthropology and history: expanding the frame*, Londres, Ashgate Press, 2009, pp. 89-142, p. 96.

<sup>140</sup> Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1991, p. 40.

jante a la que hemos encontrado en la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot: ubicarse en una posición intermedia entre el universalismo –que es esencialista– y el relativismo –que también tiene una idea de cultura que puede conducir al mismo esencialismo que critica–. Como de lo que se trata es de transitar, los caminos que se construyan entre las culturas no podrían ser sino horizontales y no inclinados, para no precipitarse ni perder el aliento cuesta arriba. Es decir, para no perder de vista la alteridad y pasar sobre ella atropellándola, pero sin olvidar la identidad, desde luego, no estática.

Liliana Weinberg, en un artículo suyo publicado en *Cuadernos Americanos*, nos recuerda que fue Fernando Ortiz quien introdujo la noción de “transculturación”, para aludir a la transmutación de la cultura. Y cita a Ortiz:

Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*.<sup>141</sup>

Weinberg señala que el término está preñado de posibilidades de significación y readaptación: “no significa *nunca confusión y distinción híbrida, sino asimetría, conflictividad, dinamismo, complejidad y creatividad*”.<sup>142</sup> Esa heterogenei-

<sup>141</sup> Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del azúcar y el tabaco*, Caracas, Ayacucho, 1978, pp. 91-92, en Liliana Weinberg, “Ensayo y transculturación”, en *Cuadernos Americanos*, vol. 6, núm. 96, 2002, pp. 31-47, p. 34.

<sup>142</sup> Weinberg, *op. cit.*, p. 34. Las cursivas son de la autora.

dad, también planteada por Antonio Cornejo Polar, nos lleva inevitablemente a la cuestión de la migración, pues son los migrantes quienes llevan su cultura consigo, pero transitan a otra. De ahí que Weinberg mencione a varios pensadores y ensayistas, quienes han visto en el término “transculturación” la posibilidad de deconstruir el aparato conceptual de la Modernidad.

En efecto, obsesionada por la singularidad y el control, la heterogeneidad no puede ser sino una pesadilla para la vida moderna, aunque no para la posmoderna, siempre ávida de novedades. Y en cierto modo, aunque como señala Weinberg “transculturación” o “heterogeneidad” pueden, mediante la estatización, conducir a la inmovilidad, lo cierto es que también permiten pasar de categorías cognitivas a estructuras de sentimiento tal vez más adecuadas para comprender una realidad de la que las ciencias no han podido dar cuenta de manera acabada.<sup>143</sup> De alguna manera, ese era el propósito de Boas al posar para el estudio fotográfico del que hablábamos con anterioridad.

Por último, vale la pena destacar una cuestión de importancia capital. Los imaginarios, sin duda, tienen la posibilidad de transitar hacia otros imaginarios. Pero las ideas no están sueltas, desvinculadas de lo corpóreo. Y fue precisamente con su cuerpo, mediante su cuerpo, que Boas mostró lo que Arturo Andrés Roig quiere decir cuando, a contrapelo del logocentrismo, afirma: “el cuerpo no es algo que recibe sentido, sino que es, por el contrario, algo que genera sentido”.<sup>144</sup>

<sup>143</sup> *Ibid.*, pp. 33 y 41. Liliana Weinberg retoma las ideas de Fernando Coronil, quien hace un estudio preliminar a la obra de Ortiz.

<sup>144</sup> Arturo Andrés Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2002, p. 105.

## ESPACIOS INTERCULTURALES

Los espacios construidos interculturalmente son aquellos en los que ha sido más evidente la invisibilización y el desamparo: la ley, la escuela, el hospital y el trabajo. Por supuesto hay otros espacios más, pero es en esos ámbitos en los que la discriminación y la consiguiente exclusión se han hecho más notorias, según lo demuestran varias encuestas.

Como puede leerse en un manual preparado por Servindi (Servicios en Comunicación Intercultural), la interculturalidad no sólo es un aspecto propio de la educación, sino que debe considerarse como un enfoque transversal. En el texto se destaca que uno de los aspectos más interesantes de la experiencia peruana ha sido incorporar los conocimientos y prácticas sociales de los pueblos indígenas e involucrar como actores del proceso educativo a los padres de familia, autoridades comunales y federaciones.<sup>145</sup>

Esa experiencia, junto con otras vividas en diversos países de nuestra región, le permiten decir a Daniel Mato que de lo que se trata es de incluir todos los saberes y talentos, porque “No hay saber universal, ninguno lo es, todos son relativos a las condiciones en que son producidos. Por lo tanto, el intercambio y la colaboración entre diversas formas de saber son imprescindibles”.<sup>146</sup> Más todavía:

Lo más interesante del asunto es que la idea de *interculturalidad* no se ha quedado allí; sino que, a partir de esas experiencias, ha sido apropiada y reelaborada política, ética y teóricamente por comunidades y organizaciones indígenas, incluyendo a sus

<sup>145</sup> Ruth Lozano Vallejo, *Interculturalidad: desafío y proceso en construcción. Manual de capacitación*, Lima, Servindi, 2005, pp. 36 y 37.

