
Praxis de la interculturalidad: los retos del multiculturalismo y el ethos del mestizaje

Intercultural Praxis: Multiculturalism Challenges and the Ethics of Miscegenation

Hugo S. RAMÍREZ GARCÍA

Profesor de Filosofía del Derecho
Universidad Panamericana (Ciudad de México)
hugo.ramirez@up.edu.mx

RECIBIDO: 2014-06-16 / ACEPTADO: 2014-12-10

Resumen: En este documento se postula un itinerario que va del análisis crítico del multiculturalismo a la identificación de las condiciones que posibilitan el mestizaje cultural, y por tanto la práctica de la interculturalidad, la cual se basa en el reconocimiento de que aquello a conservar y proteger no son sólo las culturas en sí mismas, sino los espacios de comunicación e intercambio entre ellas.

Palabras clave: multiculturalismo, interculturalidad, política de la diferencia, mestizaje.

Abstract: This paper posits an itinerary from a critical analysis of multiculturalism to the identification of those conditions that enable cultural miscegenation and intercultural praxis, which is based on the recognition that not only cultures *in se* have to be preserved and protected but the places for communication and exchange among them.

Keywords: multiculturalism, intercultural praxis, politics of recognition, miscegenation.

I. INTRODUCCIÓN

La pertenencia y la participación en una comunidad política determinada, entendiendo por ello la oportunidad de contribuir en la vida pública y aprovechar los bienes a ella asociados¹, se da hoy en situaciones en las que han sido cuestionados los vínculos necesarios entre pertenencia y unidad cultural común, acentuando el dato de la diversidad cultural², y al mismo tiempo, propi-

¹ La pertenencia es importante, explica Michael Walzer, «porque es lo que los miembros de una comunidad política se deben unos a otros, a nadie más en el mismo grado. Y lo primero que se deben entre sí es la previsión comunitaria de la seguridad y el bienestar. Esta aseveración podría ser invertida: la previsión comunitaria es importante porque nos enseña a valorar la pertenencia». WALZER, M., *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad* (trad. H. Rubio), Fondo de Cultura Económica, México 2004, p. 75.

² Aquí cabe hacer un par de precisiones semánticas de inicio: ¿qué entendemos por cultura y por diversidad cultural? Para ambas tareas, nos apoyamos en Leonardo Polo, con la conciencia de la

ciando la exigencia según la cual cada grupo cultural tiene derecho a preservar y practicar su propia herencia, así como a lograr sus intereses sin ser forzado a asimilarse a la cultura dominante de una sociedad determinada³. De esta manera, la diversidad cultural se ha planteado como un problema práctico, sea que se trate de algo que se deba fomentar, o bien que se trate de una dinámica que se deba simplemente gestionar e incluso, en algunos casos, limitar.

En este contexto emerge el multiculturalismo: una nueva propuesta de filosofía política, antropológicamente asentada en la noción del *homo-siendis*⁴, esto es, la definición de lo humano a partir de lo que *se es* en términos de identidad y pertenencia, y cuya propuesta se dirige a la reconstrucción del espacio público desde el explícito reconocimiento de las identidades culturalmente diferenciadas. Considero que la preocupación práctica por la diversidad cultural no es una moda pasajera, sino que representa la auténtica oportunidad para atribuirle la dimensión ética que le corresponde, sobre todo cuando se comprende que la riqueza en manifestaciones culturales es el efecto de la convergencia de la subjetividad y de la objetividad, de la libertad y de lo natural, en definitiva de la condición humana. El reto no es menor ya que, como sostiene Francesco Viola⁵, el pluralismo cultural introduce novedosas variables a los conflictos prácticos donde, hasta hace poco tiempo, era suficiente una lectura que identificaba intereses en pugna: en estos casos las soluciones presuponían algún tipo de cálculo, de actuar estratégico e incluso de negociación. Ahora, a causa del componente cultural, el mismo que involucra universos simbólicos que dotan de significado a los planes de vida de miles de personas, cobran protagonismo el reconocimiento de la identidad y los actos comunicativos, con lo cual la lógica de *quid pro quo* pierde eficacia como método para resolver las controversias.

distancia entre la profundidad de ambos conceptos y el espacio con el que cuento para precisar algún significado. Cultura sería una *continuatio naturae* es decir, la realidad que, teniendo como base lo natural, es cultivada, añadida, por el hombre, y en esta medida es novedosa por ser una proyección del espíritu humano. Por otro lado, Polo nos insta a considerar que «la cultura, aunque sea imprescindible para el ser humano, es un mundo relativo, pálidamente real: un mundo de sentido que puede adquirir muchas variantes»; de ello se desprende la cualidad de la diversidad como un atributo de lo cultural. Cfr. POLO, L., *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, pp. 166 a 176; la cita textual se extrae de la página 175.

³ Cfr. BILBENY, N., *Por una causa común. Ética para la diversidad*, Gedisa, Barcelona 2002, p. 43.

⁴ Cfr. GUTIÉRREZ, D., «El espíritu del tiempo: del mundo diverso al mestizaje», en D. GUTIÉRREZ (comp.), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, Siglo XXI, México 2007, p. 12.

⁵ Cfr. VIOLA, F., *La democracia deliberativa entre constitucionalismo y multiculturalismo* (trad. J. Saldaña), IIJ/UNAM, México 2006, p. 36.

Atendiendo a lo anterior, mi propósito es mostrar los rasgos básicos del multiculturalismo, exhibiendo aquellas de sus interpretaciones y propuestas que pueden considerarse positivas, así como las que manifiestan cierta ambivalencia, o definitivamente un retroceso. Con ello busco identificar su auténtica vocación y alcances prácticos. A partir del anterior análisis propondré la descripción del *ethos* del mestizaje: una aproximación a las condiciones prácticas que propiciarían el desarrollo de la interculturalidad, es decir, el encuentro entre culturas con un desenlace de enriquecimiento mutuo o incluso, como ha sucedido en ciertos casos, la emergencia de una cultura original, heredera de dos tradiciones.

II. MULTICULTURALISMO

II.1. *La perspectiva multiculturalista*

El origen de la perspectiva multiculturalista se localiza en el ámbito académico como una iniciativa que, a finales de la década de 1970, pretende transformar los centros de educación superior en EEUU, de tal manera que reflejen fielmente la composición multiétnica, así como la diversidad cultural de país, y sobre todo, que modifiquen radicalmente la epistemología a partir de la cual se realiza el análisis de diversos fenómenos sociológicos y políticos, así como la comunicación de sus resultados. Sin estos cambios, se afirmaba, la universidad mantenía un *statu quo* donde la educación termina por reproducir diversas formas de discriminación y marginación⁶.

A partir de entonces se ha consolidado una peculiar lectura del papel que juega la cultura en la configuración de la identidad personal, y de la manera en que la sociedad en su conjunto se hace cargo de tal relación. Como explica Denys Cuche⁷, el multiculturalismo se asienta en el plano de la filosofía política a través de dos vías:

⁶ En más de un sentido, estas transformaciones en el plano académico fueron incoadas por los movimientos antirracistas que se desarrollaron en EEUU entre 1955 y 1963: desde Rosa Parks hasta Martin Luther King. Xavier Torrens explica, en este sentido, que el antirracismo tiene un vínculo innegable con reivindicaciones multiculturalistas: ambos defienden valores tales como la libertad y la igualdad poniendo énfasis en la no discriminación motivada por el color de piel o la pertenencia a determinada cultura. Cfr. TORRENS, X., «Multiculturalismo», en J. ANTÓN (ed.), *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*, Tecnos, Madrid 2006, p. 382.

⁷ Cfr. CUCHE, D., *La noción de cultura en las ciencias sociales*, Nueva Visión, Buenos Aires 2004, pp. 132-134.

a) La primera se traduce en un esfuerzo sostenido que se dirige al reconocimiento político pleno de la diversidad cultural; esto equivale a mantener que si una sociedad aspira realmente a la justicia, debe reconocer que los ciudadanos que la componen y dotan de vitalidad dan sentido a su existencia mediante los contenidos proporcionados por una cultura concreta.

b) La segunda vía, consecuente con la anterior, conduce a la exigencia de un tratamiento público equitativo de todas las colectividades culturales, lo cual ha sido interpretado, básicamente, como el deber del Estado a mantener un carácter neutral respecto de las tradiciones culturales que conviven en su territorio, o bien, como la obligación de favorecer que cada cultura sea, permanezca, y florezca.

