

PARA UNA ÉTICA INTERCULTURAL CRÍTICA*

Miguel Mandujano Estrada**

Universidad de La Laguna

mmandujano@ull.es

RESUMEN

El propósito de este trabajo es analizar la noción de «interculturalidad crítica» y explorar la manera en que podría definirse una ética acorde. Con este fin plantearé el problema de la diversidad cultural y realizaré un breve recorrido por algunas de las formas sociopolíticas con las que se ha gestionado en el último medio siglo, principalmente en el liberalismo igualitarista. A esta perspectiva, distintivamente angloamericana, contrapondré un enfoque situado, geográfica y/o epistémicamente, en las Américas. En el trayecto, subrayaré las nociones que podrían vertebrar una ética intercultural crítica, entre las que destacaré, en el marco de una filosofía intercultural, el diálogo y el reconocimiento cultural.

PALABRAS CLAVE: diversidad cultural, multiculturalismo, interculturalidad crítica, ética, diálogo, reconocimiento cultural.

FOR A CRITICAL INTERCULTURAL ETHICS

ABSTRACT

The purpose of this work is to analyze the concept of «critical interculturality» and to explore the way in which an appropriate ethics could be defined. To this end, I will raise the problem of cultural diversity and make a brief tour of some of the socio-political forms with which it has been managed in the last half century, mainly in egalitarian liberalism. Against this distinctly Anglo-American perspective, I will oppose a geographically and/or epistemically situated approach in the Americas. Along the path, I will underline the notions that could backbone a critical intercultural ethics, among which I will highlight, within the framework of an intercultural philosophy, dialogue and cultural recognition.

KEYWORDS: Cultural diversity, Multiculturalism, Critical interculturality, Ethics, Dialogue, Cultural recognition.



INTRODUCCIÓN

Que vivimos en un mundo diverso y que la configuración cultural de nuestras sociedades es múltiple, resulta hoy una obviedad. Y, sin embargo, la *multiculturalidad* continúa representando un desafío, por ejemplo, para las políticas de integración y extensión de la ciudadanía, superadas por unos flujos migratorios inéditos y la necesidad de repensar el deber de acogida y el derecho de asilo¹. Pero la diversidad no es un invento de nuestros tiempos y la tradición política liberal, por ejemplo, desde Locke, aunque podríamos remontarnos más atrás, se ha planteado recurrentemente cómo gestionar la pluralidad de individuos y grupos y resolver los conflictos que de esa condición pudieran derivarse. Pensemos en la *Carta sobre la tolerancia*², o en la preocupación de John Rawls, otro ejemplo paradigmático, cuando se pregunta: «¿cómo es posible la existencia duradera de una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que no dejan de estar profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables?»³.

No es mi interés en este trabajo recorrer los derroteros del liberalismo, clásico o contemporáneo⁴, pero no me voy a abstener de nombrar, aunque sea brevísima e interesadamente, a tres autores que considero indispensables para situar la manera en que el liberalismo igualitarista ha afrontado el problema de la diversidad y abierto el debate sobre la multiculturalidad. En primer lugar, habría que tener presente al mismo Rawls, para quien los individuos, en conformidad con lo justo, con sus propios intereses y concepciones de bien, pueden conseguir una sociedad mejor ordenada si se gobiernan por principios que no toman en cuenta esas particularidades⁵. A este objetivo sirven los conocidos mecanismos del velo de la ignorancia y la posición original. Michael Sandel, a quien recurro como ilustración de la crítica comunitarista, cuestionará la relación que en este marco de *pluralismo razonable* las personas pueden establecer con sus fines, pues si los individuos están constituidos

* Artículo realizado en el marco del proyecto «Vulnerabilidad, precariedad y brechas sociales. ¿Hacia una redefinición de los derechos fundamentales?». Ref. PID2020-114718RB-I00 cofinanciado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

** Miembro del Grupo de Investigación «Repensar la Filosofía» de la Universidad de La Laguna.

¹ S. Barciela y A. Ares, «Los cinco principales desafíos de España en cuestión de migraciones y asilo», *El País*, 22 de enero de 2021, <http://hdl.handle.net/11531/53942>. Véase también B. Garcés Mascareñas y F. Pasetti, «¿A más solicitudes de asilo igual recepción? El sistema estatal de acogida en España desde 2015», *Inmigración, elecciones y comportamiento político. Anuario CIDOB de la inmigración*, 2019, <https://bit.ly/3lHOhXr>.

