

CONDICIONES
Y POSIBILIDADES
DE LAS RELACIONES
INTERCULTURALES:
UN PROCESO INCIERTO

Mario Samaniego Sastre



documentos



Serie: Dinámicas interculturales

Número 5. Condiciones y posibilidades de las relaciones interculturales: un proceso incierto

© Mario Samaniego Sastre

© Fundació CIDOB, de esta edición

Edita: CIDOB edicions

Elisabets, 12

08001 Barcelona

Tel. 93 302 64 95

Fax. 93 302 21 18

E-mail: publicaciones@cidob.org

URL: <http://www.cidob.org>

Depósito legal: B-35.680-2004

ISSN: 1698-2568 (ed. impresa)

Imprime: Cargraphics S.A.

Barcelona, diciembre de 2005

**CONDICIONES Y POSIBILIDADES
DE LAS RELACIONES INTERCULTURALES:
UN PROCESO INCIERTO**

Mario Samaniego Sastre*

Diciembre de 2005

*Escuela de Antropología, Universidad Católica de Temuco (Chile)

En la presente reflexión se analiza la posibilidad del diálogo intercultural en sociedades asimétricas en el contexto de los imperativos sistémicos característicos del proceso de globalización sobre la base de una paradoja y una hipótesis. Por una parte, la emergencia de diálogos interculturales se muestra necesaria, deseable e inherente a la condición humana; sin embargo, de manera simultánea, se vislumbran cuando menos dificultades para materializarlos históricamente, a no ser que se supere el tipo de relaciones interculturales que articula dichas sociedades, es decir, las relaciones de única vía o monodireccionales. Por sociedades asimétricas (que implican necesariamente relaciones interculturales unidireccionales) nos referimos a aquellas en las cuales el poder de los distintos grupos que las constituyen está inequitativamente distribuido como consecuencia de una historia determinada por la relación dominador-dominado, que ha implicado que los grupos menos favorecidos –dominados– se hayan visto obligados a desarrollar estrategias para saber transitar a través de los distintos referentes socioculturales presentes en la sociedad, léase los suyos y los de los grupos dominantes, y no así éstos, los cuales no han necesitado reproducir los códigos socioculturales de los diferentes, ni mucho menos entrar en procesos de argumentación ni de negociación. El caso de los grupos indígenas es representativo de este hecho, dado que para su mera subsistencia se han visto obligados a conocer y manejar los códigos de los grupos que han detentado el poder, estrategia que ha sido innecesaria para estos últimos.

Para reflexionar sobre ello, el texto se vertebra en tres partes: una que da cuenta de argumentos para poder sostener la afirmación de la necesidad del diálogo intercultural de doble vía, sobre la base de la actual primacía de una interculturalidad unidireccional propia de las sociedades asimétricas; una segunda, en que a partir de una distinción de dimensiones de la realidad sociopolítica, sociocultural y epistemológica, se presentan dificultades para concretizar la dialogía intercultural bidireccional como matriz dinamizadora para un paisaje menos asimétrico; y una última, en que se indican algunos objetivos que la filosofía podría proponer

como medio para participar académica y socialmente en pos del logro de la bidireccionalidad intercultural.

Es importante señalar que las fuentes de este trabajo se sitúan en dos referentes: uno local y otro global. El referente local reside en la IX Región de la Araucanía (Chile), zona eminentemente interétnica y conflictiva; y el referente global se refiere a la presencia inobjetable de un modelo económico liberal que está configurando un nuevo mapa mundial y que paralelamente está determinando toda una estrategia que requiere de un nuevo individuo, el cual debe desarrollar los códigos que esta estrategia exige si no quiere ser sacrificado por la misma dentro del nuevo escenario mundial dominado por un nuevo imperio monocultural¹. Lo anterior se indica para referir que las ideas que se van a exponer podrían hipotéticamente aplicarse a cualquier tipología de relaciones interculturales, aunque de manera más incisiva y con mayor soporte empírico a las relaciones interétnicas contextualizadas en territorios humanos donde hay conflictos sociales, culturales, políticos y económicos no resueltos, como es el caso de América Latina.

Interculturalidad como dimensión inherente a la condición humana

Xabier Etxeberria² nos presenta un acercamiento al concepto de interculturalidad cuyo elemento característico sería el diálogo, y lo distingue de mestizaje y multiculturalismo. Mestizaje tendría que ver más con

1. Véase Fonet-Betancourt, Raúl. *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Internationale Zeitschrift für Philosophie, Reihe Monographien, Band 36, Aachen, 2003.
2. Etxeberria, Xabier. "Derechos culturales e interculturalidad". En: Heise, M. (ed.) *Interculturalidad: Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Lima: Programa FORTE-PE Convenio Unión Europea y República del Perú, 2001.

mezcla, y el atributo fundamental del multiculturalismo sería el respeto. El diálogo supondría respeto mutuo, convergencias, igualdad para el intercambio y surgimiento de novedad, por tanto, encuentro entre interlocutores que se reconocen la capacidad y el derecho para la creación cultural; esto es, existirá interculturalidad si el sujeto y/o la sociedad son capaces de reproducir referentes culturales propios de otra cultura, mayormente a través de prácticas bilingües y/o situadas y legitimadas por el "otro"; no podrán darse relaciones interculturales, en el sentido de intercambio genuino de códigos culturales, si las relaciones interétnicas en el ámbito estructural son indicativas de la hegemonía de un grupo respecto del otro. En otras palabras, no podrá haber relaciones interculturales en propiedad en situaciones en las cuales no se produzcan negociaciones sociopolíticas, socioculturales y étnicas entre individuos y/o sectores diferenciados estructuralmente entre sí³.

Según esta acepción y lo indicado anteriormente, en las sociedades latinoamericanas existiría interculturalidad, pero orientada en una única dirección, no interculturalidad de doble vía. Es decir, ciertos grupos estarían obligados a ser interculturales, mientras otros ni siquiera necesitarían visualizar la alteridad. Esto quedaría reflejado en argumentos de orden lingüístico, social y político, entre otros.