<sup>146</sup> Daniel Mato, “No hay saber ‘universal’, la colaboración intercultural es imprescindible”, en *Alteridades*, 18, núm. 35, 2008, pp. 101-116, p. 106.

intelectuales y dirigentes. Se han apropiado y han reelaborado la idea de interculturalidad para formular interpretaciones de sus experiencias de vida en el seno de sociedades nacionales resistentes a reconocer y valorar las diferencias culturales, así como para organizarse y orientar sus luchas dentro de éstas, como lo ilustran escritos y declaraciones de algunos intelectuales indígenas [...].<sup>147</sup>

¿Cuál es la finalidad de la interculturalidad? No es, desde luego, el mestizaje ni en sentido físico ni en sentido cultural. Tampoco se trata de atrincherarse en las identidades, según la atinada expresión de Díaz-Polanco.<sup>148</sup> Es más bien un punto medio que permite dejar vigente la tensión entre pertenencia y diferencia, así como el reconocimiento de la historia y la afirmación del derecho a un futuro.<sup>149</sup>

Entre los desafíos de la interculturalidad se señalan los siguientes:

- El reconocimiento y valoración de la diferencia, para superar cualquier idea de homogeneización cultural, de dominación o de superioridad de una cultura en relación a otra.
- El reconocimiento de la diversidad multicultural y pluriétnica, por parte de los estados y gobiernos, que incorporen los derechos colectivos de los pueblos en la legislación.
- El respeto a sus sistemas de justicia y propiedad y disponer de los medios necesarios para su ejercicio.<sup>150</sup>

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>148</sup> Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad*, p. 29.

<sup>149</sup> Lozano Vallejo, *op. cit.*, pp. 47 y 48.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 52.

Cuando se adopta un enfoque intercultural –multidimensional–, es más fácil cancelar las prácticas excluyentes porque se ponen al descubierto los reales motivos (privilegios) que llevan a legitimar la exclusión. Por ejemplo, cuando se habla sobre derechos colectivos, está claro que aparecen problemas vinculados con una concepción de la libertad que, en Occidente, se concreta en el sujeto individual, no en el colectivo.

Como lo señala Clavero, incluso si la Organización de Naciones Unidas se ha esmerado en la defensa de los derechos humanos de los indígenas, han entendido a éstos como individuos y no como comunidad.<sup>151</sup> De este modo se afinan las prácticas neocoloniales al organizar el catálogo de derechos humanos con criterios estrictamente occidentales. La propuesta que resulta más atractiva a Clavero es el cambio de categorías: el paso de “minoría” a “pueblo” posibilitaría el reconocimiento de derechos colectivos.<sup>152</sup>

Desde luego, cuando se asume que los recursos (de la naturaleza, los saberes, el territorio) son de propiedad colectiva, aparecen desajustes en el modelo de desarrollo imperante y, por tanto, se vuelve más actual la pregunta que se hace Stavenhagen, “¿hasta qué punto pueden imponerse normas y sanciones rigurosamente codificadas, provenientes de determinadas tradiciones y concepciones jurídico-políticas, a conglomerados humanos que desde el punto de vista histórico y cultural responden a normatividades y dinamisismos distintos?”<sup>153</sup>

Ante tales interrogantes, detonadas por la propia modernidad, veremos una vuelta a la alquimia: ya, en los tiempos decimonónicos en que se sentaron las bases del Estado na-

<sup>151</sup> Bartolomé Clavero, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, México, Siglo XXI, 1994, p. 62.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>153</sup> Rodolfo Stavenhagen, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, México, Instituto Interamericano de Derechos Humanos/El Colegio de México, 1988, p. 103.

cional, los modernos alquimistas consiguieron transformar lo multicromático en blanco, mediante el mestizaje. Podría ser que la misma estrategia se ponga en práctica al momento de establecer las reglas del juego intercultural, es decir, al momento de legislar respecto a usos y costumbres.

Pero, además, habrá otras cuestiones por las cuales preocuparse. Por ejemplo, y lo advierte Gunther Dietz al tratar sobre la etnogénesis, existen grupos étnicos para los cuales es importante el territorio, pero también los hay que carecen de un asentamiento aunque no de un imaginario en el que, de alguna u otra manera, se hace referencia al espacio del origen.<sup>154</sup>

Es precisamente en cuanto a lo simbólico o cultural que se concentra el esfuerzo de Mauricio Beuchot en orden a establecer lo que él denomina un pluralismo cultural analógico, por medio del cual se pretende alcanzar la igualdad, al tiempo que se protege y fomenta la diversidad. Al igual que otras propuestas aquí revisadas, la de Beuchot establece los derechos humanos como centrales:

Ellos son el límite de tensión y de resistencia de lo plural frente a lo universal. Ellos son la instancia que da universalidad a la justicia en la sociedad, pero viven del contenido y riqueza que les da la pluralidad cultural. Los derechos humanos sirven de límite al pluralismo cultural, pero el pluralismo cultural es el ámbito en donde ellos se realizan.<sup>155</sup>

De alguna manera, lo que propone Beuchot es similar a lo que ha pensado Teresa San Román, aunque ella afirma que

<sup>154</sup> Gunther Dietz, "Cultura, etnicidad e interculturalidad", en Graciano González R. Arnaiz [coord.], *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002 (Col. Razón y Sociedad), pp. 189-236, p. 223.

<sup>155</sup> Mauricio Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, UNAM/Siglo XXI, 2005, p. 32.

hay que echar abajo los muros de la separación, de la alterofobia, aunque también de la alterofilia porque, como ideología, no tiene miedo a la mezcla pero en muchas ocasiones es a causa de una inconformidad con la propia identidad o con el modo en que desde su contexto se ha ejercido el poder. Por eso San Román toca una cuestión muy importante: para dialogar, es necesario renunciar al poder.<sup>156</sup>

Una de las manifestaciones del poder se ha dado en el ámbito legislativo. Como ya se ha dicho en muchas ocasiones, los legisladores suelen representar a las mayorías –blancas, masculinas, saludables– lo que hace de la imparcialidad una quimera. Bartolomé Clavero enfatiza, por ello, que frente a la obstinación de un catálogo de derechos elaborado con miras a la homogeneización, es necesario considerar el *derecho indígena* de otra manera. Por eso defiende la siguiente tesis relativa a las modificaciones que se han dado en las constituciones:

Los derechos individuales de las personas indígenas son, deben ser, los mismos que los de los no indígenas, sin discriminación alguna, salvo naturalmente el derecho de pertenencia, con todo lo que implique, a la respectiva comunidad concreta. Aquí radica la diferencia: en la existencia de un derecho propio porque existe una comunidad propia. Habrá desde luego realidades no sólo diversas, sino también problemáticas, pero éste es el punto jurídico al que una parte, la parte constitucional, hemos visto que está llegando.<sup>157</sup>

Aún falta mucho para contar con una legislación que favorezca e imponga políticas interculturales. Por ello, y ante el hecho de que constitucionalmente, por lo menos hasta

<sup>156</sup> San Román, *op. cit.*, p. 107.