² J. Locke, *Carta sobre la tolerancia* [1689], traducción de M. Izquierdo, Madrid, Editorial Verbum, 2021.

³ J. Rawls, *El liberalismo político* [1993], traducción de A. Domènech, Barcelona, Crítica, 1996, p. 33.

⁴ Véase, para esto H. Rosenblatt, *La historia olvidada del liberalismo: desde la antigua Roma hasta el siglo XXI* [2018], traducción de Y. Fontal, Barcelona, Editorial Crítica, 2020.

⁵ J. Rawls, *Teoría de la justicia* [1971], segunda edición, traducción de M.D. González, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.





por concepciones particulares de bien, ¿cómo podrían, al mismo tiempo, independizarse de ellas sin caer en contradicción?⁶. Para Sandel, la concepción y la naturaleza de la persona comprendidas en la posición original son inadecuadas, pues el concepto que los individuos tienen de sí mismos y de cómo han de orientar sus vidas está profundamente marcado por la comunidad en la que viven, con repercusiones morales y políticas ineludibles. En la misma tradición, finalmente, aunque con una presunción teórica *más ligera*⁷, Will Kymlicka afirmará que el interés esencial de los seres humanos es la búsqueda de una vida buena «desde dentro», es decir, de acuerdo con las propias convicciones, que, por otro lado, son falibles y revisables. Para explicar cómo se adquiere esta modalidad de autonomía, Kymlicka recurre al concepto de cultura, subrayando que el modo en que la teoría de la justicia rawlsiana resuelve el asunto de la diversidad elude la importancia que tienen las determinaciones culturales en la adquisición de la autonomía moral. La contradicción radica en que Rawls omite esas particularidades para definir unos principios generales en los que esas diferencias, al final, se solventan. Por el contrario, la diversidad cultural es una característica básica de las sociedades actuales, y su problema, la manera en que unas «minorías» se enfrentan a las «mayorías» por derechos relacionados con el reconocimiento de su particularidad. En este sentido, el surgimiento del discurso de los derechos humanos, tras la Segunda Guerra Mundial, dio una solución solo indirecta al problema, por medio de la protección general de los derechos básicos de los individuos⁸. El liberalismo de posguerra asumió la tolerancia religiosa y la separación entre la Iglesia y el Estado que sirvió a la solución de las disputas religiosas del siglo XVI como modelo para afrontar las diferencias etnoculturales contemporáneas. Las particularidades sustantivas, como la práctica de una religión, quedaron relegadas a la vida privada y los estados se autoprivaron de ofrecer protecciones específicas o reconocerles derechos especiales, una «abstención benigna» contrarrestada por la protección general de la libertad de los individuos a manifestar sus particularidades (en lo privado)⁹.

1. CULTURA COMO «CULTURA SOCIETAL»

Los problemas de la diversidad cultural dependen, en parte, de lo que se entienda por «cultura». En *Ciudadanía multicultural*, Kymlicka le da al término un sentido más bien estricto, estableciendo una relación entre «cultura», «pueblo» y

⁶ M. Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia* [1982], traducción de M.L. Melon, Barcelona, Editorial Gedisa, 2000.

⁷ La expresión es de B. Parekh, *Repensando el multiculturalismo: diversidad cultural y teoría política* [2000], traducción de S. Chaparro, Madrid, Ediciones Istmo, 2005, p. 157.

⁸ W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías* [1995], traducción de C. Castells, Barcelona, Ediciones Paidós, 1996, p. 15.

⁹ *Ibidem*, p. 16.