Así, la condición lingüística, como condición ontológica del ser humano, implica la interculturalidad como despliegue de esa condición, ya que hablar supone hablar a alguien, dada la imposibilidad de lenguajes privados. Por ello, hablar es un ejercicio intercultural, pero necesariamente un ejercicio de satisfacción y angustia; satisfacción por la posibilidad del encuentro; angustia, por la necesaria traducción, riesgos y opacidades que inherentemente conlleva este ejercicio, ya que todo entendimiento está

3. Texto inédito sobre el estado del arte en interculturalidad, elaborado por los profesores Marcelo Berho y Teresa Durán. Escuela de Antropología, Universidad Católica de Temuco, Chile.

mediatizado por esquemas de interpretación diferenciados en función de experiencias y referentes socioculturales particulares. La dimensión lingüística ya refuerza la hipótesis de la interculturalidad de única vía, por cuanto siendo Latinoamérica un espacio plurilingüístico, es obvio que las distintas lenguas no poseen el mismo poder, y ni siquiera la diglosia es una realidad que pueda ser afirmada como tal. En el orden social, las transformaciones que se están viviendo, la creciente integración de países, la globalización económica, los flujos de comunicaciones, el reconocimiento internacional de los derechos humanos y la imposición de una cultura tecnocientífica nos sitúan necesariamente en una intrincada malla de interacciones interculturales y sociales, sean deseadas o, como ocurre en la mayor parte de los casos, impuestas. Es notorio que ciertas sociedades no pueden reivindicar su discurso como discurso particular e identitario frente a las imposiciones de la nueva coyuntura, lo que en el orden político se traduce en la incapacidad de generar políticas de reconocimiento de las particularidades por parte de los estados nación, los que asimismo se ven obligados a seguir las directrices marcadas por las entidades suprarregionales, implementadoras y garantes del nuevo orden.

De este modo, se muestra cómo en la actualidad toda identidad es necesariamente construcción intercultural, ya que implica interacción entre capas que se superponen —al menos toda identidad es dialéctica entre lo local y lo global, entre el yo y el otro—; identidad que se delinea sobre la base de las distintas intensidades que la conforman, consciente o inconscientemente, voluntarias o impuestas, porque tensionalmente éstas se dinamizan, siendo imposible su existencia y su entendimiento al margen de las distintas representaciones y mundos que las imbrican.

Con lo anterior podemos establecer una afirmación de base: la interculturalidad se da, se vive, es más, no puede dejar de producirse, pero su actual producción es forzada, impuesta, unidireccional para grandes sectores sociales. Ahora bien, creemos que el análisis más urgente de cara a participar desde las diferentes disciplinas académicas o como actores sociales en pos de propiciar la dialogía bidireccional como condición

articulante de lo sociocultural, pasa por un análisis más empírico que especulativo de los procesos y contextos interculturales ya que, si bien hemos afirmado la existencia inobjetable de la interculturalidad, lo decisivo es acercarse a cómo se producen los procesos interculturales, en qué tipo(s) de relaciones se dan. Este análisis empírico tendría un supuesto de orden ético: al no poder desoír los crecientes riesgos y complejidades sociales emergentes —propiciados por los procesos de globalización— surge la necesidad de indagar en torno a cómo las relaciones interculturales se sitúan en los actuales escenarios socioculturales para propiciar procesos menos asimétricos. Creemos igualmente que el discurso sobre la interculturalidad no debe desplegarse desde un horizonte utópico de sentido, sin ser esto incompatible con la intención de propiciar condiciones para la dialogía que dicte un “deber ser”⁴ del ejercicio intercultural para así evitar los sacrificios que conlleva la interculturalidad de única vía que hoy se manifiesta. Por ende, la tarea no consiste tanto en dirimir lo que deba ser el diálogo intercultural, sino en ver qué tipo de diálogo se podría forjar sin obviar como referentes de análisis las condiciones que precisamente posibilitan las interacciones interculturales que habitan y articulan nuestros territorios interculturales e interétnicos.

No sería pertinente dejarse deslumbrar sólo con las posibilidades teóricas-utópicas presentes en los discursos sobre la interculturalidad, ya que, como nos dijo Walter Benjamin⁵, los dispositivos teóricos conforman utopías, las cuales han sido devoradas por el eterno retorno de lo mismo⁶. Siguiendo a Benjamin, para hablar de la humanidad es necesario hablar desde las deshumanidades particulares; esto es, los seres

4. La expresión utilizada no pretende convertirse en un postulado prescriptivista, sino manifestación del imperativo ético de participar socialmente para crear condiciones menos desfavorables para las distintas identidades que tejen el espacio latinoamericano.
5. Ideas extraídas de su texto *La obra de arte*.
6. Tesis presente en *La condición posmoderna* de Lyotard.

humanos situados en sus particularidades y no contemplados desde un referente de inteligibilidad universal, lo que podría a su vez posibilitar la superación de la distinción entre razón teórica y práctica, distinción que puede entrapar el análisis sobre la interculturalidad.

La interculturalidad como proceso multidimensional disputado y friccionado

Nos situamos en la siguiente hipótesis como referente de acercamiento a nuestra problemática. La interculturalidad se constituye como proceso multidimensional vertebrado por las fricciones y convergencias que distancian y vinculan, en que se desencuentran y encuentran los distintos actores e identidades que la conforman y a la vez la disputan; la interculturalidad sólo es pensable desde las disputas entre los afectados⁷ en contextos socioculturalmente situados. Esto implicaría una red que haría imposible acercarse a la problemática desde una analítica de la fragmentación.

Creemos que las dimensiones que a continuación se indican son significativas para visualizar las tensionalidades que delinear conflictivamente y, por lo mismo, ordenan y desordenan los procesos en los cuales se dan relaciones interculturales.

Supuesto de base

La complejidad de lo real es restringida en relación con los órdenes humanos. La realidad entera se ve reducida a la medida del hombre, a sus luchas, aspiraciones y valoraciones. Por ello, la incompreensión es

7. Actores que podrán variar dependiendo del contexto en que se sitúen los procesos interculturales. En cambio parece que hay dimensiones transversales a todo proceso intercultural.

uno de los resortes más habituales del espíritu humano: no comprender conduce —a no ser que se posea una excepcional fuerza de carácter— a sentir cuando menos desconfianza hacia lo no comprendido⁸.

Sociopolítica

Esta dimensión focaliza nuestro interés en la vivencia de la interculturalidad en el interior de los estados-nación, puestos en la actualidad en jaque por la transnacionalización de los capitales y la teleinformatización de un mundo cada vez más globalizado, asumiendo que en estas sociedades coexisten sectores sociales y personas que reconocen referentes culturales distintos y que protagonizan y/o sufren impactos socio-culturales diversos derivados de la coexistencia forzada que este tipo de sociedad ha impuesto⁹. La vivencia obligada de los procesos de globalización sólo nos es posible vivirla a partir de una historia situada, lo que implica, por su misma condición impositiva, que nos veamos forzados a romper nuestra clausura, sea por la misma imposición, sea por sentirnos seducidos por la otredad, sea porque nos expongamos a lo desconocido: la existencia de coexistencias forzadas no invocadas o perseguidas se manifiesta de forma patente.

La invención moderna de los estados nacionales implicó que éstos se arrogaran el ejercicio monopolístico del poder en el interior de los límites de un territorio. Esta perspectiva puede verse acentuada en el análisis particular sobre América Latina, “ya que la conformación de las sociedades nacionales en América Latina deviene como un continuo proble-

8. “Hablemos, por favor, de política...” Francois Fédier, traducción facilitada por el profesor Jorge Acevedo. Dpto. Universidad de Chile.
9. “Epistemología y antropología interactiva: una doble lectura sobre la interculturalidad”. Texto inédito de Teresa Durán y Desiderio Catriquir, presentado como aporte al Magíster de Educación Intercultural Bilingüe Contexto Mapuche, dictado por la Universidad Católica de Temuco, Chile.

mático entre un polo que se erige instalando las condiciones de las relaciones sociales y otro que debe aceptarlas; es decir, un continuo de dominio y dominación respaldado por un sistema económico, jurídico, educacional, etc.¹⁰”.