<sup>157</sup> Clavero, *op. cit.*, p. 110.

hace poco, “el espacio indígena es una zona de sombra, toda una constelación eclipsada”,<sup>158</sup> el problema jurídico se engarza con el que hemos venido desarrollando: la obstinación de lo hegemónico por permanecer en la ceguera y sordera de quienes reclaman por la invisibilidad a la que han sido condenados, así como el clamor por sus derechos. La idea sería convertir a los indígenas en sujetos de derechos y en agentes definidores de derecho “dentro de su propio ámbito”.<sup>159</sup>

Ciertamente a lo que alude Clavero es a lo que fray Bartolomé dijo en su momento con relación a salir del error (tanto el colonizador, como el colonizado) en aras de hacer de ésta, nuestra América, una tierra de múltiples pieles que nadie vaya a desollar y una tierra en plena madurez, o como se dice en kuna: *Abya Yala*.

#### LA ÚLTIMA FRONTERA: CONSIDERACIONES SOBRE LO QUE VIENE

Hemos sobrevolado el paisaje que dibujan las posturas en torno a la diversidad y eso nos ha permitido recordar que se trata de una cuestión cuya novedad es más bien el enfoque, pues el fenómeno, desde luego, no lo es. Si bien es cierto que la diversidad ha estado continuamente presente así como también el afán por eliminarla, el asunto ha sido esencialísimo en los debates latinoamericanistas. A cuenta de la invasión del Nuevo Mundo se fortalecieron viejas pesadillas, pero también utopías en las que el Otro no era amenaza, sino una nueva esperanza.

Sabemos que una identidad no se construye sin alteridad, y que ésta puede ser sustancialmente opuesta, antagónica. Pero la pregunta relevante es cuál es el carácter de lo *al-*

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 127.

*ternativo*, si es real o una ficción. En cuanto a los siglos de colonialismo (el viejo y el nuevo), todo parece indicarnos que lo alternativo no era, ni es, lo que se decía de él: los estándares eran, y siguen siéndolo, externos a las culturas que se demonizaban o angelizaban. Fueron esas dos imágenes, las del mal y buen salvaje, las que incidieron en las políticas de la Corona.

Desde que la Modernidad plantó su centro en el hemisferio norte —como lo recuerdan Samir Amin y Enrique Dussel— las posibilidades de dialogar con otras culturas parecen haberse disipado en razón de la necedad por *modernizar*, es decir, de igualar identidades. El ataque a las otras identidades culturales ha sido despiadado, en parte porque el sur del planeta es de una intensa policromía y eso, como ha sido desde hace ya varios siglos, atormenta a los que anhelan una blancura generalizada. Sin embargo, el fortalecimiento de los movimientos en favor de los derechos humanos y la democratización, a pesar de sus altibajos y desde una mirada crítica, ha permitido que tanto migrantes como sus hijos, así como los indígenas —en el sentido más original del término— ganen espacios para una mayor participación.

La exigencia de llevar al espacio de lo público y hacer valer los elementos considerados como privados (preferencias, creencias, convicciones), sometió la democracia liberal a una dura prueba: la de la tolerancia. Pero los límites a ésta también fueron establecidos, y ello en razón de la conservación de las identidades culturales de los grupos originarios, así como de los llegados recientemente o de mucho tiempo atrás. A fin de evadir el conflicto que ocasiona el contacto cultural, propiamente un *choque*, se asumieron posiciones que van desde el relativismo extremo y acrítico, hasta un universalismo sumamente violento. Esas posturas resultan del desprecio o del miedo que provoca la diferencia; pues el espacio que comparten varias culturas está lleno de coincidencias, pero

también de tensiones. Para intentar eliminarlas, se suple el compromiso ético-político con la diversidad, por uno medianamente estético.

Los deleites que trae consigo la información cada vez más detallada respecto del modo en que vive –y muere– el Otro, sólo sirven para distraer la atención, pues neutralizan ciertos rasgos heterofóbicos; pero la heterofilia en la que resbalan también impide la movilización: se disecciona la diversidad, se le trasviste y así se le devuelve a la esfera pública. Así pues, no se acaba con la hegemonía; sólo se hacen concesiones más o menos importantes, pero no sustanciales. Como vimos, el multiculturalismo trajo consigo grandes logros, en especial en la esfera legislativa; pero también ocasionó que se alzaran muros entre los distintos segmentos de la sociedad. Los modelos multiculturalistas, pues, no han permitido a los sujetos –individuales y colectivos– transitar hacia otras epistemes y saberes distintos a los ya conocidos, porque el objetivo de ese modelo político no es ese. Como señala Wieviorka:

La diferencia cultural crea un problema precisamente porque incluye o conduce las significaciones de otro orden, porque va a la par con las desigualdades, las relaciones de subordinación, de explotación, de discriminación, de rechazo, de negación porque concierne a las personas que se sienten más o menos amenazadas en su ser; negadas, agobiadas o excluidas a la vez como individuos y como miembros de una colectividad.<sup>160</sup>

En efecto, muchas formas de discriminación han convertido las fosas que nos separan de los otros, en terribles abismos. El discurso racista, promovido o solapado desde