«nación»¹⁰. Para el autor canadiense las sociedades liberales contemporáneas adquirieron la multiculturalidad como una de sus características distintivas ya sea por la incorporación de culturas (o *naciones*, con un gobierno y territorio previo) a un Estado mayor, respecto del que guardará una relación de «minoría nacional», como por la inmigración voluntaria, en cuyo caso se tratará de un «grupo étnico»¹¹. El problema para Kymlicka es que las doctrinas tradicionales de los derechos, y podríamos pensar aquí en la lógica de la «omisión bienintencionada», no dan respuesta a este hecho: «El derecho a la libertad de expresión no nos dice cuál es la política lingüística adecuada», afirma, lo mismo que «el derecho a la movilidad y libre circulación nada nos dice sobre cómo debe ser una política adecuada de inmigración y nacionalización»¹². Más adelante, Kymlicka se detendrá en la especificidad de la «cultura societal»:

... una cultura que proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas pública y privada. Estas culturas tienden a concentrarse territorialmente, y se basan en una lengua compartida¹³.

Con esta definición, Kymlicka elude el uso inflacionario de lo cultural y lo remite a las relaciones de las minorías nacionales y los grupos étnicos con los estados democráticos modernos. Luego compatibiliza el interés multicultural de esta «cultura societal» con el liberalismo, cuyos principios son, como es sabido, individuales. Si las culturas societales son importantes para la libertad de los pueblos, dirá, es porque estas representan el contexto en el que las personas dirimen sus intereses, es decir, les proporciona las opciones y hace que tengan importancia para ellas¹⁴. En el marco de la cultura societal las personas pueden elegir una concepción determinada de la vida buena y sus propios planes de vida, y no solo, pues también pueden cuestionar y examinar esas creencias en el mismo escenario¹⁵. Por lo demás, el objetivo principal es hacer una defensa de los derechos diferenciados para las minorías en el marco del liberalismo igualitario. En este sentido, Kymlicka recurre a la propia *Teoría de la justicia* para subrayar que los prejuicios «moralmente arbitrarios» (y la pertenencia a una determinada cultura lo es) debe eliminarse o compensarse. A partir de aquí, Kymlicka compaginará los derechos liberales individuales con derechos diferenciados en función del grupo: derechos de autogobierno, derechos políticos y derechos especiales de representación política¹⁶.

¹⁰ *Ibidem*, p. 26.

¹¹ *Ibidem*, p. 25.

¹² *Ibidem*, p. 18.

¹³ *Ibidem*, p. 112.

¹⁴ *Ibidem*, p. 120.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 18-19.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 47-55.

2. LA ALTERNATIVA INTERCULTURAL

El multiculturalismo se implementó durante los setenta y apenas dos décadas después ya se había generado una reacción que ponía sobre la mesa la caída y/o retroceso de sus políticas. Entre otros juicios, los críticos señalaron que los derechos especiales promovían la desigualdad, que el multiculturalismo esencializaba la cultura, fomentaba la segregación y alentaba la fragmentación. Asimismo, el incremento de los flujos migratorios, especialmente del mundo árabe, avivó las acusaciones de antiliberalismo, antiuniversalismo y promoción del terrorismo¹⁷. El filósofo Brian Barry, uno de los críticos más enfáticos¹⁸, señaló que la politización de las identidades de los grupos culturales obstruía la integración de las minorías y la redistribución socioeconómica, ya que la mayor atención a las diferencias etnoculturales repercutía negativamente en la unidad social¹⁹. En este contexto, el interculturalismo se presentó como una alternativa, implementada sobre todo en el nivel *micro* (el nivel *macro* correspondería al multiculturalismo y/o nacionalismo liberal), con las principales virtudes de devolver la atención a la interacción social, el contacto entre personas de distintos orígenes y la membresía social compartida.

Podemos identificar una primera etapa de la implementación de las políticas del multiculturalismo, paralela a la controversia entre liberales (principalmente J. Rawls) y comunitaristas (entre los que podemos mencionar, además de M. Sandel, a M. Walzer y a C. Taylor, entre otros) sobre la definición de la persona como individuo o miembro de un grupo. En una segunda fase entraron en escena los reclamos de reconocimiento de los grupos etnoculturales minoritarios en el marco del Estado-nación liberal (W. Kymlicka), seguidos, en tercer lugar, de la defensa de los derechos multiculturales como compensaciones a la construcción nacional de un grupo mayoritario²⁰. La aparición de la perspectiva interculturalista, incluso si esta es considerada como una teoría multicultural particular, recuperó características que el multiculturalismo había descuidado, como el diálogo, la interacción y las relaciones interpersonales, la asimetría y el lugar de las mayorías culturales históricas, enfocándose en las minorías etnoculturales, la importancia de reconocer a los grupos y no solo a los ciudadanos y la inclusión de comunidades y organizaciones religiosas minoritarias. La renovada perspectiva recuperó, asimismo, un enfoque amplio de la integración intercultural en el que participa la sociedad en su conjunto, revalorizando la reciprocidad, el pluralismo y el reconocimiento de mayorías, minorías

¹⁷ F. Levrau y P. Loobuyck, «Introduction: Mapping the Multiculturalism-Interculturalism Debate», *Comparative Migration Studies*, 6 (1), 13 pp. <https://doi.org/10.1186/s40878-018-0080-8>. Este número de *Comparative Migration Studies* analiza el debate multiculturalismo-interculturalismo en el contexto liberal anglonorteamericano. Está disponible en acceso libre en <https://www.springeropen.com/collections/multiintercult>.

¹⁸ B. Barry, *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.

¹⁹ F. Levrau y P. Loobuyck, *op cit.*

²⁰ *Ibidem.*



e inmigrantes²¹. De la misma manera, reforzó la idea de que los ajustes a la aplicación de normas en beneficio de individuos o grupos no son sino adecuaciones que promueven su integración y previenen la discriminación, con el efecto virtuoso de extender la aplicación del derecho general.

Sin rechazar el enfoque basado en derechos y deberes, el interculturalismo puso el énfasis en un enfoque político basado en los nexos comunes más que en las diferencias, reconociendo, además, la propia diversidad como ventaja y recurso. Enfatizó la cohesión de la comunidad y la recuperación de una cultura pública común que situó la diversidad al interior (y no al exterior) de la unidad social. Además, el paradigma interculturalista hizo frente a la aparición de políticas nacionalistas que priorizan los deberes, el proteccionismo doméstico y los partidos populistas anti-inmigración²².

3. LA INTERCULTURALIDAD CRÍTICA

Entre las alternativas a la manera en que el igualitarismo liberal respondió a la diversidad, quiero centrarme ahora en la construida, como lugar geográfico y/o de sentido, desde las Américas. No se trata de una posición ajena a la manera en que se ha desarrollado el multiculturalismo liberal, principalmente en Europa y la América anglosajona, y tampoco renuncia, al menos por definición, a la forma moderna del Estado-nación. Su enfoque se construye, en primer lugar, a partir de una experiencia particular de la relación mayoría-minorías en términos de «cultura dominante» y «culturas subalternas»²³, con una fundamentación filosófica más amplia, quizá menos normativa, pero práctica. En *Los retos de la sociedad por venir*²⁴, por ejemplo, Luis Villoro señala que el surgimiento mismo del multiculturalismo —caracterizado por la reivindicación de la diferencia frente a un modelo de razón universal/unívoco— es polémico, nacido entre la renovación del pensamiento moderno ilustrado y su crítica²⁵. No obstante, reconoce que tiene una disposición ética (no solo polí-

²¹ F. Levrau y P. Loobuyck, *op. cit.*

²² R. Zapata-Barrero, *op. cit.* En Europa, el interculturalismo no surgió en el contexto del debate sobre la diversidad múltiple sino en la oposición al asimilacionismo multiculturalista, principalmente, en la generación de políticas basadas en la interacción y la inclusión urbanas. R. Zapata-Barrero, *op. cit.*, p. 10. El enfoque intercultural influyó en la creación del Programa de Ciudades Interculturales del Consejo de Europa y la preparación del *Libro Blanco del Diálogo Intercultural*. Pueden verse al respecto <https://www.ciudadesinterculturales.com/> y <https://go.coe.int/w8Yh7>. Véase también R. Zapata-Barrero, «Intercultural Policy and Multi-Level Governance in Barcelona: Mainstreaming Comprehensive Approach», *International Review of Administrative Sciences*, 83(2), 2017, pp. 247-266. <https://doi.org/10.1177/0020852315592962>.

²³ E. Cruz Rodríguez, «Multiculturalismo e interculturalismo: una lectura comparada», *Cuadernos Interculturales*, 20, 2013, pp. 45-76. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55228138003>.

²⁴ L. Villoro, *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

²⁵ *Ibidem*, pp. 186-187.



tica y jurídica), que la convierte en «un llamado a la razón para asegurar el reconocimiento recíproco [...]»²⁶.

A diferencia del ámbito anglo-europeo, en el que las migraciones, es decir, la llegada de nacionales de otros estados, voluntaria o no, a una nación o cultura de acogida, es el factor que potencia el desafío multiintercultural, en el caso latinoamericano el reto viene impulsado por la relación de la cultura dominante con la que le precedió (los que ya estaban): los pueblos originarios. Además, como señala Alicia Barabas, el multiculturalismo asumió un concepto de cultura estático que minusvaloraba, e incluso paralizaba, la dinamicidad de los denominadores culturales²⁷. Paradójicamente, representaba también una oposición a la homogeneización o monoculturalización. El intento de radicalización del igualitarismo liberal desde el multiculturalismo podría tener dos lecturas: o bien se trataba de una radicalización de la confianza en la igualdad y la libertad individuales, desvalorizando otros sistemas de valores, o bien se convertía en una extensión de las libertades liberales como un «despertar de la ilusión» que manifestaría el derecho a la igualdad y el derecho a la diferencia, la valoración de la particularidad y de la tendencia universal, la pluralidad del Estado y el Estado unitario²⁸.

El filósofo peruano Fidel Tubino pone en valor el origen del multiculturalismo como alternativa a la homogeneización de los valores liberales. La interculturalidad, en este contexto, se presenta como una respuesta «al agotamiento del proyecto moderno» y una alternativa ante «la crisis del eurocentrismo logocéntrico»²⁹ a partir de los ideales de la Ilustración. En Latinoamérica, afirma Tubino, la opción intercultural representó una alternativa «ético-política» a la homogeneización estatal, sobre todo, en el ámbito de la educación indígena. Se trata de una «actitud y opción filosófica»³⁰ que se sustenta en la ética del reconocimiento, por un lado, y la hermenéutica del diálogo por el otro. Estas son, precisamente, las características más destacables de la perspectiva latinoamericana: el diálogo y el reconocimiento, tanto político como ético, es decir, con efectos normativos pero también como disposición y proyecto ético.

La radicalización de la protección liberal más allá de la propia racionalidad liberal o la propia identificación del diálogo como oportunidad no prescinde del marco de pensamiento típicamente filosófico. En *La interculturalidad en cuestión*³¹, Fidel Tubino propone la defensa de una «universalidad dialógica» que establezca

²⁶ *Ibidem*, p. 201.

²⁷ A. Barabas, «Multiculturalismo, pluralismo cultural e interculturalidad en el contexto de América Latina: la presencia de los pueblos originarios», *Configurações Revista de Sociologia*, 14, 2014, pp. 11-24. <https://doi.org/10.4000/configuracoes.2219>.

²⁸ L. Villoro, *op. cit.*, pp. 189-200.

²⁹ F. Tubino, «Interculturalizando el multiculturalismo», en Y. Onghena (ed.), *Intercultural. Balance y perspectivas. Encuentro Internacional de Interculturalidad*, Barcelona, Fundación CIDOB, p. 186.

³⁰ *Ibidem*, p. 188.

³¹ F. Tubino, *La interculturalidad en cuestión*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2016, p. 21.





normas posconvencionales que permitan regular las relaciones entre ciudadanos/as diversos, entendiendo la esfera pública como espacio de acogida de la pluralidad y espacio de diversidad cultural. En este sentido, Tubino piensa en criterios con validez intercontextual que hagan intersubjetivamente plausibles ciertas normas de convivencia y no solo un conjunto de valores particulares que se universalizan.

Caracterizar una interculturalidad es problemático porque el mismo «definir» supone una racionalidad que podría desarmar, de entrada, el sentido de la interculturalidad. La cuestión inicial tendría que ser, más bien, la pregunta por los recursos de que disponemos para construir nuestras definiciones en determinados contextos³². Tubino, por ejemplo, analiza la transición de los criterios multiculturalistas a la perspectiva de la interculturalidad en el ámbito educativo que siguió a la época de la promoción de la educación como derecho humano universal³³. Esta universalización de derechos se proyectó no en la línea de la «omisión bienintencionada» liberal sino proponiéndose alcanzar a la población marginada, aunque ciertamente con un criterio homogeneizante en lo cultural. Luego las políticas sociales dejaron de ser prioritarias debido a los ajustes que la región debió hacer en materia económica durante la década de los ochenta. Al inicio de la siguiente década la dirección la marcaron las políticas compensatorias y la discriminación positiva. En mi opinión, estas políticas estaban encaminadas a reducir la pobreza extrema, lo que no implica necesariamente la identificación de un sujeto especial (las personas empobrecidas no establecen una distinción cultural, sino económica) ni una compensación por una categoría de grupo. Tubino cree que esas políticas afirmativas siguieron la línea de las políticas igualitaristas y homogeneizantes de los estados nacionales³⁴. De ahí que a inicios del siglo XXI la principal necesidad sea la de multiculturalizar la discriminación positiva y avanzar hacia la interculturalidad. En otras palabras, generar el diálogo cultural a partir de la tolerancia cultural.

Tubino coincide en que la crisis de la modernidad ilustrada tomó la forma de multiculturalismo a partir de los ideales de la autonomía y la tolerancia; no obstante, reconoce también que la transición a la interculturalidad es necesaria, y que la reducción de las relaciones asimétricas entre las culturas la promueve. Una conduce a la otra como la tolerancia lleva al diálogo³⁵.

En otro lugar, Tubino distingue entre un interculturalismo funcional y la interculturalidad crítica. El primero postula, dice, la necesidad de diálogo y reconocimiento intercultural, pero a costa de ocultar la pobreza y las asimetrías sociales. Citando a Nancy Fraser, afirma que en esta retórica, propia del multiculturalismo

³² R. Fornet-Betancourt, «Lo intercultural: el problema de su definición», en Y. Ongheña (ed.), *Intercultural. Balance y perspectivas. Encuentro Internacional sobre Interculturalidad*, Barcelona, Fundació CIDOB, pp. 157-160.

³³ F. Tubino, «Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva», en N. Fuller (ed.), *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*, Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2002, pp. 51-76.

³⁴ *Ibidem*, p. 53.

³⁵ F. Tubino, «Entre el multiculturalismo y la interculturalidad...» cit., p. 74.



anglosajón, la identidad de grupo sustituye a los intereses de clase, la dominación cultural toma la forma de explotación y el reconocimiento cultural desplaza a la retribución como práctica de la justicia³⁶. El interculturalismo crítico, por su parte, no elude las causas de las asimetrías culturales, sino que las afronta, a partir de la pregunta por las condiciones del diálogo mismo. Esta postura exige que el diálogo cultural afronte los factores económicos y políticos que preocupan a la humanidad y tome en consideración el problema estructural-colonial-racial antes de enfocarse en la diversidad y la diferencia³⁷. Catherine Walsh añade que esta perspectiva es «relacional», en referencia al contacto e intercambio entre culturas (personas, prácticas, saberes, valores y tradiciones), en condiciones de igualdad o desigualdad³⁸.

La interculturalidad crítica, por lo tanto, convoca una teoría crítica del reconocimiento en la que la injusticia cultural se considera una cara de la injusticia económica, por lo que la pobreza puede combatirse a partir de la construcción de la ciudadanía³⁹. La interculturalidad crítica se construye desde la situación de las personas sometidas y subalternizadas. En este sentido, tiene sus raíces en las discusiones y movimientos políticos y sociales que afrontan la estructura colonial-racista y proyectan la transformación de las condiciones⁴⁰.

La interculturalidad supone un tipo de racionalidad y toma de postura acordada. En este sentido, debemos preguntarnos ¿cuál es su *ethos*, cuál es el *ethos* de la interculturalidad?⁴¹.

Para dar respuesta será necesario el marco de una filosofía que pueda practicarse desde la pluralidad contextual y cultural, abierta al continuo «vida humana-cultura» y a la presencia en el mundo como copresencia⁴². Una filosofía intercultural, en este sentido, debe estar comprometida con un tipo de universalidad más bien pluralista, más allá de la historicidad del *logos* de la racionalidad moderna. El diálogo intercultural, su práctica, redimensiona el paradigma de la historicidad moderna y transforma la relación con la propia historia, convirtiéndose en el lugar donde las memorias y las tradiciones se encuentran y no en la homogeneidad de una pretendida historia universal⁴³. El diálogo que requieren los problemas de la interculturalidad

³⁶ F. Tubino, «Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico», en M. Samaniego y C. G. Garbarini (eds.), *Rostros y fronteras de la identidad*, Temuco, UCT, 2004, pp. 151-164.