La precariedad por la que hoy pasan los estados-nación¹¹ exige una salida, una alternativa. La propuesta de Jürgen Habermas¹², que parece ser la que más nítidamente permea la institucionalidad vigente, indica la necesidad de crear estados supranacionales que superen las barreras y se aboquen conjuntamente a la consecución del bien común, a la conformación de ejércitos internacionales que protejan el orden jurídico internacional y, por último, a la abolición de principios como el de no intromisión en asuntos privados, ya que cualquier crisis puede desembocar en la ruptura del orden supranacional. Creemos que esta corrección frente al diagnóstico que indica la problemática por la que pasarían los estados-nación en su fisonomía más tradicional no cambia en nada la problemática que nos convoca; este modelo sólo puede mantenerse a costa de relaciones de imposición y dominio que se plasmarían en el actuar de las comunidades supranacionales: formas de observación y normatividad tendientes a impactar las individualidades de cara a la conformación de un cuerpo social coherente y compacto, a operar a partir de una supuesta identidad común que obviamente no existe, a la eliminación del individuo (como individualidades diferenciadas) y de la constitución de ciudadanos (como sujetos artificialmente solidarios con relación a un orden común). Así, los estados-nación niegan la posibili-

10. Ibid.

11. Pensemos en las influencias que hoy presenta la sociedad civil sobre la base de la deslegitimación que tendrían las instituciones sociales, las ONG internacionales y el mismo proceso de globalización.

12. Ideas referidas en Habermas, J. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 1999.

dad de decidir la identidad como acto social, puesto que ésta sería decidida mediante mecanismos institucionales que silencian el discurso social sobre la identidad por cuanto dificultan las condiciones para la misma decisión¹³.

El proceso que se acaba de describir se ha visto impulsado o favorecido por la conformación de una cultura tecnocientífica, erigida en paradigma de racionalidad, que aborda e incide en todos los órdenes de la vida, por cuanto la tecnociencia ha devenido un sistema social. Este paradigma de racionalidad es asumido por las institucionalidades de los conciertos supranacionales como teoría social, como referente de legitimación y actuación¹⁴.

En el paisaje descrito, las tensiones se hacen evidentes, las particularidades, las diferencias se diluyen o resisten aferrándose a su identidad frente a la imposición normativa, jurídica e ideológica. En esta coyuntura, la racionalidad tecnocientífica gobierna las diferentes éticas, es decir, las diferentes maneras como los grupos humanos identifican y legitiman su sentido y su actuar. La epistemología de la tecnociencia se constituye en guía de la razón práctica, lo que implica una metábasis, la confusión de órdenes categoriales¹⁵. Con esto, pensar en un espacio polisegmentado parece una broma siniestra, y complica francamente la factibilidad de una sociedad donde la negociación, el disenso y la legitimación de argumen-

13. Esta idea se toma del profesor Jan Szeminski, director del Instituto de Estudios Latinoamericanos y de España de la Universidad Hebrea de Jerusalén, en conferencia dictada en la Universidad del Cusco, Perú, en julio de 2003.

14. Se siguen por motivos diferentes ideas de Heidegger, particularmente en su *Pregunta por la técnica*, y de Jesús Mosterín al referirse a la cobertura de la ciencia y tecnología como conformadores de una nueva cultura mundial.

15. Mugerza, ideas extraídas de una conferencia dictada en Morelia, México, en septiembre de 2001, con motivo del desarrollo de un encuentro latinoamericano sobre filosofía de la ciencia y la tecnología.

tos y soluciones alternativas a las ya dadas por los dictados de la globalización puedan emerger y operar. Por el contrario, la imposibilidad de que las diferentes éticas, como propuestas edificantes, puedan orientar la globalización y su ideologización hace que, en términos de Amartya Sen, Occidente se parezca a un Titanic que ha perdido su rumbo¹⁶.

La dimensión sociocultural

La tensión en la dimensión sociocultural se manifestaría en el hecho de que las sociedades particulares refieren su origen a fundamentos identitarios profundos y de amplio espectro (filosóficos, históricos, lingüísticos) y, a su vez, las nacionales y supranacionales representan también complejos procesos interpretativos y de transformación cultural de sistemas sociopolíticos precedentes de dominio, a los que subyacen complejos modelos representacionales de carácter justificativo de las diferencias¹⁷.

Cuando los referentes culturales se constituyen en referentes antagonicos pasan a operar como modelos ideológicos competitivos que representan cada uno “verdades” y/o argumentaciones evaluativas de la interacción. La verdad ya no es negociable ni argumentable, tampoco persuadible.

Resulta igualmente interesante en este tópico dar cuenta de una contradicción entre el análisis teórico de las culturas, por una parte, y la vivencia social de las mismas por otra. Analíticamente podemos afirmar que las culturas no conforman un todo compacto y coherente, como si obedecieran a alguna racionalidad que les fuera inherente. De hecho, Occidente, como cultura occidental, es la imbricación de fenómenos, dispositivos y tradiciones diferenciados y contradictorios¹⁸. No obstante,

16. Véase “¿Qué impacto puede tener la ética?” En: Kliksberg, B. *Ética y Desarrollo*, Argentina: Ed. Ateneo, 2002.

17. Texto previamente referido de Durán y Catriquir.

18. Véase Déotte, JL. *Catástrofe y Olvido*, Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio, 1998.

la cultura, en el ámbito de las vivencias, operaría sin esa complejidad. Por el contrario, la identidad se vivenciaría con linealidad, con coherencia, con sentido pleno, no fisurado. Cada actor vivencia su historicidad como reducción de la complejidad de lo real, ofrece una distinción que diferencia y que es simultáneamente opaca. El mundo de la vida así se vive. Es evidente que si viviéramos nuestra dimensión cultural desde el descentramiento, desde lo nómada, desde la dispersión de la conciencia (posibilidad problemática en principio en el plano de la facticidad), por cuanto efectivamente en las culturas, y en particular en la occidental, son raíces y tradiciones muy diferentes las que la han conformado, el diálogo intercultural no sería tan problemático, ya que esos orígenes diversos nos permitirían compartir plataformas, se lograrían convergencias que facilitarían el enriquecimiento cultural de los interlocutores, sin que por ello pierdan su identidad. Sería más fácil el tan anhelado y complejo objetivo de relativizarse para enriquecerse, situación un tanto quimérica, ya que el imaginario propio de la sociedad occidental se ha impuesto sobre el resto de los imaginarios a través de mecanismos sociales institucionalizados como, por ejemplo, la educación formal, al extremo de crear en éstos una identidad vivida como infraidentidad: sentido de baja autoestima y minusvalía¹⁹.