<sup>160</sup> Michel Wieviorka, “Cultura, sociedad y democracia”, en Daniel Gutiérrez [comp.], *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, México, UNAM/El Colegio de México/Siglo XXI, 2006, pp. 25-76, p. 72.

el autoritarismo estatal, se ha venido posicionando de manera peligrosa para la democracia. Pero, al mismo tiempo, en cuanto a los estados democráticos se refiere, es justo reconocer algunos de los resultados obtenidos en orden a la erradicación de la discriminación, aunque en otros casos, las políticas antidiscriminatorias y en favor de los derechos humanos, se han utilizado para legitimar la intervención en estados no occidentales, tal como ocurrió en nuestras tierras en el siglo XVI. Así pues, lo que nos queda es sospechar del multiculturalismo porque la diferencia continúa siendo catalogada como buena o mala, según cánones que no son forzosamente universales. O tal vez sea mejor decir: terrenales, porque hace mucho que el universo no está condensado en un solo punto.

Sabemos que el empleo de términos como “universal” o “global” es tramposo pues remiten, casi siempre, a lo “occidental”. Sin embargo, y aunque tengamos la certeza de una Eva mitocondrial, ésta tiene, sin duda, muchas matrices culturales. De ahí que el conocido “velo de la ignorancia” promovido por Rawls, funcione sólo de forma parcial porque, en primer lugar es casi imposible desprenderse de lo que somos y, además, no está exento de peligro el tránsito de una identidad cultural a otra. Es decir: el conflicto está siempre presente, porque las identidades requieren alteridades. Es lo que muchos –como Chantal Mouffe– han afirmado para mostrar que es impropio la “neutralidad procedimental”.

Sin duda, el ideal de una ciudadanía multicultural resultó muy atractivo, pero era ineludible ir hacia algo mucho más sugerente: la interculturalidad. La discusión en torno a lo intercultural apenas comienza. Se avanzan dos pasos y se retroceden tres, pero se avanza. Los tropiezos se deben más al debate en torno a lo bueno, que en torno a lo justo, pues sobre lo bueno hay muchas versiones. Sobre lo justo, que es lo que tiene que ver con los derechos y responsabilidades,

siguen dándose palos de ciego y empantanándose el diálogo de sordos. Paradójicamente, son los ciegos y los sordos los que, entre otras minorías, más nos han enseñado en relación con la necesidad de ajustar el espacio público a las particularidades y a otras formas de percepción. Así, la interculturalización del espacio público requiere de una clarividencia y de una actitud de escucha muy singulares: requiere ver y escuchar al Otro, para que éste –tanto en lo individual como en lo colectivo– pueda, en efecto, *ser*.

Para cimentar lo intercultural, como lo hemos afirmado en este libro, hay que situarse en una posición que no privilegie miradas unívocas: como en el espacio, que no tiene puntos cardinales. Adicionalmente, hay que considerar que no podemos esperar que su duración sea larga, sino corta, porque de lo contrario se frenaría el caminar propio de cada perfil cultural, lo que nos recuerda la multivectorialidad de los procesos civilizatorios. También apuntábamos que la ética cívica, como ética de mínimos –innegociables– que se monta sobre lo que se considera justo, no tiene el objetivo de disolver lo policromático en un solo color sino, por el contrario, lo que implica es encontrar confluencias en cuanto a ciertos asuntos que son del interés de todos los grupos humanos, incluyendo a futuras generaciones. Así pues, no se trata de pensar en un planeta unificado. Eso sería una ficción, aunque la idea ha sido acariciada por muchos e, incluso, la han llevado a la pantalla.

Ese es el punto del que parte una popular serie televisiva: *Star Trek*. Fue estrenada en septiembre de 1966, y por eso la tecnología allí mostrada era todavía del ámbito de la ciencia ficción; aunque no deja de llamar la atención el hecho de que la generación de la posguerra, los *Baby boomers*, se sintiera tan atraída por las innovaciones tecnológicas y su poder tanto liberador como destructor. Sin embargo, los dilemas a los que se enfrentan los personajes de esta serie de culto, conocida en Latinoamérica como *Viaje a las estrellas*, no tienen que

ver con máquinas psicóticas –como ocurrió con otros relatos al estilo de *2001: A Space Odyssey*–, sino que son de carácter básicamente moral: son problemas que emergen del contacto intercultural.

La serie en cuestión salió al aire antes de que se pusieran en práctica las *affirmative actions*, y por ello llamaba la atención que se integraran sujetos de diversas culturas y razas e, incluso, de individuos de especies alienígenas a la tripulación de la nave *Enterprise*. Como la trama se ubica en el siglo XXIII, el creador de la serie, Gene Roddenberry (1921-1991) esperaba que para entonces, los problemas interraciales –como se les denominaba a fines de los años sesenta– fuesen cosa del pasado. De hecho, en el universo ficticio en el que se ambienta la historia, tras el primer contacto con extraterrestres en el siglo XXII, se ha conformado un régimen conocido como Tierra Unificada y han desaparecido el dinero y las clases sociales. A raíz de la asociación con habitantes del planeta Vulcano, los terrícolas logran un avance tecnológico impresionante, pero se presentan nuevas situaciones, tanto problemáticas como exitosas, de comunicación intercultural.

Uno de los protagonistas más emblemáticos es el primer oficial de la famosa nave estelar de la Federación Unida de Planetas. Se trata de un personaje fascinante porque es mestizo: terrícola por parte de madre, y vulcano por el lado paterno.<sup>161</sup> Los humanos no pueden pronunciar su nombre de pila, por lo que se le conoce sólo como el señor Spock. ¿Qué será eso que es impronunciable? Como científico puede comunicar su saber a los demás, con una lógica a toda prueba. Lo que no puede pronunciarse, es el lado terrícola; el emo-

<sup>161</sup> Véase “Leonard Nimoy: the Origin of Spock’s greeting”. En <http://www.youtube.com/watch?v=G1d83XOORP0> (fecha de consulta: 8 de junio, 2012).

cional. Los cambios, que no siempre están sujetos a la lógica, deben resolverse tanto con ciencia como con sapiencia.