³⁷ J. Viaña, L. Tapia y C. Walsh, *op. cit.*, p. 78.

³⁸ *Ibidem*, p. 77.

³⁹ F. Tubino, «Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico» cit.

⁴⁰ J. Viaña, L. Tapia y C. Walsh, *op. cit.*, pp. 88-89. Véase también: C. Walsh, *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2012.

⁴¹ R. Salas Astrain, *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos*. (Re)Lecturas del pensamiento latinoamericano, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2006, p. 55.

⁴² R. Fornet-Betancourt, «Cultura e identidad cultural. Una aproximación desde la filosofía intercultural», en R. Alcalá (coord.), *Los caminos de la interculturalidad. Homenaje a Luis Villoro*, México, Editorial Porrúa, 2015, pp. 171-185.

⁴³ R. Fornet-Betancourt, «Teoría y praxis de la filosofía intercultural», *RECERCA. Revista de Pensament y Anàlisi*, 10, 2010, p. 16. <http://www.e-revistas.uji.es/index.php/recerca/article/view/1925>.



no puede seguir las reglas de un «diálogo dialéctico» que presupone la aceptación, y reproducción, de una racionalidad, sino un «diálogo dialogal», dirá Raimon Panikkar, que entiende el encuentro cultural «no como la confrontación de dos *logoi* en un combate caballeresco, sino más bien como un *legein* de dos “dialogantes” que se escuchan el uno al otro»⁴⁴. Panikkar reconoce que la dialéctica «representa la dignidad del logos humano dotado de la prerrogativa extraordinaria de discernir entre la verdad y el error mediante el pensamiento»⁴⁵, pero la confronta con un *diálogo dialógico* en el que no se dialoga sobre alguna materia, sino que son los mismos sujetos quienes dialogan. El diálogo dialogal no cancela el diálogo dialéctico, sino que lo limita, impide que se convierta en un monismo, y también lo completa. En el mismo sentido, lo pone en guardia ante una forma de totalitarismo⁴⁶.

Panikkar afirma que el multiculturalismo asume el síndrome colonialista que supone la existencia de una cultura superior⁴⁷ y elige una *via media* entre el absolutismo cultural y el relativismo cultural; este es el camino de una filosofía intercultural, con el diálogo como método de apertura al otro⁴⁸. No es este un punto de vista normativo, como el del interculturalismo liberal, pero no es tampoco impráctico. De hecho, es practicado en el contexto del diálogo interreligioso. Recordemos que el arquetipo del diálogo entre religiones ha sido un modelo multicultural, y el origen de la tolerancia liberal. En el caso de Panikkar, el diálogo interreligioso trasciende la esfera de la tolerancia, estableciendo el diálogo dialogal como el método de la filosofía intercultural⁴⁹, un diálogo definido por el diálogo mismo, a partir de la confianza y la intención expresa de ir más allá de los intereses de los participantes, cuyo horizonte, dice Panikkar, no es la verdad del logos sino la concordia⁵⁰. Es un diálogo que se convierte en «duólogo», agenda y escenario del diálogo⁵¹, y que traduce los distintos universos lingüísticos en concepciones particulares del mundo.

El diálogo intercultural establece una hermenéutica, pero no la hermenéutica cultural, que es aún monocultural⁵², sino una «hermenéutica diatópica»⁵³ que no se limita a ser una hermenéutica morfológica de una tradición determinada (diacrónica) sino una que se ocupa de la comprensión de las culturas sin vínculos culturales o históricos directos y que pertenecen por tanto a diferentes *loci* o *topoi*.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 28.

⁴⁵ R. Panikkar, *Diàleg intercultural i interreligiós*, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2014, p. 67. Las traducciones al español son propias.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ R. Panikkar, «La interpelación intercultural» cit., p. 30.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 33.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 34.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 36.

⁵¹ *Ibidem*, p. 38.

⁵² *Ibidem*, p. 40.

⁵³ R. Panikkar, *Diàleg intercultural i interreligiós* cit., p. 67.

Este diálogo exige que se comience por crear las herramientas del encuentro en el encuentro mismo⁵⁴.

Para finalizar, voy a volver a referirme a Fidel Tubino e insistir en las posibilidades críticas de la interculturalidad.

En trabajos recientes⁵⁵, el filósofo peruano ha abordado la injusticia sistemática sufrida por las personas, particularmente los pueblos indígenas, en la llamada América latina. Se trata de una justicia estructural que Tubino remonta a las fracturas identitarias de la Colonia y cuyos estigmas sociopolíticos y simbólicos se anclan en la violencia epistémica de nuestros días⁵⁶. Con la influencia de Charles Taylor, Tubino propone «construir espacios deliberativos inclusivos de la diversidad»⁵⁷, esto es, ámbitos públicos en los que la identidad narrativa de las personas pueda realizarse, lo que exige la revisión de las políticas de reconocimiento, actualmente poco o nada incisivas.

Si, como antes hemos afirmado, una interculturalidad crítica atiende las condiciones del diálogo y la pregunta inicial por sus posibilidades, las políticas interculturales del reconocimiento tienen que articularse «con políticas redistributivas y participativas de carácter transformativo, y no solo afirmativo»⁵⁸. Un diálogo con este objetivo no puede limitarse a la esfera gubernamental, sino crear inteligibilidad «desde abajo», comenzando por las personas y sus luchas⁵⁹, a partir del encuentro y la conversación. A fin de cuentas, ese es el principio del diálogo.

Se ha mostrado, en lo anterior, una especie de línea de continuidad entre las formas en que se ha atendido la diversidad cultural relevantes para el contexto hispanoamericano. A partir de la influencia ineludible del liberalismo político, presente en la forma moderna de Estado que configura las sociedades en la actualidad, se ha puesto en valor la pregunta por una concepción de la persona como parte de una cultura que trasciende los límites del individualismo racionalista. Asimismo,

⁵⁴ A partir de la noción de «hermenéutica diatópica», el sociólogo y filósofo del derecho portugués Boaventura de Sousa Santos ha desarrollado una concepción propia de «traducción intercultural» que define como la creación de inteligibilidad mutua entre movimientos y luchas sociales. El ejemplo más práctico lo constituye la Universidad Popular de los Movimientos Sociales, un espacio físico y simbólico de encuentro, comprensión mutua e imaginación sociopolítica compartida que materializa el ideal dialógico al que Panikkar se refiere como «duólogos entre traductores». Véase B. de S. Santos, «El Foro Social Mundial y el autoaprendizaje: la Universidad Popular de los Movimientos Sociales», *Theomai. Estudios sobre sociedad y desarrollo*, 15, 2007, pp. 101-106 y B. de S. Santos, *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur*, traducción de A. Tarradellas, Madrid, Editorial Trotta, 2019, cap. 12.

⁵⁵ F. Tubino, «La interculturalidad crítica latinoamericana como proyecto de justicia», *Forum Historiae Iuris*, 27 de marzo de 2019. <https://doi.org/https://doi.org/10.26032/fhi-2019-012>. Véase también: F. Tubino y A. Flores, *La interculturalidad crítica como política de reconocimiento*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2020.

⁵⁶ F. Tubino, «La interculturalidad crítica latinoamericana como proyecto de justicia» cit., §7-8.

⁵⁷ *Ibidem*, §24.

⁵⁸ *Ibidem*, §42.

⁵⁹ Ver nota 55 *supra*.



se ha presentado la perspectiva intercultural como alternativa al enfoque monocultural-multicultural del problema y se ha enfatizado que esta ha de ser crítica, en la promoción de un diálogo como disposición ética que no elude afrontar y/o establecer las condiciones y posibilidades de sí mismo al inicio de la interacción. Este tipo de encuentro, finalmente, definirá los términos de un reconocimiento político, igualmente dialógico, igualmente crítico, con efectos para la ampliación de los derechos de personas y grupos.

RECIBIDO: abril 2021; ACEPTADO: abril 2021