En este orden de ideas, el multiculturalismo puede definirse como una aproximación filosófico-política al fenómeno de la diversidad cultural, así como a las dificultades prácticas que supone para aquellas sociedades en las que se manifiesta. Se caracteriza como una reacción frente al asimilacionismo, es decir, aquella situación donde la reciprocidad cultural es nula, propiciando el avasallamiento de las culturas minoritarias por parte de una cultura mayoritaria⁸. Estructuralmente, dos elementos son básicos para el discurso multiculturalista:

a) Por un lado, el diagnóstico según el cual la razón práctica no puede ignorar el hecho de que la identidad de las personas, en tanto que agentes morales, implica a la comunidad y a la cultura: ambas realidades son las fuentes de donde manan los universos simbólicos que confieren significado a las elecciones y a los planes de vida de toda persona.

b) Por otro, la reivindicación del derecho a la diferencia cultural, incluyendo las exigencias *ad hoc* para que la propia cultura exista.

Ambos elementos tendrían como finalidad ofrecer el espacio institucional para practicar el principio del *pluralismo cultural* mismo que, según Joseph Raz⁹, está fundamentado, por un lado, en la relación de interdependencia entre el bienestar individual y la prosperidad del grupo cultural al cual pertenecen los individuos, y por otro, en el pluralismo axiológico, entendido como la validez de los diversos valores plasmados en las prácticas que constituyen las distintas comunidades.

⁸ Cfr. TORRENS, X., «Multiculturalismo», cit., p. 395. Cfr. SALMERÓN, F., *Diversidad cultural y tolerancia*, Paidós/UNAM, México 1998, p. 44.

⁹ Cfr. RAZ, J., *La ética en el ámbito público*, Gedisa, Barcelona 2001, p. 118.

II.2. Dimensiones prácticas del multiculturalismo

II.2.1. Política de la diferencia

Considero de particular interés hacer referencia, si bien breve, a la dimensión práctica del multiculturalismo, reflejada en la política de la diferencia así como en la reivindicación y eventual institucionalización de derechos culturalmente diferenciados.

Respecto de la primera, me acompaño de la descripción que hace Charles Taylor en su ya clásico ensayo *El multiculturalismo y la política de la diferencia*. Ahí señala que la política de la diferencia representa la más reciente manifestación del avance del «giro subjetivo» con el que se inaugura la *praxis* en la Modernidad: se trata de la valoración de la identidad como un bien para el ser humano, fundamentado en la convicción de que cada individuo tiene un *modo original de ser humano*. En palabras de Taylor:

«El desplazamiento del acento moral surge cuando estar en contacto con nuestros sentimientos adopta una significación moral independiente y decisiva. Llega a ser algo que tenemos que alcanzar si queremos ser fiel y plenamente seres humanos (...); es una nueva forma de interioridad en que llegamos a pensar en nosotros como seres con profundidad interna»¹⁰.

En este orden de ideas, la novedad que introduce la política de la diferencia radica en el reconocimiento del sustrato cultural de la identidad del ser humano: el desarrollo de tal identidad no es un proceso que se agote en la intimidad del individuo, aisladamente considerado, sino en comunicación con otros, particularmente a través de los elementos que, para tal efecto, aporta una cultura concreta. En el plano de la identidad, sostiene Taylor:

«No existe nada que pueda llamarse generación interna, interpretada monológicamente (...). Siempre definimos nuestra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas (...). El que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. El desarrollo

¹⁰ TAYLOR, Ch., «La política del reconocimiento», en AA.VV., *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México 1992, p. 48.

de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás»¹¹.

Junto a la definición cultural de la identidad personal, la política de la diferencia identifica un peso peculiar del *otro* en su realización. Aquí entra en juego el fenómeno del reconocimiento, particularmente el que merecen las diferencias culturales implicadas en la definición de una identidad subjetiva. Como observa el propio Charles Taylor:

«*Cada quien* debe ser reconocido por su identidad única (...); con la política de la diferencia, lo que pedimos que sea reconocido es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás. La idea es que, precisamente, esta condición de ser distinto es la que se ha pasado por alto, y ha sido objeto de glosas y asimilada por una identidad dominante o mayoritaria»¹².

Así, el aporte ético de esta perspectiva pasa por la distinción entre un acto por el cual se realiza el reconocimiento de la diferencia moralmente adecuado, de aquél en el que, o bien tal reconocimiento está ausente, o bien se lleva a cabo una deformación dolosa de la identidad del sujeto. Con esta distinción, se sostiene desde la política de la diferencia, es posible evitar o incluso revertir formas de opresión donde individuos o grupos de personas sufren un verdadero daño cuando la sociedad que los rodea les muestran un cuadro limitativo, degradante o despreciable de sí mismos.

A partir de estos presupuestos y tesis, la política de la diferencia expone como reivindicaciones:

a) La conformación de una estructura institucional que permita a una sociedad ciega a las diferencias, y por tanto discriminatoria, injusta e inhumana, valorar las identidades. Se trata, en otras palabras, del «reconocimiento público que permite una mayor igualdad de oportunidades para la experiencia de estilos de vida adscritos a minorías»¹³. En este punto cobra peculiar interés la difusión del «lenguaje políticamente correcto», es decir, la implementación, en los códigos del habla, de la exigencia de evitar el empleo de conceptos, palabras e ideas

¹¹ *Ibid.*, pp. 52, 53, 55.

¹² *Ibid.*, pp. 60, 61.

¹³ TORRENS, X., «Multiculturalismo», cit., p. 400.

que podrían afectar negativamente la autoestima de algún grupo vulnerable, o bien incluso provocar y mantener una situación de marginación¹⁴.

b) La superación de una ciudadanía de segunda clase, configurada con base en un universalismo abstracto y formal. En su lugar, se debe construir una ciudadanía que reconoce *status* a algo que no es universalmente compartido; se trataría, con términos de Taylor, del «asentamiento político de la demanda que impele a un reconocimiento de la especificidad»¹⁵.

c) Por otro lado, la política de la diferencia sostiene la condena de todas aquellas prácticas mediante las cuales «los grupos dominantes tienden a afirmar su hegemonía inculcando una imagen de inferioridad a los subyugados. Por tanto, la lucha por la libertad y la igualdad debe someterse a la revisión de estas imágenes»¹⁶.

d) Como corolario, la política de la diferencia reivindica a favor de las culturas su propia definición, así como su permanencia, partiendo de la premisa de que:

«Si las culturas han aportado un horizonte de significado para los seres humanos, de diversos caracteres y temperamentos, durante un largo periodo –en otras palabras, si han articulado su sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable– casi ciertamente deben tener algo que merece nuestra admiración y nuestro respeto, aun si éste se acompaña de mucho que debemos aborrecer y rechazar»¹⁷.

II.2.2. Derechos culturalmente diferenciados

La otra dimensión práctica del multiculturalismo pasa por la traducción de sus postulados en *ítems* que configuren relaciones jurídicas, es decir, derechos¹⁸.

¹⁴ El lenguaje «políticamente correcto» ha buscado desplazar términos derivados de una ideología de odio o rechazo a ciertos sectores de la sociedad, es decir, la sustitución y nueva definición de términos racistas, sexistas etc., que han formado parte del discurso cotidiano y cuya naturaleza insultante y denigrante busca ser reconocida y por ende, corregida. Para ello se han ideado términos no-ofensivos que actualmente han ido sustituyendo a los otros, al menos en ciertos sectores de la sociedad. Un tratamiento detallado de la dimensión lingüística de lo políticamente correcto en BALLESTER, M., «Lo políticamente correcto o el acoso a la libertad», en *Cuadernos de pensamiento político*, 34 (2012).

¹⁵ TAYLOR, Ch., «La política del reconocimiento», cit., p. 61.

¹⁶ *Ibid.*, p. 94.

¹⁷ *Ibid.*, p. 106.

¹⁸ Sobre esta traducción de la política de la diferencia en derechos, Gregorio Peces-Barba sostuvo: «La igualdad de todos los seres humanos permite abordar desde otras perspectivas los

En este punto resulta interesante comenzar con la tipología de cuatro modelos que describen la relación entre derecho y política de la diferencia, propuesta por Luigi Ferrajoli¹⁹:

- El primero de ellos, denominado de *indiferencia jurídica de las diferencias*, asume que éstas no son objetos plausibles de atención por parte del derecho, de tal manera que no las valora ni las tutela.
- El segundo modelo, de *diferenciación jurídica de las diferencias*, implica un trato inequitativo entre sujetos diferentes, ya que valora algunas identidades en detrimento de otras; de esta forma el derecho genera *status* privilegiados, como fuentes de derechos y poderes, y *status* discriminatorios, de los cuales derivan la exclusión, o incluso la persecución.
- El tercer modelo propone la superación de las identidades en nombre de una abstracta afirmación de igualdad, por ello se denomina de la *homologación jurídica de las diferencias*. En este modelo el derecho lleva a cabo un proceso de homologación, neutralización e integración de todos los individuos bajo su jurisdicción, asumiendo el valor de una sola identidad, a la que reconoce como «normal» y paralelamente normativa.
- Finalmente, el cuarto modelo permite la afirmación y tutela de la propia identidad en virtud del reconocimiento del igual valor de todas las diferencias, y asume que los derechos fundamentales deberían permitir a cada persona y a cada grupo, mantener y desarrollar su propia identidad; este modelo se denomina de la *igual valoración jurídica de las diferencias*.