Si nos situamos en un mirador latinoamericano, no vemos ningún viaje hacia la última frontera. En el canon *trekker* de la “Tierra Unificada” no hay referencias a Latinoamérica, incluso si uno de los actuales guionistas es de origen mexicano. No se sabe si es porque han desaparecido todos los latinoamericanos y caribeños o, simplemente, se han diluido en otras entidades étnicas comandadas por el poder científico-militar. Vale decir que, en ese relato de ciencia ficción, nuestra América ha llegado a su fin. Esta fantasía podría desprenderse del miedo a ver a Latinoamérica como el futuro, como la utopía; por el contrario, sería una tierra de *Don nadies*. Después de todo, la generación que vino tras los *Baby boomers* es conocida por los demógrafos con un nombre tan simplón como los *Jones*. A las posteriores generaciones se les ha bautizado con los nombres de las últimas letras del alfabeto, en consonancia con las narcisistas posturas que patrocinan el fin de la historia.

La utopía que nos ofrece la interculturalidad, como resultado de la convivencia en nuestro siglo XXI, es un desafío a la vez que una promesa. Lo es, porque llama a fortalecer instituciones en las que lo transversal es lo intercultural, pero además de un reto; es también motivo de regocijo porque nos permitirá abordar otros desafíos de manera pluridimensional, polisémica, multívoca, y siempre inédita. Así, como el personaje del señor Spock, tendremos las certezas de la lógica, aunque también fronteras impronunciadas y misteriosas. Tal vez sean de aperturas y entrecruces y, en ciertos momentos, de cerramientos. Lo que, por ahora, intentamos decir es que, sobre un tema como el de la interculturalidad, no puede haber conclusiones.

## FUENTES

- Abellán, José Luis, *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días*, Madrid, Espasa-Calpe, 1996.
- Agamben, Giorgio, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pretextos, 2003.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, UNAM, 1957.
- , *Lenguas vernáculos*, México, La Casa Chata, 1983.
- Amin, Samir, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México, Siglo XXI, 1989.
- Arciniegas, Germán, *América en Europa*, Bogotá, Planeta Colombiana, 1989.
- Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1987.
- Arriarán, Samuel y Mauricio Beuchot, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México, Ítaca, 1999.
- Barry, Brian, *La teoría liberal de la Justicia. Examen crítico de las principales doctrinas de teoría de la justicia de John Rawls*, México, FCE, 1993.
- Bastide, Roger, *Antropología aplicada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España. Historia espiritual del siglo XVI*, México, FCE, 1996.
- Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, México, FCE, 1999.

- Bermúdez, Agustín, “El imaginario jurídico de América en el siglo XVI europeo”, en Carmen Alemany Bay y Beatriz Aracil Varón [eds.], *América en el imaginario europeo. Estudios sobre la idea de América a lo largo de cinco siglos*, Universidad de Alicante, 2009.
- Beuchot, Mauricio, *Filosofía social de los pensadores novohispanos. La búsqueda de la justicia social y el bien común en tiempos del virreinato*, México, IMDOSOC, 1990.
- \_\_\_\_\_, *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1992 (América Nuestra).
- \_\_\_\_\_, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, México, UNAM, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*, Barcelona, Anthropos, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, UNAM/Siglo XXI, 2005.
- Bilbeny, Norbert, *Por una causa común. Ética para la diversidad*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- Boas, Franz, *Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural*, Buenos Aires, Solar Hachette, 1964.
- Bonfil Batalla, Guillermo, “Las nuevas organizaciones indígenas”, en *La indianidad y descolonización en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1979.
- Borges, Pedro, *Misión y civilización en América*, Madrid, Alhambra, 1987.
- Caro Baroja, Julio, *El carnaval*, Madrid, Taurus, 1965.
- Castellanos, Alicia, “Nación y racismos”, en Alicia Castellanos y Juan Manuel Sandoval [coords.], *Nación, racismo e identidad*, México, Nuestro Tiempo, 1998.
- Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Menjíeda, *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Miguel Ángel Porrúa/University of San Francisco, 1998.

- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel [eds.], *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2007 (Biblioteca Universitaria, Serie Encuentros).
- Cerutti Guldberg, Horacio, “Integrarse para vivir: ¿una utopía humanista?”, en Horacio Cerutti Guldberg y Carlos Mondragón González [coords.], *Resistencia popular y ciudadanía restringida*, CCYDEL-UNAM, 2006 (Política, Economía y Sociedad en América Latina y el Caribe).
- Chávez L., Patricia, “Cómo pensar la descolonización en un marco de interculturalidad”, en *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011.
- Cisneros, Isidro H., *Formas modernas de la intolerancia. De la discriminación al genocidio*, México, Océano, 2004.
- Clavero, Bartolomé, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, México, Siglo XXI, 1994.
- Cohn-Bendit, Daniel, “¿Qué es la diversidad?”, en Fundación Alfonso Comín, *La interculturalidad que viene. El diálogo necesario*, Barcelona, Icaria, 1998.
- Cook, Sherburne F. y Woodrow Borah, *El pasado de México. Aspectos sociodemográficos*, México, FCE, 1989.
- Coon, Carleton S., *Adaptaciones raciales. Un estudio de los orígenes, naturaleza y significado de las variaciones raciales en los humanos*, Barcelona, Labor Universitaria, 1984.
- Cortina, Adela, *La ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya, 1994.
- \_\_\_\_\_, *El mundo de los valores. “Ética mínima” y educación*, Bogotá, El Búho, 2005.
- Díaz-Polanco, Héctor, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, UNAM/Siglo XXI, 1991 (Biblioteca América Latina: actualidad y perspectivas).
- \_\_\_\_\_, “Autonomía, territorialidad y comunidad”, en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann

- [coords.], *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, CEIICH-UNAM/La Jornada, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI, 2007.
- Dietz, Gunther, "Cultura, etnicidad e interculturalidad", en Graciano González R. Arnaiz [coord.], *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002 (Razón y Sociedad).
- Dobzhansky, Theodosius *et al.*, *Ciencia y concepto de raza. (Genética y conducta)*, Barcelona, Fontanella, 1972.
- Domenach, Jean Marie, *Enquête sur les idées contemporaines*, París, Seuil, 1981.
- Dussel, Enrique, *Filosofía ética latinoamericana*, vol. IV, Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 1979 (Col. Filosofía y liberación latinoamericana, 6).
- \_\_\_\_\_, *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Madrid, Nueva Utopía, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998 (Estructuras y Procesos, Serie Filosofía).
- Etxeberria, Xabier, *Temas básicos de Ética*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Sociedades multiculturales*, Bilbao, Mensajero, 2004.
- Fernández Rodríguez, Pedro, *Los dominicos en la primera evangelización de México. 1526-1550*, Salamanca, San Esteban, 1994 (Los Dominicos y América, Monumenta Histórica Iberoamericana de la O.P.).
- Fetscher, Iring, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- Flores, Mehdi, "El Hombre con corazón en forma de parque de gacelas. Una aproximación a la Tolerancia en Ibn'Arabi", en *Verde Islam*, Córdoba, año 3, núm. 7, 1997.

- Fornet-Betancourt, Raúl, "Interculturalidad o barbarie. 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad", en *Comunicación*, núm. 4, 2006, pp. 27-49.
- Foucault, Michel, *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*, Madrid, La Piqueta, 1992.
- Frost, Elsa Cecilia, *Las categorías de la cultura mexicana*, México, UNAM, 1990.
- García Canclini, Néstor, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa, 2004.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1991.
- Gellner, Ernst, *Naciones y nacionalismo*, México, Alianza, 1988.
- Gerbi, Antonello, *La naturaleza de las Indias Nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, México, FCE, 1976.
- Giménez, Gilberto, "La cultura como identidad y la identidad como cultura", en Alejandro Cortazar, Lilia Granillo Vázquez y Cuauhtémoc Salgado [coeds.], *Estudios trasatlánticos, regiones, género, discursos, interculturalidad*, México, UAM/Louisiana State University, 2010.
- Glass, Aaron, "Frozen poses: Hamat'sa dioramas, recursive representation, and the making of Kwakwaka' wkaw icon", en Christopher A. Morton y Elizabeth Edwards [eds.], *Photography, anthropology and history: expanding the frame*, Londres, Ashgate Press, 2009.
- Gómez Robledo, Antonio, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz*, México, Porrúa, 1984.
- González Álvarez, Luis José y Germán Marquínez Argote, *Valores éticos para la convivencia*, Bogotá, El Búho, 2004.
- González J., Mónica, "Las muchas identidades", en Mónica González J. [coord.], *Las muchas identidades. De naciona-*

- lidades, migrantes, disidentes y géneros*, México, Quimera, 2004.
- González Sánchez, Carlos Alberto, *Los mundos del libro. Medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*, primera reimp., Sevilla, Universidad de Sevilla y Diputación Provincial de Sevilla, 2001.
- Gould, Stephen Jay, *La sonrisa del flamenco*, Barcelona, Dra-kontos Bolsillo, 2008.
- Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.
- Gudykunst, William, "Anxiety/Uncertainty Management (AUM) Theory. Current Status", en R. L. Wiseman [ed.], *Intercultural Communication Theory*, Londres, Sage, 1995.
- Habermas, Jürgen, *Más allá del Estado nacional*, México, FCE, 1998.
- Habermas, Jürgen y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, intr. de Fernando Vallespín, Barcelona, Paidós/ICE/UAB, 1998 (Pensamiento contemporáneo, 45).
- Hanke, Lewis, *Cuerpo de documentos inéditos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y Filipinas*, México, FCE, 1943.
- \_\_\_\_\_, *Los primeros experimentos sociales en América*, Madrid, Congreso de Estudios Sociales, Ministerio de Trabajo, 1946.
- \_\_\_\_\_, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires, Sudamericana, 1949.
- \_\_\_\_\_, *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1968.
- \_\_\_\_\_, *La humanidad es una. Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, México, FCE, 1985.
- Hanke, Lewis, y Antonio de la Hera, *El Papa Paulo III y los indios de América. Los derechos espirituales y temporales de los naturales del Nuevo Mundo*, México, Fundice-Jus, 1992.

- Haraway, Donna J., *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Valencia, Universitat de València, 1995.
- Harris, C. Leon, *Evolución. Génesis y revelaciones*, Madrid, Hermann Blume, 1985 (Serie Ciencias de la Naturaleza).
- Heidegger, Martin, *El Ser y el Tiempo*, trad. de José Gaos, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.
- Hitler, Adolf, *Mi lucha*, México, Diana, 1953.
- Jaspers, Karl, *Filosofía de la existencia*, México, Origen/Planeta, 1985.
- Kaplan, Marcos, *El Estado latinoamericano*, México, UNAM, 1996.
- Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996.
- \_\_\_\_\_, “Educación para la ciudadanía”, en Francisco Colom González, *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*, Barcelona, Anthropos/UAM-Izta-palapa, 2001 (Autores, textos y temas. Ciencias sociales, 29).
- Las Casas, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de África. Preludio a la destrucción de Indias. Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*, presentación y estudio preliminar por Isacio Pérez Fernández, San Esteban, Salamanca, Viceconsejería de Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Historia de las Indias*, vol. II, México, FCE, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Tratados*, 2 vols., 2ª reimp., México, FCE, 1997.
- Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1960.
- \_\_\_\_\_, *Race et Histoire*, París, Gonthier, 1961.
- \_\_\_\_\_, *Anthropologie Structurale (II)*, París, Plon, 1973.
- Lewontin, Richard, *La diversidad humana*, Barcelona, Labor, 1984 (Prensa Científica, Biblioteca Scientific American).
- Lewontin, Richard, Steven P. R. Rose y Leon J. Kamin, *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, Barcelona, Drakontos Bolsillo, 2009.