La dimensión epistemológica

Ciertamente se considera que ésta es la dimensión prioritaria para desentrañar la problemática de las tensiones como clave analítica respecto de cómo se dan las relaciones interculturales, ya que el conocimiento es ante todo una determinada manera de situarse en-hacia el mundo. El mundo es nuestra observación, no es plausible zafarse de lo que implica la ontología del observador. Es decir, como hipótesis, aunque

19. Véase Tylor, Ch. *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, FCE, México, 1993.

las dimensiones sociales y culturales son decisivas, éstas no se pueden entender en exclusividad desde sí mismas: el ojo del observador las transita; aunque claro está, hay más que ojo, hay estructuras sociales, imperativos sistémicos, pero el ojo está ahí como reflejo, como opacidad, como reinterpretación.

Se podría aceptar ya que el conocimiento de los otros, de la realidad (disposición ante ella, ellos) dista mucho de ser un proceso de transparencia, de aclaramiento de la realidad. Por el contrario, las perturbaciones están tanto en el sujeto como en el objeto (el otro sujeto) de conocimiento e interacción. Es más, el acoplamiento entre ambos se lleva a cabo en las perturbaciones que mutuamente se infligen. La perturbación es transversal al conocimiento e interacción. Por la misma razón, se debería negar tanto el realismo ingenuo y ¿mitigado?, rechazar la posibilidad de aceptar que el mundo es como lo que vemos, al igual que el azar sin más. Ambas posiciones terminan justificando el fundamentalismo. De este modo es necesario el alejamiento de la objetividad, la cual determina un sujeto desajustado, un “se” impersonal. Por tanto es perentorio anularse como sujeto y aceptarse como observador.

La objetividad fue propia de la ciencia nueva, moderna, ciencia que se dedicó a modelar matematizando, que cataloga y ordena, ciencia que nunca fue capaz de ser caja de resonancia de los eventos, de los acontecimientos. Veamos esto desde el tiempo, dimensión constitutiva de las identidades, sobre todo si lo entendemos como temporalidad, como acontecimientos-huellas que nos forjan, que nos van permitiendo tener una comprensión de los distintos estados de cosas que nos toca vivir, temporalidad como historia para la comprensión de las contemporaneidades que van formando nuestro devenir en cuanto seres históricos. En el *Timeo*, Platón concibe el tiempo como la imagen móvil de la eternidad. El antiguo tiempo, el de la ciencia nueva, es un tiempo extrañamente atemporal, porque extraña la temporalidad. Ello, porque este tiempo es reversible, y en lo reversible dejamos siempre fuera los acontecimientos en su totalidad y complejidad, ya que sólo se consideran algunos elementos

que son categorizados como modélicos. En realidad, la ciencia nueva o moderna eliminó el tiempo al reducir lo múltiple a lo uno. Y ¿por qué? Porque el tiempo es irreversible. Y los acontecimientos igualmente lo son, lo que nos interpelaría a vivenciar la irreversibilidad de nuestra temporalidad como sujetos socioculturales. ¿Qué hizo la ciencia? Asegurarse la eficacia en la relación de dominio técnico que mantuvo/mantiene con el mundo. Por el contrario, nuestra temporalidad no hace más que crecer, múltiple, diversificada, con emergencia de novedad.

¿Qué posibilidades se dan para integrar al acontecimiento-proceso en nuestro discurso? Emerge el observador: éste “crea un mundo” que siempre lo manipula a través de reducciones simplificadoras. La existencia de los hombres y grupos humanos particulares influyen en el mundo para que tengamos el mundo que tenemos entre todos los mundos posibles. El observador constriñe, ya que otros mundos serían posibles en otras condiciones de observación. ¿Por qué lo crea? Un acontecimiento existe —es— si cumple, si se ajusta a principios que este observador configura a partir de un marco de referencia que permite la existencia de ciertas posibilidades que adquieren existencia real, precisamente porque no son capaces de escaparse del marco y de los principios. Hemos de advertir que siempre estamos enfrentados a acontecimientos reales, a aquellos que se ajustan a los principios y a otros muchos posibles. Desde esta perspectiva, los procesos interculturales como tensiones entre actores, determinan interacciones entre observaciones-realidades construidas y diferenciadas.

Como ya se ha indicado, todo proceso sociocultural siempre está constituido por distintas dimensiones de realidad y supuestos epistémicos que lo complejizan en una dimensionalidad contradictoria, abierta, en continua reconfiguración. Al menos tres niveles se imbrican a nivel de “objeto”. Un primer nivel que hace que nuestro “objeto” de estudio se constituya como problema social; un segundo nivel que estaría constituido por la codificación especializada que las distintas disciplinas desarrollan; y un tercero, constituido por los procesos de institucionalización a los que siempre cualquier proceso sociocultural se ve sometido. A su vez, estos tres

niveles devienen en realidad temporal para nosotros, por otros niveles de complejidad que subyacen a estos primeros indicados y, como decía, les permiten ser. Así, algo se convierte en problema social mediante las distintas tradiciones sociales que cohabitan un microespacio social afectado por las influencias estructurales de lo macrosocial. La codificación que el especialista desarrolla se constituye a través del patrimonio de discursos especializados, de naturaleza paradigmáticamente plural e inconmensurable al menos en cierta proporción, y que es hoy interdisciplinariamente necesario, precisamente por la multidimensionalidad en la que creemos y, por último, a través del proceso de institucionalización, que llega a ser fruto de las distintas formas y proyecciones de organización social²⁰. La situación descrita establece un marco de análisis que es imposible eludir para entender las relaciones interculturales, en el cual marcan fundamentalmente sus directrices los grupos pertenecientes a la identidad hegemónica (las instituciones, grupos académicos, ONG), y quedan fuera de estos procesos los imaginarios de los grupos históricamente dominados.

“Definitivamente, no podemos seguir relacionándonos con el mundo como si la realidad tuviera una existencia de ‘objeto’, de algo externo a nosotros como conocedores, independiente del acto mismo por el cual la conocemos. No es necesario que neguemos esa existencia objetiva de lo real: nada nos obliga a llegar hasta ese punto; pero los elementos de que disponemos nos obligan a poner entre paréntesis esa objetividad y a proceder en consecuencia. Más aún: hemos de reconocer que la naturaleza elusiva de lo real, su indeterminación, no es solamente una condición otorgada por el observador, sino que es propia de la *physis*. La realidad aparece, en su condición misma, como indeterminada,

20. Ideas expuestas por los profesores Teresa Durán y Marcelo Berho, ambos de la Escuela de Antropología de la UCT, Chile, con motivo de su participación en las III Jornadas de Extensión de la Escuela de Antropología celebradas en noviembre de 2002.

incierto, cambiante, ambivalente, puesta en escena: enactuada en el proceso mismo de nuestro relacionarnos cognitivamente. De un modo a veces inexplicable, participamos en la producción de lo que constituye nuestra realidad: nada hay que quede fuera de nuestra mente corporizada²¹. Por ello, quizá la verdad se diluya en el horizonte epistémico, para aprender a habérmolas con la realidad. Este habérmolas con otras realidades diferentes y diferenciadoras en sus observaciones-construcciones levanta obstáculos no despreciables a la posibilidad del diálogo intercultural, en particular porque si bien teóricamente se acepta la complejidad, social y políticamente la realidad sigue construyéndose casi en exclusividad por los grupos hegemónicos.

La filosofía en la disputa intercultural

Según lo anterior, parece evidente la no existencia de una interculturalidad simétrica, de doble vía e, incluso, el pesimismo se hace presente si nos interpelamos sobre las posibilidades de un hipotético diálogo intercultural bidireccional. Sin embargo, quedarse en análisis descriptivos sobre las situaciones de hecho nos pondría frente a un tipo de conocimiento carente de legitimidad ética, ya que su neutralidad, su no involucración en los contextos reales, avalaría situaciones transversalmente injustas. Por lo mismo, en nuestra actualidad, el conocimiento debe reflexivamente tomar conciencia de su carga política como medio para participar socialmente, para procurar enfrentar, hacer frente a una interculturalidad inequitativa, determinada por sociedades asimétricas, las cuales generan sacrificio.

21. Conferencia dictada por Gonzalo Gutiérrez, "Educación, Investigación y Política Educativa en una Perspectiva de Pensamiento Complejo", con motivo del III Encuentro de Jóvenes Investigadores en Educación, UAS, CIDE, Temuco, enero 2001.

Si las condiciones sociopolíticas estuvieran dadas, es decir, si efectivamente nuestras sociedades estuvieran estructuradas y organizadas por principios realmente democráticos, podríamos propiciar una interculturalidad de doble vía sobre la base de mecanismos institucionalizados. Es decir, si existiera un sistema político que permitiera la participación de los diversos grupos que constituyen la sociedad, participación que debiera ser desde sus identidades; si ese sistema obedeciera a los intereses de las distintas comunidades y no a intereses particulares; si, de hecho, se dieran los principios de igualdad y equidad, capacidad de decisión, además de existir mecanismos, normas e instituciones que efectivamente asegurasen los principios indicados, se contaría con las condiciones necesarias para que las relaciones sociales se establecieran dialógicamente. Sin embargo, el camino por recorrer en este sentido aún es largo. Las políticas públicas, hoy por hoy, no acogen la interculturalidad en su seno, ni siquiera en algunos casos permiten la existencia del multiculturalismo. Por el contrario, la integración y la asimilación son los referentes analíticos y sociopolíticos que mejor permiten entender su naturaleza. Esto se visualiza mayormente en un ámbito como el educativo, ámbito donde se juega de manera más decisiva la posibilidad de las relaciones interculturales. En educación ha habido grandes avances en términos de cobertura y discriminación positiva, es decir, políticas tendientes a compensar a aquellos grupos que históricamente han estado más discriminados, pero ello no equivale a aceptar la existencia de las diferentes identidades como articuladoras de esas políticas. En este sentido, podríamos afirmar que si no existe interculturalidad no hay democracia, o dicho de otro modo, en las sociedades latinoamericanas la naturaleza de las políticas sociales ha de ser intercultural si realmente deseamos un diálogo intercultural.

Tampoco podemos desoír o no tomar en cuenta ciertos avances que en este sentido se han ido dando. Las problemáticas relativas al género, el pluralismo jurídico, la discapacidad, los derechos sexuales y reproductivos de las minorías, la educación intercultural bilingüe, las pretensiones autonomistas de grupos indígenas, entre otras, están ya instaladas de forma defi-

nitiva en foros de diversa naturaleza. Sin embargo, no podemos caer en un optimismo ingenuo. Si bien las problemáticas están instaladas tanto en discursos teóricos, políticos como en los movimientos sociales, ello no asegura una solución válida y legítima para los distintos grupos que constituyen las diferentes sociedades. El multiculturalismo se puede convertir en una trampa para una integración que diluya las identidades. El multiculturalismo se puede convertir en estandarte de las políticas sociales, pero ello no solucionaría el problema por cuanto si bien los grupos relegados serían contemplados por éstas, lo serían a partir de los referentes que éstas propongan y no a partir de la escucha del discurso que emana desde los distintos mundos de la vida. Por tanto, la diversidad puede convertirse en el valor por excelencia de las políticas, pero sería diversidad como neutralidad, entendida desde formalismos homogeneizantes, o desde la aceptación de ciertos valores supuestamente universales presentes en todos los grupos humanos, que no necesariamente están de hecho presentes en las identidades particulares. El valor de la diversidad sin una hermenéutica situacional puede llevarnos a un universalismo y/o formalismo anulador de identidades²².

Descrita esta coyuntura, postulamos que las chances de un diálogo intercultural pueden darse con mayor potencialidad desde un nivel vivencial social que desde uno institucional²³, como el descrito anteriormente.

22. A modo de ejemplo, el trabajo en los niños del mundo andino no se debe entender necesariamente como afrenta a los derechos del niño, sino como modo de socialización endocultural. El trabajo en la chacra con sus familias permite acceder a su cosmovisión. Igualmente, el acceso de indígenas a escaños políticos puede ser visto como participación de minorías, pero ello sirve de poco si tienen que aceptar constituciones monoculturales.
23. Nos interesa destacar que vemos una relación necesaria entre ambos niveles. No obstante, apostamos que el social-institucional se concretizará en la medida en que los individuos identifiquen como significativas y desarrollen actitudes para la interculturalidad que se manifiesten los desarrollos ético-políticos diferenciados.

Aunque es claro que para su logro han de lograrse las dos vías, vivencial e institucional. Por nivel vivencial social estamos indicando que la posible y necesaria interculturalidad de doble vía pasaría en un primer momento por un trabajo ético-actitudinal. La interculturalidad exigiría, según esto, que primero se vivenciara en el interior de cada sujeto. Esta vivencia estaría determinada por la aceptación no institucionalizada de la valía de los otros, no sólo del respeto por las diferencias, sino de la aceptación de que uno se construye dialógicamente, comunitariamente, visualizando y valorizando las distintas otredades²⁴. Para que esto se materialice, se necesita de un trabajo de deconstrucción que desemboque en la capacidad para autotransgredir los supuestos socioculturales que de forma inconsciente nos atrapan en una clausura etnocéntrica que impide, por una parte, la visibilización del diferente, más aún el respeto y la valorización de esa diferencia, además de provocar en los grupos dominantes la estigmatización de los dominados y, por ende, su marginación y exclusión social. Esta tarea deconstructiva consistiría en indagar en el ser social y cultural de cada cual con el objetivo de identificar cuáles son los hitos que permiten entendernos como sujetos histórica y socialmente situados, pero más importante aún, visualizarnos vivencialmente como sujetos contruidos en la finitud, limitados; esto es, que nos es más fácil entendernos desde nuestra particular “inhumanidad” que desde una concepción contemplada desde estereotipos idealizados. Por otra parte, nos abriría a la posibilidad de descubrir que somos una disposición ante el mundo entre otras y que no pueden darse plataformas trascendentales que sirvan de criterios óptimos y neutrales, suprahistóricos, por tanto, para evaluar diferentes “humanidades”. Debo añadir que este ejercicio no puede llevarse a cabo en la soledad, sino relacionamente, siendo por tanto un ejercicio con el otro. Lo anterior exige la superación de objetivismos y subjetivismos y la

24. Usamos el término otro y no alteridad, por entender que este último conceptualmente implica una abstracción que hace que los diferentes carezcan de una identidad histórica y socioculturalmente contextualizada.

aceptación de que todo se da en una mediación objetiva-subjetiva. De este modo, el diálogo intercultural no se desarrollará por normalizaciones y decretos institucionalizantes, sino vivenciando nuestros particulares seres sociales y culturales en relación con otros. Autotransgredirse supone relativizarse para enriquecerse, dejar de ser para incorporar al otro, recrear y fortalecer la propia identidad en co-construcción con otras identidades. Asumir a fin de cuentas que somos seres historicoculturales, que las identidades culturales no son islas; que, por el contrario, somos seres que nos hacemos dialógicamente. Ahora bien, se puede argüir la imposibilidad de esta hipótesis sobre la base del mismo supuesto que articula este texto: el espíritu humano por su propia naturaleza tiende a desconfiar de lo desconocido, por tanto, de los otros. Y aquí es donde creemos que debe entrar en juego la filosofía, específicamente la ética aplicada. Partiendo de la base de que la filosofía se debe constituir en un saber contextual²⁵, el desarrollo de la ética, al menos en una dirección legitimada desde lo que supone el saber contextualizado, podría abocarse tanto en la dimensión academicista como pedagógica a crear las condiciones para que la deconstrucción de los sujetos no sea una promesa imposible de cumplir, especialmente la filosofía instalada en los centros universitarios. Ésta ha de propender a presentar, a los estudiantes y a la sociedad en general, condiciones que permitan asumir la deconstrucción como condición de humanización en sociedades asimétricamente estructuradas como las nuestras, más aún si tomamos conciencia del impacto que los procesos de globalización están teniendo en todos y cada uno de nosotros. Ahora bien, tampoco se debe caer en la trampa de creer que podremos configurar sociedades plenamente simétricas. El ser humano se construye históricamente en una contradicción ya indicada tangencialmente; aunque tenemos la capacidad de ser interpelados y afectados por la otredad, de igual modo tendemos a atrincherarnos en la seguridad y sosiego que nos provee nuestra clausura etnocéntrica.

25. Raúl Fornet-Betancourt, texto citado.

Con lo anterior podemos esbozar algunos lineamientos sobre los supuestos filosóficos y la racionalidad práctica de una filosofía situada y referida a la interculturalidad. Creemos que las mismas implicaciones e intereses que se han suscitado en la filosofía continental europea a partir de los denominados giros ontológicos de la filosofía y giro lingüístico, entregan insumos muy significativos para lo que acabamos de indicar como objetivo. Éstos nos llevan a concebir que realidad y humanidad se copertenecen, que ser y mundo son co-construcción, ya que el mundo que se tiene es producto de la interacción entre ontologías situadas y suscitadas en y por contextos socioculturales, interacción en la cual el lenguaje desempeña un papel fundamental.

En este sentido, el mundo sería algo así como un espacio sin límites, complejidad, que posibilita la presencia de lo que hay y lo que se hace; una especie de atmósfera en la cual surge el sentido. Ahora bien, hay que tener en cuenta que la construcción de este mundo es construcción plural: son múltiples racionalidades diversas, las que interactuando entre sí, (habría que determinar y analizar la tipología de interacciones que se producen) van formando una malla de relaciones que, si bien permiten identificar distintas racionalidades con sus respectivas identidades socio-culturales, por sí solas nos presentan una visión precaria de lo que es el mundo, o no son suficientes para dar cuenta de lo que sustantivamente éste es, dado que lo decisivo para acceder a los sentidos es poner la atención en los efectos que producimos y nos producen las acciones de aquellos con los cuales nos vinculamos²⁶.

La especificidad del ser humano sólo es comprensible desde la particular manera de estar situado en el mundo, en la cual es constitutiva

26. El filósofo chileno Humberto Giannini hace uso para otros objetivos de los giros indicados. Véanse actas del XV Congreso Interamericano de Filosofía y II Congreso Iberoamericano de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, enero de 2004.

cómo el otro se me manifiesta y actúa en relación a uno y viceversa: aquel que me abre o cierra mundos, me acoge o me expulsa. En último término, y tal como afirma Octavio Paz, somos constelaciones, nuestro yo termina siendo por referencia a los demás. Estar ante otro supone ya actuar sobre él, a la vez que estar sometido a los efectos de sus iniciativas. Los individuos, las sociedades particulares y los grupos culturales son trascendidos por la red de interacciones en las que están insertos. El yo fundamentalmente es relacional, siendo la alteridad el correlato posibilitador del mismo. El giro lingüístico nos remite a una situación pragmática y supone el giro ontológico: nos encontramos en la acción, acción que es siempre co-producción. Desde aquí se puede entender la crítica a la filosofía moderna, por cuanto ésta obvió los mundos que permiten entender los juicios, y de manera más específica, las comunidades que subyacen al juicio, residiendo en ellas el sentido.

Por lo anterior, una filosofía que se nutra de la vida, que asuma los contextos que se imbrican en un determinado espacio sociocultural, se encuentra inevitablemente con la experiencia ética-política como experiencia básica, fundante, previa al interés teórico. Las temáticas de la política y la ciudadanía se manifiestan como telón de fondo en el cual el pensamiento se despliega y actúa.

¿Qué significa esto en el contexto de las sociedades latinoamericanas? Principalmente aspirar a que todas las racionalidades que allí conviven tengan el derecho efectivo y no retórico de actuar según su propia referencialidad, que la razón sea producto del diálogo entre las distintas razones: que la interculturalidad como intercambio enriquecedor para las distintas identidades y sus razones (aquí estamos presentando nuestra concepción de interculturalidad), se configure en categoría del pensamiento y en referencia ético-política para dinamizar el tipo de relaciones socioculturales entre grupos. Aspiración, que por su actual imposibilidad, interpela al pensamiento y le demanda buscar y proponer salidas. En América Latina, ni el mestizaje ni el multiculturalismo se manifiestan como salidas viables o deseables. En el primer caso, por la negativa de las comunidades

a dejar de ser quienes son; en el segundo, porque el multiculturalismo supone integración bajo las condiciones dadas de asimetría: tal como se refirió, el valor de la diversidad sin una hermenéutica situacional puede llevarnos a un universalismo y/o formalismo anulador de identidades.

Creemos que lo expuesto anteriormente tiene un aire familiar con el trabajo que sobre la problemática ha desarrollado el profesor Fernet-Betancourt. Así, y cito textualmente, la filosofía es saber contextual, “un saber articulado a los procesos históricos correspondientes; un saber que sabe de las interpretaciones de su contexto y de cómo en ellas se reflejan planes para hacer que la realidad sea de ésta u otra forma, siga éste o aquel curso; o sea, que sabe del conflicto de interpretaciones de la realidad, en cuanto conflicto en el cual está en juego la realidad en su marcha misma, la realidad por hacer; o, si se quiere, sabe que ese conflicto decide también sobre las realidades que serán, o no, posibles”²⁷.

Por lo tanto, la necesidad de un pensar contextual nutrido por la interculturalidad demanda de la explicitación de sus supuestos filosóficos, así como de lineamientos para una filosofía práctica articulada en torno a ésta.

Creemos que la propuesta filosófica sobre la interculturalidad ha de sustentarse en los siguientes fundamentos filosóficos: la comunidad como referente de sentido de los derechos, la valorización de la alteridad y la intersubjetividad y la hermenéutica ontológica.

La relación individuo-comunidad respecto a los derechos es discusión de larga data y nutrida literatura; la polémica entre comunitaristas y liberales ha generado múltiples propuestas. Según Max Maureira²⁸, en el trasfondo de la discusión ya se puede descubrir de forma embrionaria a

27. Fernet-Betancourt. En: Heisse, M. *Interculturalidad. Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*, Programa FORTE-PE/PROEBI, Perú, 2001. P. 65

28. Interpretación presentada por el profesor chileno durante el desarrollo de un coloquio sobre “Derecho, diversidad y relaciones interculturales” en la Universidad Católica de Temuco, en julio de 2004.

Aristóteles, al indicarnos que la comprensión del individuo como portador de derechos sólo es entendible en el marco de una comunidad. En la *Política* afirma que la comunidad emerge como determinante para la concepción de los derechos individuales.

El auge de la revitalización comunitaria no es tan actual: las relaciones Kant-Hegel también pueden leerse en estos términos. Aquí, siguiendo a Charles Tylor²⁹, lo que nos interesa rescatar es el hecho de que si bien se da por sentado como algo inobjetable que todos los individuos deben tener iguales derechos civiles, de igual modo todos deben tener derecho a que sus culturas tradicionales tengan valor. No nos interesa, por tanto, establecer la discusión en términos de exclusión de uno de los dos correlatos: individuo o comunidad. La discusión se sitúa en el énfasis que le damos a uno u otro. Nos interesa rescatar el hecho de que hay que reconocer y valorar las tesis comunitaristas sobre los derechos para que efectivamente se pueda hablar de interculturalidad como intercambio enriquecedor entre grupos humanos. La opción liberal sin más podría anular tal posibilidad. En este sentido, para este autor, los derechos individuales descansan en una concepción previa que es la que les da sentido, por lo que éstos no son tan independientes como podría considerarse en principio. Las personas no son tan autosuficientes como podría suponerse, sus potencialidades no pueden desarrollarse al margen de algún tipo de sociedad que es la que les da sustento. Cualquier derecho adquiere sentido en una valoración previa de éstos que le da respaldo. Tiene que existir previamente una identidad, una forma de concebirse a sí mismos, del que los hombres carecen al nacer. No hay autosuficiencia de los derechos al margen o fuera de una comunidad política.

Sobre alteridad e intersubjetividad sólo quiero indicar sucintamente que la intersubjetividad es constitutiva de la subjetividad. La constitu-

29. En referencia a su texto *Multiculturalismo y política del reconocimiento*, FCE, México, 1993.

ción de la conciencia nunca es una tarea monológica, al contrario, es dialógica. Siempre somos coautores de nuestro propio relato. Siempre somos superposición entre distintas intensidades que nos recorren.

Reconocer a los otros es mucho más que tolerarlo, es valorarlo. Reconocer, supone el encuentro con el otro, diálogo, fusión de horizontes, revitalización para el enriquecimiento, vía autotransformación. Este reconocimiento de la alteridad es mucho más que el valor ilustrado de la tolerancia. La tolerancia es respeto por lo diferente, no implicando, sin más, su valorización. En las sociedades latinoamericanas la tolerancia se torna insuficiente e incluso cómplice de las situaciones asimétricas que se viven. Frente al indígena o al migrante, por ejemplo, el que se toleren, no quiere decir que su estigmatización social se elimine, ni que las condiciones estructurales que los excluyen de los sistemas sociales se transformen.

Decíamos con relación a la comunidad que hay que suponer que las culturas tradicionales tienen un valor. Ahora este valor habría que reconocerlo como tal. Parece que se han presentado argumentos que permiten afirmar que el diálogo debiera transversalizar las relaciones socioculturales en cuanto relaciones interculturales: la dialogía como dimensión ontológica. La hermenéutica ontológica emerge. Ya no sólo suposición del valor de las culturas y su reconocimiento, sino aceptación del encuentro entre identidades y valores diversos recíprocamente valorados como trama para la constitución de la realidad como sistema donde se da lo que pasa, donde nos entendemos a partir de los impactos entre identidades, donde los sentidos se configuran como espacios conversacionales. Situados en este referente, el diálogo se debe entender como categoría teórica y epistémica, aunque también vivencial-disposicional. De este modo, el diálogo se presentará como fusión de horizontes, como encuentro entre *ethos* diferentes. Así, el diálogo posibilita la recreación de los horizontes de comprensión y la transformación de las identidades. Con esto se criticará la verdad monológica moderna y su sustrato epistemológico. La verdad no tendría tanto que ver con representaciones, sino que se entendería en primer término como producción intersubjetiva. La verdad no es fundamentalmente decir

qué es el mundo, es posibilidad de construcción de identidades y mundos en la interacción dialógica con los otros.

Situados en este punto, parece pertinente que la reflexión filosófica sobre la interculturalidad (no entendida en primera instancia como teoría, sino como dinámica social), nos encamine a la reflexión sobre las condiciones ético-políticas que permitan, o no, su concreción sociohistórica en la conformación de un espacio público que permita minimizar la carga negativa que los procesos interculturales, identidad-diferencia, igualdad-desigualdad y conexión-desconexión, conllevan en sociedades asimétricas.

La interculturalidad es acción, no tanto teorización. Tiene que ver con disposiciones y actitudes, entraña una propuesta ética, una determinada manera de estar situados en el mundo.

Para referirnos a democracia y ciudadanía en contextos interétnicos y pluriculturales³⁰ partamos de una situación inquietante. Por una parte compartimos con Heidegger lo que ya se indicó como supuesto de base en la cita 8. Paralelamente también compartimos, siguiendo a H. Giannini³¹, que cualquier experiencia que no se abra, como experiencia, a las nuevas modalidades en que el Ser se flexiona y se manifiesta en el tiempo, corre el peligro de languidecer, asfixiarse, y morir como fuente viva de la acción. Es decir, parece necesario que cualquier sistema tenga la capacidad de recibir, acoger e integrar en su seno algo que le es extraño.

En este sentido, por tanto, y en nuestros contextos de referencia, la argumentación, deliberación y negociación de sentidos entre grupos y sujetos arraigados en *ethos* culturales diferenciados aunque interconectados, constituyen la trama que pueden articular espacios con identidad

30. Para este punto, la obra del filósofo peruano Fidel Tubino ha sido enormemente clarificante. Para conocer una significativa e interpretativa reseña de su obra, véase Fornet-Betancourt, R. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid: Editorial Trotta, 2004.

31. Referencia antes indicada.

intercultural, condición para poder contar con democracias y ciudadanías no sesgadas y excluyentes.

Podemos afirmar que las democracias liberales, en rigor, no generan espacios públicos (eso nos lo dicen los hechos), por cuanto éstas, como decíamos, están limitadas, dado que propician espacios públicos culturalmente homogéneos, careciendo así los espacios públicos de la capacidad de delinarse a partir de la visibilización y valorarización de la alteridad. Lo público no es producto de la diversidad, ni acoge en su seno la diversidad. De este modo, ciertos bienes públicos se presentan al ciudadano como imposiciones sin legitimidad, como realidades que desvinculan a sujetos y comunidades de su base de sentido. Por lo mismo, una tarea impostergable consistiría en interculturalizar la democracia, que consistiría en crear las condiciones para que el público se constituya sobre la base de la argumentación y negociación entre racionalidades diversas. Crear espacios donde lo decisivo sea la emergencia y visibilización de propuestas alternativas a las ya establecidas por los grupos mayoritarios, espacios que no silencien el potencial, sabiduría y fines de aquellos que generalmente son punto ciego para la referencialidad institucionalizada.

Esto reclama y demanda igualmente una reflexión sobre el modo de ser del ciudadano. En consonancia con lo que pasa con la democracia en los hechos, los estados-nación latinoamericanos, en mayor o menor medida, homogenizan también la ciudadanía y la reducen a una sola concepción y una única forma de ser y hacerse ciudadano. La herencia ilustrada tiene mucho que decir sobre esto. En América Latina está pendiente la construcción de la ciudadanía. Hoy contamos con una ciudadanía inconclusa, por cuanto no ha sido posible realizarla a partir de ciudadanías diferenciadas (con esto último no nos referimos a ciudadanos de primera y de segunda). Ciudadanías diferenciadas por el hecho de que ser ciudadano no debe responder a una única manera de hacerse ciudadano. La construcción de ciudadanía en espacios pluriculturales demandaría que esta tarea se lleve a cabo sobre la base del arraigamiento a los distintos *ethos* instalados en el espacio; esto es, tener libertad y

posibilidad para dotarse y actuar con legitimidad social en base a la identidad sociocultural a la que cada cual pertenece o se adscribe; poder, por tanto, para ejercer el derecho de actuar en conformidad con las tradiciones propias de cada identidad y no estar restringido a que la actuación de sujetos y grupos se mimetice con la identidad que impone la sociedad mayor, vía sistemas sociales legitimados institucionalmente. Democracia y ciudadanía tendrían una gran tarea pendiente: propiciar y posibilitar el hecho de que los sujetos tengan el derecho a decidirse según la identidad sociocultural que elijan.

Consideramos, y ya lo hemos indicado más arriba, que hoy por hoy las condiciones para el logro de lo anterior no se dan; es más, quizá ni siquiera sepamos cómo hacerlo programáticamente, lo que constituye una tarea pendiente de la cual depende la posibilidad de una convivencia armónica, premisa para un desarrollo integral, dialógico y no excluyente; y en este reto la filosofía no puede estar ausente. En un mundo cada vez más conectado, mundo-red, en un mundo donde las clausuras se tornan realidades imposibles, paradójicamente la precariedad del diálogo intercultural se manifiesta con nitidez.

Por estas razones y en otra línea de trabajo, complementaria con la anterior, la filosofía dentro de sus ámbitos tradicionales (ontología, ética y epistemología) podría, de forma no especulativa, indagar en los resquicios, identificar condiciones posibilitantes del tan deseado y necesario diálogo intercultural, teniendo desde el principio conciencia de que ciertas inconmensurabilidades siempre se van a dar, sea por la propia naturaleza humana, como se ha dicho, o por la historia que vertebra las sociedades latinoamericanas en las cuales estamos aún atrapados; historia que nos habla de conflictos no resueltos en los ámbitos económico, social, cultural y político, entre otros. Para ello, algunos lineamientos:

1. En el actual mundo globalizado se está produciendo una opacidad tecnocientífica que, a su vez, ha reinterpretado el mundo como consecuencia del despliegue de la cultura tecnocientífica, opacidad que es mucho más notoria para aquellos grupos que culturalmente no pertenecen a la cultura

occidental, que obviamente es la que ejerce la presión. Frente a esta situación, en un afán ilustrado para la transparencia, sería significativo que los esfuerzos de una filosofía analítica y empírica sobre la tecnociencia se dirigieran a determinar cómo opera esa opacidad y cómo las posibilidades de su transparentación inciden en las dinámicas interculturales.

2. De igual modo, podría ser significativo desarrollar una axiología empírica, evaluativa, dinámica, crítica (negociar qué valores son menos pertinentes para el diálogo) e interventora (con capacidad de participar socialmente) y no prescriptivista³², para poder visualizar cómo las distintas éticas que coexisten en espacios interculturales pueden desplegarse, poniendo especial énfasis en la impronta que “esta nueva cultura mundial”, la occidentalización, genera en la realidad con la llegada de sus nuevos valores: económicos, ecológicos, jurídicos, sociales, políticos, bélicos (jerarquía, secreto), etc.

3. Por último, una epistemología del actuar ético (en virtud de lo indicado anteriormente, habrá éticas en la medida en que haya estructuras epistemológicas que las posibiliten) y de los procesos comunicativos indicarían pistas reales, en tanto que erigidas desde contextos históricamente situados, desde las cuales enfrentar las posibilidades para la dialogía en contextos interculturales.

No obstante, no quisiera caer en una especie de fragmentación de niveles como medio para participar en la construcción de la dialogía bidireccional. Se hace necesario un diálogo entre lo vivencial-social, académico y político-institucional para enfrentar el desafío. Sin embargo, dadas las condiciones históricas, políticas, económicas y psicológicas presentes en las sociedades asimétricas de América Latina, la entrada más fructífera desde nuestra apuesta se situaría por las razones indicadas en la vivencia-social, apoyada por el esfuerzo de una filosofía contextual y con una alta carga ética.

32. Véase, Echeverría, J. *Filosofía de la actividad científica*, San Sebastián: Universidad País Vasco, 2000