Es fácil suponer que el ideal del multiculturalismo quedaría realizado por el modelo de la igual valoración jurídica de las diferencias, aunque añadiendo el hecho de que dentro del catálogo de derechos fundamentales, habría de incluirse una serie de derechos culturalmente diferenciados. Para justificar esta inserción se postulan básicamente tres razones:

- La primera se enfoca a compensar la inequidad provocada por una *praxis* de la igualdad en sentido estrictamente formal, la cual es cons-

conceptos de desigualdad, discriminación y diferencia. La desigualdad es incompatible con la dignidad. Es una situación de hecho que hace imposible la dignidad de quien se encuentra en ella. Para atajarla son necesarios comportamientos de igualdad, como diferenciación, es decir, el trato desigual a favor de los colectivos que se encuentran en esa situación, por medio del Derecho». PECES-BARBA, G., «Dignidad humana, derechos humanos y diversidad cultural», en D. OLIVA y D. BLÁZQUEZ, *Los derechos humanos ante los desafíos internacionales de la diversidad cultural*, Tirant lo Blanch, Valencia 2007, p. 14.

¹⁹ Cfr. FERRAJOLI, L., *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Trotta, Madrid 2001, pp. 73-76.

tanamente contradicha por los actos de marginación contra miembros de culturas minoritarias. Según este argumento, la igualdad sustancial depende de la definición de ciertos derechos a favor de las minorías, con los cuales se asegure un conjunto mínimo de condiciones paritarias con respecto a las ventajas que tendrían otros grupos²⁰.

- La segunda se asienta en el argumento de la autonomía de los pueblos, el cual se desprende del reconocimiento que, en diversas instancias internacionales, se hace a la autodeterminación como un elemento constitutivo del estatuto jurídico de los pueblos, particularmente el *Convenio 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, de la Organización Internacional del Trabajo; en su artículo siete perfila el derecho de autodeterminación como la capacidad jurídicamente reconocida a los pueblos para controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural.
- La tercera procura resaltar el valor de la diversidad cultural en sí misma, señalando que contribuye a enriquecer la vida de los seres humanos en la medida en que amplía el horizonte de significados disponibles para todos²¹.

Ahora bien, los contenidos que caracterizarían a los derechos culturalmente diferenciados posibilitan una tipología tripartita, sugerida por Will Kymlicka²². En ella se incluyen:

a) *Los derechos de autogobierno*: de acuerdo con los cuales las minorías culturales pueden diseñar y ejercer, de forma autónoma atribuciones, de carácter político al igual que jurisdiccional. Dentro de esta categoría se suelen incluir desde las demandas de secesión, hasta las de una autonomía limitada de carácter gubernativo o bien jurisdiccional.

b) *Los derechos políétnicos*. Estos derechos tienen por objetivo equilibrar la posición de los miembros de minorías culturales en el interior de una comu-

²⁰ Cfr. CARBONELL, M., *Problemas constitucionales del multiculturalismo*, México 2002, pp. 56-57.

²¹ «Se dice que la diversidad cultural es valiosa, tanto en el sentido cuasi-estético de que crea un mundo más interesante, como porque otras culturas poseen modelos alternativos de organización social que puede resultar útil adaptar a nuevas circunstancias. Este último aspecto suele mencionarse con relación a los pueblos indígenas, cuyos estilos de vida tradicionales proporcionan un modelo de relación sostenible con el entorno». KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural* (trad. C. Castells Auleda), Paidós, Barcelona 1996, pp. 170-71.

²² Cfr. *ibid.*, pp. 200-207.

nidad mayor, concretamente, busca erradicar las discriminaciones y los prejuicios existentes contra las minorías culturales. Se concretan, por ejemplo, en el establecimiento de subvenciones públicas para las prácticas culturales de las comunidades, o para tener acceso en condiciones de cierta igualdad a los mercados de intercambio de bienes y servicios. De igual manera, bajo ciertas modalidades, algunos grupos en los que la religión es una fuente relevante de deber ser, reivindican la exención de leyes y disposiciones que desatiendan o contradigan sus prácticas religiosas.

c) *Los derechos especiales de representación.* El propósito de estos derechos se dirige a superar las insuficiencias de los procesos de legitimación política. En este sentido, algunos grupos han recurrido a acciones afirmativas que compensen de forma temporal las desventajas que les impiden contar con una efectiva representación política, por ejemplo, reservando un determinado porcentaje de los puestos electivos a los miembros de una minoría.

II.3. *Ambivalencia del multiculturalismo*

Como toda construcción filosófico-política, el multiculturalismo propone una serie de argumentos y reivindicaciones de gran complejidad, sobre todo porque junto a los avances, igualmente se pueden encontrar retrocesos. A continuación intentaré identificar ambos extremos procurando que, del balance resultante, pueda emerger una caracterización de la aportación del multiculturalismo al desarrollo de las ideas políticas de nuestro tiempo.

II.3.1. Interpretaciones y propuestas positivas

Entre los elementos positivos que pueden asociarse a la perspectiva multiculturalista destacarían:

a) En primer lugar, la superación de las consecuencias prácticas de la *tradición antisocial*. Ésta, en opinión de Tzvetan Todorov²³, adopta una antropología individualista a partir de la cual se definen las relaciones intersubjetivas en clave necesariamente agónica: el encuentro con el *otro* representa, siempre y en todo caso, un obstáculo a superar. Bajo esta tesitura, el hecho de la vida

²³ Cfr. TODOROV, T., *La vida en común. Ensayo de antropología general* (trad. H. Subirats), Taurus, México 2008, p. 19.

en común no se concibe como *necesaria* para el hombre; por el contrario, adquiere un signo negativo de sujeción forzosa. En palabras del propio Todorov:

«Según la nueva vulgata (...), el hombre se ocupa de los otros sólo en apariencia y para estar de acuerdo con las exigencias de la moral oficial; en realidad es un ser puramente egoísta e interesado, para quien los otros hombres no son más que rivales u obstáculos (...). La sociedad y la moral van contra la naturaleza humana; imponen las reglas de la vida en común a un ser esencialmente solitario (...). La sociabilidad es virtuosa, pero la virtud es engañosa, por lo tanto, la verdad es antisocial»²⁴.

Frente a ello el multiculturalismo, por diversas vías y en distintos tonos, nos recuerda que «la relación con el otro no es un producto de los intereses del yo, sino que es anterior tanto al interés como al yo. No hay lugar para preguntarse: ¿por qué los hombres escogen vivir en sociedad?, o ¿de dónde proviene la necesidad de la sociedad?, porque los hombres no llevan nunca a cabo tal paso a la vida en común: la relación precede al elemento aislado»²⁵.

b) En segundo término resulta valiosa la incisiva crítica que realiza el multiculturalismo a la neutralidad como característica indiscutible del ámbito público²⁶, así como la completa separación entre éste y la moral, relegada a opción privada y carente de justificación racional. En efecto, el multiculturalismo ha venido a recordar que tales tesis despojan a la moral pública de una motivación práctica solvente; de esta forma, evidencia que la decisión pública asumida bajo las coordenadas de neutralidad liberal, se manifiesta principalmente como una coacción externa que genera situaciones de anomia, difícilmente resolubles por la desigual competencia del orden moral y del orden político.

c) En tercer lugar, el multiculturalismo ha incidido en la teoría y *praxis* de los derechos humanos al criticar el *universalismo abstracto* que no quiere ver en la humanidad más que individuos idénticos, haciendo abstracción de sus

²⁴ *Ibid.*, pp. 19, 20, 21.

²⁵ *Ibid.*, p. 22.

²⁶ Como apunta Francesco Viola: «El desafío de la sociedad multicultural está en su oposición a la neutralidad de la política y contra la desigualdad de las culturas en el ámbito de la vida política (...), se necesita aceptar que la cultura de la política no se identifica con ninguna de las vertientes culturales, y que ella vendría edificada a través de la comunicación y el discurso de las 'culturas'». VIOLA, F., *La democracia deliberativa...*, cit., p. 41.

particularidades que, sin embargo, son su manera real de estar en el mundo²⁷. Concretamente, la perspectiva multiculturalista contribuye en alguna forma al *proceso de especificación de los derechos humanos*, donde se reconoce que la dignidad humana se manifiesta y está presente en cada ser humano concreto, de tal forma que resulta un imperativo actualizar la universalidad de estos derechos atendiendo «a la pluralidad de modos de manifestarse el ser humano (lo cual) lleva a plantear la universalidad en y desde la diversidad. Esta sería la auténtica universalidad, no la que se consigue mediante la definición ficticia de un sujeto generalizado, con la que se disuelve la diferencia entre el yo y el otro»²⁸.

d) En cuarto lugar, aunque no por ello menos importante, estaría la aportación que hace el multiculturalismo al identificar aquellas formas de marginación y discriminación basadas en la diferente procedencia cultural de las personas. Conceptualmente este proceso se ha denominado como «identidad negativa», o heteroidentidad. Según Denys Cuche, la heteroidentidad es:

«Una situación de denominación que se traduce en la estigmatización de los grupos minoritarios (...). Definidos como diferentes por los grupos mayoritarios, diferentes en relación con la referencia que estos constituyen, los grupos minoritarios sólo se ven reconocidos en una diferencia negativa. De esta manera, se ve con frecuencia que los grupos minoritarios desarrollan fenómenos comunes de desprecio de sí mismos, vinculados con la aceptación y la interiorización de la imagen de sí construida por los demás. La identidad negativa aparece, entonces, como una identidad vergonzosa y más o menos reprimida, lo que muchas veces se traduce en un intento por eliminar, en la medida de lo posible, los signos exteriores de la diferencia negativa»²⁹.

II.3.2. Propuestas ambivalentes y retrocesos

Las dificultades que emergen de la perspectiva multiculturalista con relación a la razón práctica se concentran básicamente en que puede propiciar las condiciones para el relativismo o escepticismo ético, amenazando de esta forma al discurso práctico con vocación universal, por ejemplo y paradójica-

²⁷ Cfr. CUCHE, D., *La noción de cultura...*, cit., p. 134.

²⁸ FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos humanos*, Tecnos, Madrid 2003, p. 49.

²⁹ CUCHE, D., *La noción de cultura...*, cit., p. 111.

mente, el que fundamenta la *praxis* de los derechos humanos³⁰. En su celo por la preservación de las culturas, mantener su especificidad y evitar la asimilación, el multiculturalismo tiende a desconocer la existencia de valores humanos generales y universales: enfatizando la relatividad de la cultura, concluye la relatividad de lo humano³¹. Similar diagnóstico ha sido expuesto por Juan J. Sebreli:

«El error fundamental del relativismo está en juzgar como criterio de valor la coherencia consigo mismo y prescindir de la coherencia con la realidad exterior, en considerar valioso lo que es vigente dentro de una cultura (...). El relativismo cultural, al negarse a comparar cualidades, cae en la antinomia de justificar valores antitéticos, afirmar como igualmente válidos los pares de opuestos»³².

Todas estas críticas reposan en una misma tesis, esto es: que la exaltación de la diversidad moral no significa necesariamente mayor desarrollo moral. Por ello, constantemente se señala que el argumento del valor de la diversidad cultural se usa de modo incorrecto para derivar, de la simple existencia benéfica de un pluralismo cultural, la necesidad de reconocer como valiosas todas las prácticas culturales, asumiendo un relativismo ético inaceptable y que en algunas ocasiones choca con el más básico concepto de la dignidad humana.

Es igualmente importante señalar que el multiculturalismo entraña el riesgo de pasar de una identidad negada o desacreditada, a una identidad exclusiva en la que todo individuo, considerado miembro del grupo minoritario, debería reconocerse, o de otro modo podría ser tratado como un traidor³³. Tal situación estaría propiciada, según Norbert Bilbeny, por la errada convicción de que no puede haber lealtad a más de una fuente o principio de identidad, sin que haya un conflicto entre dichas lealtades³⁴.

En este caso, el traspié del multiculturalismo consiste en desconocer que las posibilidades de supervivencia de una cultura se mantienen en la medida en que esa cultura siga convenciendo a sus miembros. La defensa de una identidad exclusiva y cerrada, incapacita a los miembros de una comunidad culturalmente

³⁰ Cfr. BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid 2000, p. 162.

³¹ Cfr. D'AGOSTINO, F., *Filosofía del derecho*, Temis/Universidad de la Sabana, Bogotá p. 243.

³² SEBRELI, J., *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Ariel, Barcelona 1992, p. 72.

³³ Cfr. CUCHE, D., *La noción de cultura...*, cit., p. 115.

³⁴ Cfr. BILBENY, N., *Por una causa común...*, cit., pp. 176-177.

identificada para decidir continuar perteneciendo a ella, o confrontarla y determinar si ha llegado el momento de proponer cambios o incluso de abandonarla. De esta manera, la exaltación de la diferencia llegaría en su forma más perniciosa, a la justificación de los regímenes segregacionistas, porque se pervierte el *derecho* a la diferencia y se lo convierte en *asignación* de la diferencia.

En suma, el multiculturalismo tiene amplias posibilidades de incurrir en una paradoja: alentando el fortalecimiento sociopolítico de las comunidades y sus culturas, para que sean efectivamente reconocidas como elementos constitutivos de la identidad personal y por tanto reconocidas igualmente como fuentes de sentido práctico, puede reproducir el aislamiento a nivel de grupos, y fomentar la ausencia del tipo de comunicación que exige la naturaleza humana. Efectivamente, como ha sido observado por Ana Marta González, el multiculturalismo puede exacerbar la experiencia de un lenguaje propio, empobreciendo el entendimiento sobre la base de un lenguaje común, el cual es sustituido por el discurso tecnocrático, en el fondo trivial. En este caso no hay comunidad ya que:

«... la comunicación humana ha de llegar a las esferas más profundas; no puede permanecer en el estrato de los intereses económicos y el tráfico de influencias. Si ninguna comunicación es posible en ese nivel, si los estratos más profundos del yo se resuelven en preferencias irracionales, ha caído por su base la posibilidad misma de una comunicación más honda que la mera transacción de intereses»³⁵.

Los efectos indeseables de esta falta de comunicación serían la ampliación semántica de lo diverso, ya no sólo localizado en plano de las opiniones, sino como característica del *otro* en cuanto otro. Y a partir de esto, la incidencia de la marginación y el alejamiento de la sociedad multicultural de la noción de *humanitas*, imprescindible para posibilitar la unión de la tolerancia y la intransigencia: aquella para fomentar el diálogo y ésta para hacer frente a cualquier atropello contra la persona³⁶.

Finalmente, algunos autores han criticado el déficit institucional causado por efecto de la exacerbación de la diversidad: la tendencia a crear excepciones

³⁵ GONZÁLEZ, A., *Expertos en sobrevivir. Ensayos ético-políticos*, EUNSA, Pamplona 1999, p. 40.

³⁶ Cfr. BALLESTEROS, J., *Repensar la paz*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2006, pp. 108, 109.

para el cumplimiento de la ley, fundamentadas en divergencias culturales, desvirtúa el carácter general de la norma, inundando la *praxis* de leyes sectoriales y desiguales³⁷.

II.4. *Multiculturalismo: el primer paso hacia la interculturalidad*

De lo hasta aquí expuesto se evidencia que el multiculturalismo irrumpe en el debate político contemporáneo interpelándonos para reconocer el significado práctico de la pertenencia personal a una tradición cultural, y su papel de fuente fundamental de significado para la propia existencia. Con ello el multiculturalismo se nos muestra como una propuesta con clara vocación de superar los efectos discriminatorios e injustos que provocan diversas actitudes políticas y sus instituciones públicas cuando, al interior de una sociedad, coinciden culturas distintas; por ejemplo, el exterminio, la expulsión, la segregación, la asimilación³⁸.

Teniendo claro lo anterior, podríamos preguntarnos si el multiculturalismo puede cumplir una expectativa práctica mayor, es decir, servir como modelo integral de experiencia política. Según Xavier Torrens el multiculturalismo representa el futuro necesario de la vida política, toda vez que «querer poblaciones homogéneas culturalmente es una regresión, pues esconde la intención de mantener o afianzar el monopolio de intereses de una colectividad»³⁹, en detrimento de la autonomía individual; así, el objetivo del multiculturalismo se concreta en garantizar la libertad del individuo para asumir o rechazar una tradición cultural a partir de la cual configure su identidad. Considero que este propósito es inadecuado por irreal. En efecto, el multiculturalismo no tiene como destino propiciar la institucionalización de una especie de «supermercado cultural» donde los individuos-consumidores eligen una cultura, como si eligieran un dentífrico o un ordenador, sino que ha de crear un espacio de justicia en la sociedad que experimenta la diversidad cultural para que ésta dé su fruto, esto es, la interacción y la complementariedad en las cuales se con-

³⁷ Cfr. SARTORI, G., *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, México 2001, p. 92.

³⁸ Para una descripción detallada de los modelos de políticas públicas excluyentes que en la actualidad se implementan en sociedades donde se manifiesta con mayor fuerza la diversidad cultural, véase: TORRENS, X., «Multiculturalismo», cit., pp. 388 a 395.

³⁹ *Ibid.*, p. 385.

creta el dinamismo real de las culturas. A este respecto podemos leer la diversidad cultural como simultaneidad: la experiencia humana de la realidad en la que se entrecruzan e influyen diversas respuestas, culturalmente enmarcadas, a problemas compartidos: educación, moral, política, economía, etcétera. En definitiva, creo que el multiculturalismo reúne una serie de reivindicaciones a favor de la diversidad cultural, todas ellas subordinadas al logro de la interculturalidad, y por lo tanto puede ser caracterizado como un modelo de transición entre la opresión cultural y el mestizaje.

III. INTERCULTURALIDAD Y MESTIZAJE

Hasta ahora he procurado exponer los elementos más destacados de la perspectiva multiculturalista, ante lo cual cabe una pregunta: ¿cómo atender aquello valioso de su propuesta, evitando los excesos y riesgos que igualmente entraña? En otros términos: ¿cómo aprovechar las convicciones arraigadas en el multiculturalismo acerca del papel decisivo de los *otros* en la configuración de la identidad personal, así como de la búsqueda del bien, igualmente en compañía de *otros*, sin caer en el relativismo y en el segregacionismo?; finalmente, ¿cómo aprovechar el espacio de justicia que abre el multiculturalismo para el desarrollo real de las culturas?

Intentaré una estrategia que, procurando fidelidad a la realidad humana, implica el tránsito simultáneo por dos itinerarios: uno de carácter teórico que tiene por objeto a la interculturalidad, y otro que apunta a la interpretación de la experiencia del mestizaje. Al hacerlo me sumo a la tendencia que reconoce el carácter decisivo de la hermenéutica para la reflexión práctica, sobre todo porque nos habilita para comprender y evaluar diversos momentos de la historia de la humanidad, de los cuales es posible extraer razones que orienten la acción y la organización de nuestras sociedades. Lo decisivo será, siguiendo a Francesco Viola, evitar el proyectualismo retórico en el que, con tanta frecuencia, incurre el historicismo y las utopías modernas; por el contrario, es indispensable tener en cuenta una noción de ser humano que lo caracteriza como un ser activo, nunca un mero espectador, receptor de la realidad que intenta comprender, y sobre la que hace una aportación personal, única y auténtica⁴⁰.

⁴⁰ Cfr. VIOLA, F., *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Vita e Pensiero, Milán 1999, pp. 159-160.

III.1. *Interculturalidad: modelo de convivencia en la diversidad*

El interculturalismo admite que la diversidad cultural forma parte de la condición humana, y en congruencia, emprende la tarea de valorar las semejanzas y la reciprocidad, en un marco de diferencias. La práctica de la interculturalidad se traduce en una interacción de culturas, buscando un enriquecimiento mutuo a partir de valores compartidos, y evitando la maniobra política que consiste en dogmatizar lo accidental⁴¹. La interculturalidad se distinguiría del multiculturalismo sobre todo por sus objetivos: éste busca una convivencia entre culturas diversas, bajo el signo de la tolerancia; aquél intenta la convergencia entre tradiciones que eventualmente pueda desembocar en la unidad cultural. En este sentido, como he dicho anteriormente, el multiculturalismo se muestra como una propuesta transitoria que permite lograr los objetivos radicales de la interculturalidad. Considerando lo anterior, podemos afirmar que la interculturalidad se presenta, en este momento, como horizonte de pensamiento para la convivencia en sociedades donde se experimenta la diversidad de culturas, lo cual nos impele a considerar la dimensión ética que le acompaña. En este sentido, sus presupuestos serían:

1. En primer lugar, un universalismo con vocación relacional que, como explica Ana Marta González, nace desde abajo: desde el trato humano, desde el contacto de unos con otros. Tal universalismo tiene a su favor un carácter comprensivo y atento a la peculiaridad de cada pueblo y de cada sujeto, porque mientras señala unos límites negativos para la acción, positivamente se encuentra abierto a las aportaciones que desde diversas tradiciones se dirigen a promocionar el bien humano⁴². Esta manera de leer la universalidad entiende que las culturas contribuyen pero no determinan la identidad, ya que las múltiples relaciones en las que cada persona se involucra pueden nutrirse de los acervos axiológicos y de significado provenientes de más de una tradición cultural. Cobran particular interés la persona y las relaciones intersubjetivas⁴³

⁴¹ Como explica María Elósegui, el interculturalismo apuesta por la diversidad cultural bajo la condición del reconocimiento de unos valores comunes, normalmente plasmados en el plano jurídico, y espera que del diálogo entre las culturas resulte un enriquecimiento mutuo. Cfr. ELÓSEGUI, M., «Una apuesta por el interculturalismo...», cit., pp. 65-66.

⁴² Cfr. GONZÁLEZ, A., *Expertos en sobrevivir...*, cit., p. 69.

⁴³ Para la Sociología relacional, fundamento teórico de esta propuesta, la relación intersubjetiva es el hecho social por antonomasia: lo social está en las relaciones concretas que se generan entre los sujetos, propiciando su orientación recíproca, comunicación e intercambio de bienes. Cfr. DONATI, P., *Repensar la sociedad*, Eiuinsa, Madrid, 2006, pp. 62-70.

en las que entra, más que en las culturas consideradas en sí mismas, ya que son más bien tales relaciones intersubjetivas las que constituyen la identidad personal⁴⁴ en la medida en que ahí las personas se *tratan* e intercambian diversos tipos de bienes, la mayoría de ellos de matriz cultural; donde se realiza la interacción, el contacto entre culturas e incluso donde puede operar el cambio de las mismas. Algunos rasgos de esta realidad fueron perfilados por Ferdinand Tönnies mediante su teoría de la comunidad, sobre todo, la idea de que la vida comunal (*Gemeinschaft*) representa la ocasión para el goce de bienes comunes, y la superación de males comunes; en ambos casos se requiere de un vínculo donde las personas están esencialmente unidas⁴⁵.

2. Por otro lado, el propósito de la interculturalidad sería evitar la caída en alguno de estos extremos: la adopción ciega de los valores, los temas e incluso la lengua de la metrópolis, o bien el aislamiento, o la valoración extrema de los orígenes y las tradiciones, lo que a menudo revierte en la repulsa del presente y el rechazo, entre otras cosas, del ideal democrático. Para ello, la interculturalidad podría seguir los pasos que ha dado la interacción cultural en el plano, por ejemplo, de la literatura. En efecto, según explica Tzvetan Todorov, el concepto de literatura universal no hace referencia a un mínimo común denominador, sino a un máximo común múltiplo. Se trata de que las diversas tradiciones acepten un fondo cultural común, de tal manera que se comparte y conserva lo que conviene a todos: «de cara a la cultura extranjera, no hay que someterse, sino ver otra expresión de lo universal y, por lo tanto, buscar el modo de incorporarla»⁴⁶. Otro ejemplo de la interacción cultural, aunque ahora en el plano de la *praxis*, lo encontramos en la caracterización que postula August Monzón de los derechos humanos: un concepto histórico y culturalmente determinado, con significado ecuménico; en efecto, la evolución del discurso, teoría y desarrollo institucional de los derechos humanos no ha sido unilateral, sino que asume la herencia occidental del

⁴⁴ El universalismo relacional «se caracteriza por poner su distinción-guía no en los individuos como tales, ni en las estructuras sociales, sino más bien en la gestión de las relaciones sociales. Se asume que las relaciones sociales son constitutivas de la persona humana así como de las instituciones sociales». DONATI, P., «El desafío del universalismo en una sociedad multicultural postmoderna: un planteamiento relacional», en E. BANÚS y A. LLANO (eds.), *Razón práctica y multiculturalismo. Actas del I Simposio Internacional de Filosofía y Ciencias sociales*, Newbook, Mutilva Baja 1999, p. 31.

⁴⁵ Cfr. TÖNNIES, F., *Comunidad y sociedad* (trad. J. Rovira), Losada, Buenos Aires 1947, p. 43.

⁴⁶ TODOROV, T., *Cruce de culturas y mestizaje cultural* (trad. A. Desmonts), Júcar, Madrid 1988, p. 25.

respeto al individuo, así como las perspectivas más marcadamente comunitarias de las tradiciones no occidentales, abriendo el camino para una síntesis integradora de ambas dimensiones⁴⁷. Los ejemplos aludidos confirman que «sólo la inmersión en culturas específicas puede dar a los hombres acceso a lo universal»⁴⁸.

3. El significado y sentido del reconocimiento que corresponde a la interculturalidad es también otro presupuesto relevante. Implica, en primer lugar, puntualizar qué se puede reconocer y cómo, con relación a la dimensión cultural del ser humano. Como guía para ello, considero adecuadas las condiciones expuestas por Alfredo Cruz:

«En sentido estricto, el objeto del reconocimiento sólo puede ser lo común, no lo diferente. Re-conocer significa volver a conocer: volver a conocer en el otro lo ya conocido antes de conocer al otro, es decir, lo conocido en uno mismo. Significa, por tanto, conocer al otro como un igual, como otro yo: reconocer en él lo común (...). Conocer la diferencia en cuanto diferencia no es re-conocer sino des-conocer, conocer al otro como un absolutamente otro. Tomado en cuanto otro, es precisamente como resulta imposible saber lo que le corresponde al otro. Reconocer su derecho a alguien exige previamente reconocer a ese alguien, conocerle como uno de nosotros. No es posible conocer lo que le corresponde al diferente en cuanto diferente, sino sólo en cuanto igual, en cuanto su diferencia se da en lo común»⁴⁹.

4. Finalmente, la caracterización de la identidad personal por su vocación *revelativa*, es decir, a partir de su capacidad para poner al hombre en relación auténtica con la verdad sobre sí mismo⁵⁰. Con ello se concede que la rela-

⁴⁷ Cfr. MONZÓN, A., «Derechos humanos y diálogo intercultural», en J. BALLESTEROS (ed.), *Derechos humanos. Concepto, fundamentos, sujetos*, Tecnos, Madrid 1992, p. 118.

⁴⁸ BOSKER, J., «Globalización, diversidad y pluralismo», en D. GUTIÉRREZ (coord.), *Diversidad y multiculturalismo. Perspectivas y desafíos*, UNAM, México 2006, p. 92.

⁴⁹ CRUZ, A., «¿Es posible la política del reconocimiento? Una respuesta desde el republicanismo», en E. BANÚS y A. LLANO (eds.), *Razón práctica...*, cit., p. 217.

⁵⁰ Cfr. D'AGOSTINO, F., *Filosofía del derecho*, Temis/Universidad de la Sabana, Bogotá 2007, p. 239. En este orden de ideas es particularmente significativo el pensamiento de Amin Maalouf, expuesto en *Identidades asesinas*; ahí sostiene que si bien la identidad de cada persona está configurada por diversos elementos que no se limitan a los registros oficiales, «nunca se da la misma combinación (de tales elementos) en dos personas distintas, y es justamente ahí donde reside la riqueza de cada uno, su valor personal, lo que hace que todo ser humano sea singular y potencialmente insustituible». MAALOUF, A., *Identidades asesinas*, Alianza Editorial, Madrid 1999, p. 19.

tividad tiene cabida en la existencia humana, pero localizada precisamente en el nivel de las culturas, no así en lo concerniente a la verdad sobre el hombre. La incorporación de estas ideas a la filosofía política pretende dejar atrás las identidades cerradas, como la identidad política o la identidad cultural excluyente; la primera tiene un papel instrumental con relación al proyecto político de que se trate, mientras que la segunda está subordinada a la permanencia de una tradición cultural⁵¹.

III.2. *El mestizaje: experiencia de un «ethos»*

El mestizaje, advierte Serge Gruzinski⁵², es uno de esos objetos ante los cuales la teoría se siente desarmada. Y en efecto, las dificultades comienzan con el significado del término: en algunas ocasiones el concepto mestizaje es empleado para hacer referencia a la miscegenación, esto es, a la fusión biológica de diversas razas o mestizaje biogénético⁵³. Por otro lado, con el concepto mestizaje es descrito el proceso histórico desarrollado a partir del contacto entre culturas, cuyo desenlace se manifiesta en la emergencia de una cultura nueva: la cultura mestiza.

Otro conflicto que presenta la aproximación teórica al mestizaje se encuentra en el número de disciplinas potencialmente involucradas, y sobre todo, como apunta Gruzinski, en la elasticidad que deben tener las disciplinas convocadas, ya que cuando se analiza el mestizaje, resulta necesario pasar del folclor al hecho histórico, y de ahí al lenguaje, a la política, a la moral positiva, etcétera⁵⁴. Por si fuera poco, habría que considerar el hecho de que la comprensión del mestizaje tropieza frecuentemente con hábitos intelectuales que conducen a preferir conjuntos uniformes y monolíticos, antes que

⁵¹ Una propuesta de identidad revelativa, contraria a la identidad excluyente, ha sido formulada por Norbert Bilbeny, bajo las claves de la filosofía práctica kantiana. Según este autor, la participación racional en el reconocimiento de un deber moral reúne lo diverso: independientemente del sustrato cultural, todo ser humano comprende y asume deberes morales, gracias al uso de la razón. En este sentido, el ejercicio de la razón práctica es un acto incluyente. Cfr. BILBENY, N., *Por una causa común...*, cit., pp. 58, 59.

⁵² Cfr. GRUZINSKI, S., *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento* (trad. E. Folch González), Paidós, Barcelona 2007, p. 60.

⁵³ Cfr. GÓMEZ-TABANERA, J., «Migración, aculturación y miscegenación de las poblaciones americanas e hispanas a raíz del descubrimiento», *Anthropologica: Revista de etnopsicología y etnopsiquiatría*, n° 7-12 (1993), *passim*.

⁵⁴ Cfr. GRUZINSKI, S., *El pensamiento mestizo...*, cit., p. 51.

realidades analógicas y espacios intermedios. Sobre este punto Gruzinski advierte que, por ejemplo:

«(...) la historia de la conquista de América puede reducirse a un enfrentamiento destructor entre buenos indios y malos europeos: esta manera de ver las cosas petrifica y empobrece la realidad al eliminar todo tipo de elementos que desempeñan papeles determinantes: los intercambios entre un mundo y otro, los cruces, pero también los individuos y los grupos que ofician de intermediarios y que transitan entre los grandes bloques que nos gusta identificar»⁵⁵.

Con todo, no es posible negar la realidad del mestizaje y su significado. Para esto último parece más conveniente una aproximación hermenéutica que un análisis teórico. Mediante aquella estrategia de comprensión se han expuesto diversas lecturas del fenómeno: algunas le conceden un sentido negativo: como pérdida de pureza racial o de identidad cultural. Otras, en cambio, resaltan el hecho del enriquecimiento humano ante la situación del contacto entre culturas, hecho que es calificado incluso como una oportunidad. Se trata de la oportunidad de reconocerse a sí mismo como portador de una cultura, y al propio tiempo de un símbolo de identidad que funciona para conjugar simultáneamente dos verbos: ser y estar. El secreto para el aprovechamiento de estas oportunidades descansa en la capacidad de dar y recibir, una herencia de la experiencia mestiza. Con elegante prosa, Carlos Fuentes lo describe de esta manera:

«Somos indígenas, negros, europeos, pero sobre todo somos mestizos. Somos griegos e iberos, romanos y judíos, árabes, cristianos y gitanos. Es decir, vivimos en espacios donde múltiples culturas se encuentran, centros de incorporación y no de exclusión. Cuando excluimos nos traicionamos y empobrecemos. Cuando incluimos nos enriquecemos y nos encontramos a nosotros mismos»⁵⁶.

Siguiendo esta idea, el enriquecimiento se observa en el hecho de que las poblaciones que se encuentran en el trance del mestizaje, desarrollan una capacidad inventiva notable, al tiempo que aprovechan mejor la analogía para comprender su realidad, y la del pueblo con la que se encuentran; igualmente

⁵⁵ *Ibid.*, p. 56.

⁵⁶ FUENTES, C., *El espejo enterrado*, Alfaguara, Madrid 1997, p. 526.

tienden a entender el orden social de una manera menos rígida y formalista. Como explica Gruzinski:

«la necesidad de avanzar obliga (...) a una movilización constante de las capacidades intelectuales y creadoras. Así mismo, los individuos y los grupos deben tejer analogías con las imágenes y las nociones que ha captado, dándoles sentidos y valores nuevos. Con ello se obtienen saberes o prácticas caracterizadas porque nunca se encierran en sí mismos»⁵⁷.

Ahora bien, podríamos preguntarnos: ¿qué aportación puede resultar interesante de parte del mestizaje, considerado como experiencia, para progresar en los retos que supone la diversidad de culturas? Su aportación estaría, a mi juicio, en la *praxis* que implica su desarrollo. En efecto, si bien cada proceso de mestizaje cultural es único, seguramente irrepetible también, es probable identificar algunas constantes prácticas cuya presencia ayuda a que el proceso desencadenado por el encuentro entre culturas culmine en una *síntesis*, superando el riesgo de la aculturación, la eliminación e incluso la mera tolerancia.

Antes de adentrarnos en los posibles componentes de la *praxis* o mejor del *ethos* del mestizaje, es necesario asentar su realidad: ¿existe un *ethos* del mestizaje? Consideremos con Tzvetan Todorov la siguiente idea:

«El contacto entre las culturas puede fracasar de dos maneras distintas: en el caso de máxima ignorancia, las dos culturas permanecen pero sin influencia recíproca; en el de la destrucción total (la guerra de exterminación), hay bastante contacto, pero un contacto que concluye con la desaparición de una de las dos culturas»⁵⁸.

Lo anterior nos da luces para considerar que el mestizaje no es el curso de solución natural, necesario, fatal e inevitable ante los múltiples conflictos que se suscitan cuando pueblos con culturas distintas se encuentran: hay evidencia histórica suficiente que confirma esta afirmación, y el etnocidio sería el ejemplo más dramático. Si atribuimos plausibilidad a lo anteriormente afirmado, se puede seguir que, detrás del desarrollo del mestizaje hay una realidad ética subyacente que lo propicia. Dicho de otra manera, nada impide suponer que uno de los componentes del proceso de mestizaje es de carácter práctico, es decir, cierto curso de acción motivado por una serie de razones que actualizan,

⁵⁷ GRUZINSKI, S., *El pensamiento mestizo...*, cit., p. 61.

⁵⁸ TODOROV, T., *Cruce de culturas...*, cit., p. 24.

con mayor o menor claridad e intensidad, los supuestos que hemos descrito respecto de la interculturalidad.

A continuación delinearé algunos elementos que, desde mi punto de vista, integran esa realidad práctica subyacente al desarrollo del mestizaje, y que postulo como su *ethos*; esto es: las constantes prácticas cuya presencia ayuda al proceso desencadenado por el encuentro entre culturas, para que pueda concluir en una síntesis, o al menos en el mutuo enriquecimiento. Este itinerario pasará por una explicación acerca de la necesidad del conocimiento por simpatía que ahonda en la interdependencia como rasgo de lo humano, y culminará con algunas reflexiones acerca de la *praxis* de la ciudadanía así como de la necesaria presencia de la reconciliación en todo proceso de encuentro intercultural.

III.2.1. Desarrollo del conocimiento por simpatía y reconocimiento de la dependencia

La experiencia del mestizaje no puede prescindir del conocimiento benevolente o por *simpatía*. La ausencia de esta forma de conocer fomenta la tendencia a utilizar estereotipos: una simplificación de la realidad. Por ello, entre los retos de la comunicación intercultural destaca, sin duda, la sustitución de las maneras de conocimiento reduccionistas por perspectivas de mayor complejidad cognitiva, de las cuales se espera una visión de los *otros* más amplia y sutil, e interpretaciones sobre su propia cultura menos rígidas y más adaptables. Con Robert Spaemann, «se debe decir que no es la exigencia de imparcialidad el fundamento de toda decisión ética, sino la percepción de la realidad del *otro*, de la misma manera que la del propio *yo*»⁵⁹. En definitiva, conocimiento benevolente es la puerta por la que se ingresa a la experiencia de una identidad en la que uno de sus rasgos básicos es la complementariedad: «El otro como diferente y complementario conduce así al modelo del mestizaje, como tercera cultura»⁶⁰.

III.2.2. Ciudadanía societaria

Por otro lado, la interculturalidad y el desarrollo del mestizaje apuntan hacia la renovación de la infraestructura institucional en aquellas sociedades donde se vive la diversidad de culturas; particularmente la mira está puesta en los contenidos y en el ejercicio de la ciudadanía. Sobre este punto, diversas vo-

⁵⁹ SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia* (trad. J.L. del Barco), Rialp, Madrid 1991, p. 155.

⁶⁰ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad...*, cit., p. 174.

ces se han pronunciado por la sustitución del modelo de ciudadanía diseñado desde los presupuestos y valores de la filosofía política liberal, producto de la intersección del Estado y el mercado, y caracterizado por la definición y reconocimiento de determinados derechos que facultan a su titular para acceder a determinados bienes, así como para realizar cierto tipo de actos⁶¹.

La práctica de la ciudadanía que se busca desarrollar tendría, como característica más destacada, el hecho de ser un fenómeno solidario, cooperativo, y en ciertas ocasiones, altruista. Pierpaolo Donati ha sugerido denominarla *ciudadanía societaria* y estaría caracterizada por

«(...) el hecho de observar la convivencia humana no sólo según intereses económicos o políticos, sino también según identidades sociales y culturales. La ciudadanía societaria no es ya una concesión o una garantía de acceso uniforme a la titularidad de derechos abstractos en pos de la *síntesis* de intereses privados (...); más bien debe expresar la socialidad de los derechos humanos, que se manifiestan en las formaciones comunitarias»⁶².

Se entiende que el desarrollo institucional de la ciudadanía societaria tiene por finalidad la ampliación del espacio público, hasta ahora ocupado exclusivamente por el Estado y el mercado, para que puedan manifestarse aquellos elementos excluidos por la lógica política moderna. Uno de esos elementos sería la familia, sobre todo al considerar que la transmisión de la cultura es una de sus funciones sociales específicas e insustituibles⁶³. Efectivamente, el mestizaje y la interculturalidad han operado y actualmente operan en el contexto familiar, y lo hacen prescindiendo de un programa político multicultural. En cambio, se apoyan en las premisas de la comunicación humana más genuinas: ahí donde se conoce a las personas de la manera más íntima y completa, y al mismo tiempo, donde los mensajes que se comunican tienen la hondura de la diacronía⁶⁴. El desarrollo institucional de la ciudadanía societaria supondría,

⁶¹ Cfr. CORTINA, A., *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Trotta, Madrid 2001, p. 29.

⁶² DONATI, P., *La ciudadanía societaria* (trad. M. Herrera Gómez), Universidad de Granada, Granada 1999, p. 284.

⁶³ Cfr. PÉREZ ADÁN, J., *La salud social. De la socioeconomía al comunitarismo*, Trotta, Madrid 1999, p. 54.

⁶⁴ Como lo explica claramente José Pérez Adán: «es en la familia donde se reconocen las dependencias y las necesidades se subvienen mucho mejor (...), y donde nos comunicamos a través del tiempo con otros humanos, y no de manera anónima, sino como quien distintamente somos». PÉREZ ADÁN, J., *Repensar la familia*, Eiunsa, Madrid 2005, p. 75.

por ejemplo, una ampliación del ejercicio democrático general, permitiendo la inclusión en tal ejercicio de realidades sociales, como la familia, que hasta el momento son afectadas por decisiones públicas, democráticamente asumidas, ante las cuales son pasivas, o no cuentan con la suficiente representatividad. José Pérez Adán se refiere en este sentido al empoderamiento: visibilidad pública y capacidad política para entidades que hasta ahora se mantienen fuera de la lógica del mercado o del Estado⁶⁵.

III.2.3. Perdón y reconciliación

Finalmente consideraremos al perdón y la reconciliación como dos componentes de gran relevancia para los procesos de interculturalidad y mestizaje. El perdón consiste, fundamentalmente, en el acto a través del cual alguien que estima haber sufrido una ofensa hace cesar su indignación hacia el ofensor, renunciando a la exigencia de un castigo, y optando por no tener en cuenta la ofensa en el futuro, de modo que la relación entre el ofensor y el ofendido-perdonante no quedan afectadas. Al mismo tiempo, el ofensor, eventualmente, reconoce su culpa aprovechando el acto de perdonar. Robert Spaemann asocia el acto de perdonar con aquellas cuestiones que configuran la adecuada relación entre el hombre y aquello que, sin su intervención, es como es, en definitiva con la *serenidad*; sobre todo serenidad ante el hecho de que los hombres, al actuar, modifican a la vez las condiciones de su comportamiento, esto es: lo que se hace es configurador de destino para el agente y para quienes le rodean: «esto presupone que no tracemos por principio una frontera entre nuestra actividad y la realidad»⁶⁶.

A partir de esta apertura a la realidad, «existe la posibilidad de que el hombre reconozca la culpa de su propia limitación, apunte la de los demás a su ignorancia y los perdone. No sólo existe la justicia, existe también la reconciliación y el perdón»⁶⁷. En este mismo sentido, Jesús Ballesteros ha señalado con gran razón que:

«Frente al fanatismo que exalta lo propio como encarnando la perfección y frente a todo espíritu hipócrita basado sólo en la apariencia, hay que tener en cuenta la otredad como capacidad de error e ignorancia y también como culpa

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 89-93.

⁶⁶ SPAEMANN, R., *Ética: cuestiones fundamentales* (trad. J.M. Yanguas), Eunsa, Pamplona, 2001, p. 121.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 110.

y como mal (...). Es necesario, por tanto, asumir la culpa, perdonar y pedir perdón. Tal asunción de culpas es lo que hace posible, en cualquier época, el diálogo entre culturas y la integración de las mismas en otras nuevas»⁶⁸.

De la mano de Hannah Arendt⁶⁹ es posible afirmar que el perdón aporta a la esfera de la realidad práctica el bien de la *esperanza*, como un recordatorio auténtico de que, aún en las condiciones aparentemente más desesperadas, los hombres siempre son capaces de comenzar, las veces que sea necesario, una renovada relación con sus semejantes. En este orden de ideas, el poder de perdonar es una de las manifestaciones más radicales de la *praxis*, sobre todo de su naturaleza activa y vinculativa. Respecto de lo primero, el acto de olvidar una ofensa sufrida, al exonerar a quien ha causado un daño y es incapaz de revertir los efectos de su actuación, fractura la continuidad de un proceso *quasi* mecánico y re-activo en el que un acto provoca una reacción en venganza y ésta, a su vez, otra, y así sucesivamente.

Por virtud de esta ruptura, el perdón se manifiesta como una acción plenamente libre que al mismo tiempo actualiza la esperanza en la esfera práctica. Como sostiene Arendt:

«En contraste con la venganza, que es la reacción automática de la transgresión y que debido a la irreversibilidad del proceso de la acción puede esperarse e incluso calcularse, el acto de perdonar no puede predecirse (...). Perdonar es la única reacción que no re-actúa simplemente, sino que actúa de nuevo y de forma inesperada, no condicionada por el acto que la provocó y por lo tanto libre de sus consecuencias, lo mismo para quien perdona que aquél que es perdonado»⁷⁰.

Por otro lado, debemos reconocer en el perdón un rasgo *vinculativo*, eminentemente personal, por virtud del cual «lo hecho se perdona por amor a *quien* lo hizo»⁷¹. Este vínculo está animado por el respeto y posibilitado por la comprensión. Así, según Arendt, detrás del perdón y del nexo interpersonal que construye, se encuentra el respeto: la *philia politiké*, una consideración tan profunda de la persona, independiente de cualidades y logros que de ella puedan estimarse, que es suficiente para impulsar el perdón⁷².

⁶⁸ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad...*, cit., p. 175.

⁶⁹ Cfr. ARENDT, H., *La condición humana* (trad. R.G. Novales), Paidós, Barcelona 1993, p. 259.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 260.

⁷¹ *Ibid.*, p. 261.

⁷² Cfr., *ibid.*, p. 262.

De igual manera, en el carácter vinculativo del perdón juega un papel preponderante la capacidad para comprender: el acceso a la verdadera contemporaneidad⁷³. En efecto, la comprensión tan necesaria en el contexto de la diversidad cultural, es la otra cara de la acción en la medida en que es:

«(...) aquella forma de cognición, distinta de muchas otras, por la que los hombres que actúan, y no los que están empeñados en contemplar algún curso progresivo o apocalíptico de la historia, pueden finalmente aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo que inevitablemente existe»⁷⁴.

Ejemplos específicos de la *praxis* de la reconciliación en la política cultural se encuentran en las disculpas oficiales a minorías por ofensas e injusticias pasadas. Si bien las disculpas oficiales son criticadas por diversos motivos, como su falta de oportunidad ya que se pronuncian mucho tiempo después de haberse cometido la ofensa, o bien porque no identifican a los verdaderos autores de la discriminación y la marginación, y a veces tampoco a las víctimas, al mismo tiempo se admite su idoneidad para favorecer una reconciliación asequible. No obstante las críticas, como enseña Jacob Levy, esta práctica toma gran significado en la medida en que se incorpora al valor ético de la memoria ya que «intenta recordar a las generaciones de ciudadanos futuros y al mundo en su conjunto lo

⁷³ Somos contemporáneos, sentencia Arendt, sólo hasta donde llega nuestra comprensión, porque ésta «nos permite ver las cosas con su verdadero aspecto, poner aquello que está demasiado cerca a una determinada distancia, de tal forma que podamos verlo y comprenderlo sin parcialidad ni prejuicio; colmar el abismo que nos separa de aquello que está demasiado lejos y verlo como si fuera algo familiar», todo a la manera de un «diálogo con la realidad que supera a la sola experiencia, con su contacto demasiado estrecho, y al nudo conocimiento, con sus barreras abstractas y artificiales». ARENDT, H., *De la historia a la acción* (trad. Fina Birulés), Paidós, Barcelona 1995, p. 45.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 44. René Girard ha señalado, en este mismo sentido, que la verdad no aparece ahí donde predomina una actitud persecutoria como consecuencia de un mal recibido, de un incordio o de una amenaza; cuando en estos casos se reacciona de una manera violenta, en forma de persecución, se verifica un convencimiento, casi ingenuo, de que la violencia ejercida está plena e indiscutiblemente justificada, dando paso al aborrecimiento sin causa, al chivo expiatorio. A través del perdón, nos dice Girard, que se expone de manera más sublime cuando lo otorga la víctima inocente, se descubren mejor los mecanismos que falsean la realidad detrás del chivo expiatorio y en general de la proyección de culpas. Una vez descubiertos estos mecanismos, dejan de intervenir, y consecuentemente, cada vez creemos menos en la culpabilidad de las víctimas exigida por ellos. Así, concluye este autor, privadas del alimento que las sustenta, las instituciones de esos mecanismos asociados al chivo expiatorio, acaban por hundirse. Cfr. GIRARD, R., *El chivo expiatorio* (trad. J. Jordá), Anagrama, Barcelona 1986, p. 137.

que ocurrió, y lo que estuvo mal: el resultado es la incorporación, en la cultura pública, de una fuerte prohibición contra actos similares en el futuro»⁷⁵.

Podría decirse, y con ello cerrar este apartado, que el perdón es una capacidad que posibilita la realidad de la libertad, debido a la condición no soberana de los hombres, es decir, a su impotencia para controlar absolutamente las consecuencias de los actos que realizan libremente: se trata de la solución a la paradoja de liberarse de la libertad, sin caer en el inmovilismo. Una vez más con Hannah Arendt:

«Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarnos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias, semejantes al aprendiz de brujo que carecía de la fórmula mágica para romper el hechizo. Sin estar obligados a cumplir las promesas, no podríamos mantener nuestras identidades, estaríamos condenados a vagar desesperados, sin dirección fija, en la oscuridad de nuestro solitario corazón, atrapados en sus contradicciones y equívocos, oscuridad que sólo desaparece con la luz de la esfera pública mediante la presencia de los demás»⁷⁶.

IV. CONCLUSIONES

Mediante algunas ideas quisiera ofrecer unas conclusiones con la certeza de que, dada la hondura del tema, son más bien preliminares.

Primera. La diversidad cultural ha postulado, de manera reiterada a lo largo de la historia, dilemas prácticos cuya radicalidad y complejidad no es posible ignorar. Hoy nos vuelve a convocar, inmersos en procesos económicos, sociológicos y políticos de orden global. Su reconocimiento práctico, mientras hace más compleja la sociedad civil, reclama renovadas formas de comunicación y de acción política.

Segunda. El multiculturalismo representa un esfuerzo por dar respuesta a las exigencias de la diversidad cultural. Podría considerarse como uno de sus méritos más relevantes, el suscitar un amplio debate con relación al reconocimiento político del valor intrínseco de cada cultura, y su incidencia en la

⁷⁵ LEVY, J., *El Multiculturalismo del miedo* (trad. A. González Miguel), Tecnos, Madrid 2003, p. 316.

⁷⁶ ARENDT, H., *La condición humana*, cit., p. 257.

identidad del ser humano, haciendo particular hincapié en la idea de que la diversidad cultural no es un defecto, sino un valor. Así mismo, es destacable el cuestionamiento que lleva a cabo contra el formalismo abstracto que inunda la epistemología práctica moderna. No obstante lo anterior y paradójicamente, el mayor riesgo que suscita el multiculturalismo se encuentra en su exagerada atención al *ser* de la identidad, desatendiendo en múltiples ocasiones a *quien* la posee. Con todo, es preciso señalar que las interpretaciones y propuestas hechas desde el multiculturalismo propician un espacio mínimo de justicia, y representan un paso importante para configurar la situación de tránsito hacia la interculturalidad.

Tercera. La interculturalidad traza una aspiración de convivencia que pide respeto por las culturas pero, a mi juicio, lo hace atendiendo al valor que, para toda la humanidad, representa el proceso de su configuración y desarrollo, en el cual están implicadas otras tradiciones. De esta forma entiende que aquello a conservar, y en todo caso proteger, no son sólo las culturas y las identidades en sí mismas, sino los espacios de comunicación e intercambio entre ellas.

Cuarta. Como desenlace del encuentro entre culturas, el mestizaje ha sucedido, como también han ocurrido la indiferencia, la asimilación, la segregación y el etnocidio. Sería difícil dudar qué curso de acción actualiza con más claridad nuestras aspiraciones en el marco de la diversidad cultural.

Quinta. Considero importante hacer hincapié, una vez más, en que el mestizaje se propicia mediante una forma peculiar de conocimiento que se vuelca en un *re*-conocimiento, o conocimiento reiterado de lo humano en el propio yo y en el otro, destacando el dato de la interdependencia. Igualmente tienen una importancia insoslayable tanto la relectura de la ciudadanía, gracias a la incorporación en el espacio público de aquellas realidades donde el compromiso personal se da en relaciones entre personas de carne y hueso, como la necesidad de la reconciliación, donde el perdón representa aquella capacidad indispensable para *restituir*, inmediatamente, la *integridad de la humanidad* en el campo de la *praxis* cuando, inmersos en el mundo común, se ha cometido una ofensa y un daño: nada más esperanzador para una sociedad donde conviven culturas, pero sobre todo, personas.