- Lins Ribeiro, Gustavo, "Post-imperialismo: para una discusión después del post-colonialismo y multiculturalismo", en Daniel Mato, *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, (2), Buenos Aires, Clacso, 2001.
- Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1986.
- Lozano Vallejo, Ruth, *Interculturalidad: desafío y proceso en construcción. Manual de capacitación*, Lima, Servindi, 2005.
- Llobera, Josep R. [ed.], *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, 1988.
- Maisonneuve, Jean, *Psicología social*, México, Paidós, 1985.
- Margadant, Guillermo F., *Introducción a la historia del derecho mexicano*, México, Esfinge, 1988.
- Márquez Rodiles, Ignacio, *La utopía del Renacimiento en tierras indígenas de América. Pedro de Gante, Vasco de Quiroga, Bernardino de Sabagún*, Puebla, Universidad de las Américas/BUAP, 2001.
- Mato, Daniel, "Interculturalidad y educación superior: diversidad de contextos, autores, visiones y propuestas", en *Nómadas*, núm. 27, Clacso, octubre de 2007, pp. 62-73.
- \_\_\_\_\_, "No hay saber «universal», la colaboración intercultural es imprescindible", en *Alteridades*, vol. 18, núm. 35, 2008, pp. 101-116.
- Menéndez Pidal, Ramón, *El padre Las Casas. Su doble personalidad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1963.
- Mercado, Tomás de, *Suma de tratos y contratos de mercaderes*. En <http://www.hacer.org/pdf/Tratos.pdf>.
- Mill, John Stuart, *Principios de Economía Política*, México, FCE, 1978.
- \_\_\_\_\_, *Sobre la libertad*, intr. de Agustín Izquierdo, Madrid, Biblioteca Edaf, 2004.
- Montaigne, Michel E. de, *Ensayos*, Barcelona, Orbis, 1984.

- Muñoz Rubio, Julio, *Sociobiología: pseudociencia para la hegemonía capitalista*, México, UNAM, 2006.
- Nederveen Pieterse, Jan, "The many Doors to multiculturalism", en Barbara Saunders y David Haljan [eds.], *Whither multiculturalism?: a politics of dissensus*, Leuven University Press, 2003 (Studia anthropologica, 7).
- Nettel, Patricia, *El precio justo o las desventuras de un confesor en el siglo XVI*, México, UAM-Xochimilco, 1997.
- Ortega y Gasset, José, *Ideas y creencias*, Madrid, Revista de Occidente, 1970.
- Pech, Cynthia, Marta Rizo y Vivian Romeu, *Manual de comunicación intercultural. Una introducción a sus conceptos, teorías y aplicaciones*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008 (Cuadernos de Comunicación y Cultura, 4).
- Pérez Tapias, José A., "Diálogo de culturas para una ciudadanía intercultural", en Nila Vigil y Roberto Zariquiey [eds.], *Ciudadanías inconclusas. El ejercicio de los derechos en sociedades asimétricas*, Lima, PUCP, 2003.
- Plutarco, *Vidas Paralelas*, México, Porrúa, 1993.
- Ramírez, Axel, "La identidad de los latinos en Estados Unidos", en Mario Magallón y Roberto Mora [coords.], *Historia de las ideas: repensar la América Latina*, México, UNAM, 2006.
- Ramírez Trejo, Arturo E., "Fray Alonso de la Veracruz: *De decimis o Sobre los diezmos*", en Carolina Ponce Hernández [ed.], *Innovación y tradición en Fray Alonso de la Veracruz*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2007.
- Rawls, John, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid, Tecnos, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Sobre las libertades*, Paidós, Barcelona, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Teoría de la Justicia*, trad. de María Dolores González, 2ª ed., México, FCE, 1995.

- Reding, Sofía, *El buen salvaje y el caníbal*, México, CIALC-UNAM, 2009.
- Reygadas, Luis, “La desigualdad después del (multi)culturalismo”, en Ángela Giglia, Carlos Garm y Anna Paula de Teresa [eds.], *¿A dónde va la antropología?*, México, UAM-Iztapalapa, 2007, pp. 341-364.
- Ribeiro, Darcy, *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, La Habana, Casa de las Américas, 1992.
- Ricoeur, Paul, *Lo justo*, Madrid, Caparrós, 1999 (Esprit, 34).
- Rodrigo Alsina, Miquel, “Elementos para una comunicación intercultural”, en *Revista Cidob d’Afers Internacionals*, núm. 36, mayo de 1997. En [http://www.cidob.org/es/content/download/5783/55624/file/36rodrigo\\_cast.pdf](http://www.cidob.org/es/content/download/5783/55624/file/36rodrigo_cast.pdf).
- \_\_\_\_\_, *Comunicación intercultural*, Barcelona, Anthropos, 1999.
- \_\_\_\_\_, “Violencias interculturales”, en *Sphera Publica Revista de Ciencias Sociales y de la Comunicación*, núm. 3, Universidad Católica San Antonio de Murcia, 2003, pp. 173-188.
- Rodríguez, Ileana, “Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante”, en *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, año 7, núms. 14-15, Caracas, Universidad Simón Bolívar, julio 1999-junio 2000, pp. 35-50.
- Roig, Arturo Andrés, *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2002.
- Roth, Lorna, *Something new in the air: the story of First Peoples television broadcasting in Canada*, Ontario, McGill-Queen’s University Press, 2005.
- Sahlins, Marshall, *Uso y abuso de la biología: una crítica antropológica de la sociobiología*, Madrid, Siglo XXI, 1990.
- Sánchez Macgrégor, Joaquín, *Colón y las Casas. Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1991.

- San Román, Teresa, *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía*, Barcelona, Tecnos/UAB, 1996.
- Sartori, Giovanni, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001.
- Suárez y López Guazo, Laura, *Eugenesia y racismo en México*, México, UNAM, 2005.
- Taylor, Charles, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, FCE, 1993 (Popular, 496).
- Salas Astrain, Ricardo, *Ética intercultural: ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos: (re) lecturas del pensamiento latinoamericano*, Quito, Abya Yala/PUCE, 2006.
- Stavenhagen, Rodolfo, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, México, Instituto Interamericano de Derechos Humanos/El Colegio de México, 1988.
- Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo XXI, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Las morales de la historia*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1993.
- \_\_\_\_\_, *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 2003.
- Touraine, Alain, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, México, FCE, 1997.
- Tubino, Fidel, "Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva", en Norma Fuller [ed.], *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*, Lima, Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, 2002.
- \_\_\_\_\_, "No una, sino muchas ciudadanías: una reflexión desde el Perú y América Latina", en *Cuadernos Interculturales*, primer semestre, año/vol. 6, núm. 010, Viña del Mar, Universidad de Valparaíso, 2008, pp. 170-180.
- Van den Berghe, Pierre, *Problemas raciales*, México, FCE, 1971.

- Velasco Gómez, Ambrosio, "Fray Alonso de la Veracruz. La tradición humanista republicana", en *Revista de la Universidad de México*, núm. 46, diciembre de 2007, pp. 51-55.
- Veulle, Michel, *La sociobiología. Bases biológicas del comportamiento social*, México, Conaculta/Grijalbo, 1990.
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, La Casa Chata, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Estado plural. Pluralidad de culturas*, México, Paidós/UNAM, 1998.
- Vitoria, Francisco de, *Relecciones del Estado, de los Indios y del Derecho de la Guerra*, intr. de Antonio Gómez Robledo, México, Porrúa, 1985.
- VV. AA., *De bello contra insulanos. Intervención de España en América*, vol. X, Madrid, CSIC, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Fray Antón de Montesinos*, México, UNAM, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Homenaje a fray Alonso de la Veracruz en el IV Centenario de su muerte*, México, UNAM, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Actas del Primer Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana* (20 al 24 de mayo de 1990), Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1992.
- Visker, Rudi, *The inhuman condition: looking for difference after Levinas and Heidegger*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2004.
- Walsh, Catherine, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Signo, 2006.
- Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Weinberg, Liliana, "Ensayo y transculturación", en *Cuadernos Americanos*, vol. 6, núm. 96, 2002, pp. 31-47.
- Wieviorka, Michel, *El espacio del racismo*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 48.

- \_\_\_\_\_, “Cultura, sociedad y democracia”, en Daniel Gutiérrez Martínez [comp.], *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, México, UNAM/El Colegio de México/Siglo XXI, 2006.
- Wilson, Edward O., *Sociobiología. La nueva síntesis*, Barcelona, Omega, 1980.
- Zavadivker, María Natalia, “¿Puede la sociobiología fundamentar la ética?”, en Nicolás Zavadivker [comp.], *La ética en la encrucijada*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.
- Zavala, Silvio, *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*, México, Porrúa, 1975.
- \_\_\_\_\_, *La filosofía política en la conquista de América*, México, FCE, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Por la senda hispana de la libertad*, México, FCE/MAPFRE, 1993.
- Zea, Leopoldo, *América en la conciencia de Europa*, México, Los Presentes, 1955.
- \_\_\_\_\_, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988.

*Ética e interculturalidad en América Latina*, editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en digital el 20 de diciembre de 2012 en Publidisa Mexicana S.A. de C.V., Calz. Chabacano 69, Planta Alta, Col. Asturias. La edición consta de 250 ejemplares en papel cultural de 90 gramos. La composición tipográfica y formación, en tipo Garamond 11:13, 10:12 y 9:11 puntos, estuvo a cargo de Irma Martínez Hidalgo. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Leticia Juárez Lorencilla.

LAS CIENCIAS SOCIALES Y LA ÉTICA tienen por delante el desafío que trae consigo la diversidad cultural, en especial cuando ésta se presenta en contextos culturales marcados por una historia de explotación y humillación. En este libro se muestra que los procesos de colonialismo y racismo estatal siguen siendo un obstáculo para el diálogo entre culturas, y que incluso el llamado multiculturalismo responde a intereses propios del racionalismo occidental, cuando no a las expectativas de un mercado cultural hambriento de novedades. La interculturalidad, entendida como apertura a otras identidades, tiene el reto de establecerse como posibilidad de transitar y asumir como propios otros proyectos de vida, y como espacio en el que se salvaguarda el singular devenir de los pueblos. Por ello es necesario darle un giro a nuestras concepciones, para ubicarnos en un mirador distinto al que nos ha obligado el sistema. Desde ahí podremos observar multidimensionalmente los problemas que nos aquejan, solventarlos y escuchar las muchas voces en que se expresa el saber humano.

ISBN 978-607-02-3955-7



11  
COLECCIÓN

**CIALC**  
Centro de Investigaciones sobre  
América Latina y el Caribe

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE