



La convivencia social como proyecto político colectivo*

The Social Coexistence as a Collective Political Project

César PÉREZ JIMÉNEZ

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela

RESUMEN

El propósito central enfatiza la comprensión histórico-cultural de la diversidad y la diferencia como productoras de escenarios donde la tolerancia debe redimir la exclusión y fomentar la equidad; explica, reflexiva y críticamente, algunas ideas que subrayan la urgente necesidad de replantear los desafíos que se le presentan a los actores sociales, al precisar sus intenciones de construir una educación ética para la convivencia social. Se exponen ideas sobre la reconfiguración de los imaginarios sociales acerca de los cuerpos colectivos, la amplificación de zonas de cambio potencial entre lo científico y lo cotidiano, y la adopción radical de pedagogías alternativas.

Palabras clave: Convivencia social, diferencia, diversidad, tolerancia.

ABSTRACT

The central objective of this research emphasizes the historical-cultural comprehension of diversity and difference as producers of scenarios in which tolerance must redeem exclusion and promote equity. Furthermore it must seek to explain, critically and with reflect some ideas that underline the urgent need to restate the challenges which present themselves to the social actors by issuing precision to their intentions to construct an ethical education for the social living. Exposed and which should reveal the reconfiguration of the social imaginaries regarding the collective bodies, the amplification of potential change zones between the scientific and the everydayness and the radical adoption of alternative pedagogies.

Key words: Diversity, difference, social sharing, tolerance.

* Este trabajo es producto de las actividades académicas y de investigación desarrolladas en la Línea de Investigación *Representaciones, actores sociales y espacios de poder*, coordinada por la Dra. Belín Vázquez, adscrita al Doctorado en Ciencias Humanas y al Centro de Estudios Históricos de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad del Zulia. Asimismo, es un resultado del Proyecto “Ciudadanía, identidades y democracia desde el ser y el saber” (CONDES-LUZ).

I. ACONTECERES QUE SIRVEN DE INTRODUCCIÓN A LA COMPRENSIÓN DE LA CONVIVENCIA SOCIAL

Este trabajo surge de inquietudes cotidianas que vivimos los ciudadanos en diferentes contextos, las cuales facilitan la comprensión de la acción social en un mundo que pretende ser tolerante y equitativo en virtud de dispares sentidos de justicia ante la construcción de la diversidad y la diferencia. Para los momentos en que este documento iba tomando forma, la situación político-social en Venezuela era precaria, confusa y polarizada, afectando las relaciones entre los ciudadanos de la bolivariana nación.

Cada día los eventos delictivos en el escenario nacional denuncian la libre negación del otro, fracturando pilares fundamentales de la génesis de un país en construcción: los sentidos de auto-producción de lógicas relacionales y afectivas que definen las estructuras sociales emergentes. El cuerpo social construido en la interacción simbólica, se redimensiona ante los desafíos de las cotidianidades. Estas se esbozan como planes homicidas de un país en desarrollo y del sentido emocional de quien lo habita, y lo que más llama la atención es el mismo sentido humanizado de la violencia.

El desencadenamiento de secuestros, asesinatos y cualquier otra forma de violación de los derechos humanos y del Estado de derecho es indiscutiblemente un asunto político, por tanto la condición humana se asume como un fenómeno político –ni partidista, ni politizado–; pues allí, en el territorio donde se desarrolla la cotidianidad vivida, es precisamente donde deberíamos caber todos y donde se recrea el tipo de pensamiento social sustantivo de la vida pública ciudadana.

El sentido gregario propio de la condición humana ha sido atentado por prácticas de exclusión, que orientan las interacciones hacia violentas acciones causantes de polarización social determinada no sólo por situaciones políticas, sino por diversas prácticas culturales que en vez de unirnos en la diferencia se valen de esta para producir mayores brechas. No sólo tenemos los diferentes escenarios globales y sus implicaciones que actúan como determinantes de las identidades colectivas e individuales, sino que en el mundo interior de nuestro convivir nacional se esbozan diferentes puntos de vista que desembocan en una exacerbación de los significados emocionales que hacen de la acción social un espacio para la lucha por y desde la negación del otro, concretando la exclusión como contexto de significaciones materializadas en las acciones sociales cotidianas y en la formación de distanciamientos culturales dirigidos a la separación, más que a la integración social.

Por tanto, lo que está en tela de juicio, en la línea de fuego, es la construcción de una ética ciudadana que se debilita ante las confrontaciones producidas por los embates ideológicos que la determinan, fomentando la separación como recurso legítimo de la convivencia social, así como la desesperanza y las salidas violentas ante los desacuerdos y problemas políticos. Pues, la interacción social se basa en que el otro es visto como enemigo, reorientando la construcción de las alteridades socio-simbólicas implicadas en la formación de identidades, donde lo diverso y diferente actúa como origen de la separación social¹.

1 LOZADA, M (2004). “El otro es el enemigo: Imaginarios sociales y polarización”. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Vol. 10, n° 2, Mayo-Agosto. pp. 195-209; SILVA, C (2004): “Dos veces otro: Polarización política y alteridad”. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Ed. cit., pp. 129-136.

Así mismo, las lógicas ciudadanas están en el ojo del huracán y la reconstrucción identitaria se nota frágil ante la intolerancia inscrita en las relaciones sociales hilvanadas en un mundo desprovisto de favores para el cuidado de un *nos-otros* que se erige como principio ético incluyente, capaz de fortalecer el desarrollo de una cultura de paz. Vale preguntarse, entonces, si cabemos todos en el finito kilometraje local donde, supuestamente, debemos mantenernos unidos como pueblo, nación y cultural; en tanto, ciudadanos signados por un ideario de libertad, sencillamente, como venezolanos. Claro está, que tal posicionamiento implica un esfuerzo por comprender como operan las dinámicas de inclusión y exclusión como meta-relato implícitas en la complejidad de relaciones, que se tejen desde las subjetividades sociales y ecológicas².

Hace falta reconocernos como seres ontológicos trascendentes orientados por el sentido del amor relacional, de manera que la vida en sociedad se produzca desde la interactividad asumida en el reconocimiento del otro, evitando el sufrimiento ético-político que ha definido el día a día venezolano en los últimos años, pues el transcurrir de las cotidianidades e interacciones sociales se inscriben en marcos de relaciones ético-políticas que implican reflexionar sobre la vinculación del *mi-mismo* con el *otro*. A propósito, Foucault advertía que “el cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida que este *éthos* de la libertad es también una manera de ocuparse de los otros”³.

Tales planteamientos suponen que la vida político-legal está hecha de alteridad, y en el relacionar se reconoce al otro como un legítimo nosotros, central en la comprensión de la convivencia social, y se precisan los recursos psicosociodinámicos para que el mundo se convierta en un lugar bueno de habitar⁴. En consecuencia, las identidades socialmente construidas ocupan un lugar preponderante en la discusión ético-política en la Venezuela actual, ya que, a partir de estas se esbozan las lógicas de relaciones socio-culturales que definen, muchas veces, las prácticas sociales cotidianas.

En este sentido, esta propuesta de análisis emerge desde el diálogo social. Es producto de reflexiones surgidas desde las cotidianidades mismas, evidenciadas en marcos de discusión planteadas desde una perspectiva que sobrepasa las fronteras disciplinares, y se inscribe en la producción de saberes a partir de las experiencias sociales que precisan la naturaleza de la condición humana. Lejos de pensar en sentido estrictamente político, es necesario asirse de comprensiones sociales amplias en las que el mundo de las diferencias y diversidades sea común, cotidiano y valorado como una experiencia humana y ciudadana que se construye en el mismo tejido social. Vale preguntarse, si el contrato social sustantivo de la tolerancia se basa en el recurso sugerente del respeto mutuo y recíproco circulante en las relaciones sociales, las cuales son comúnmente sitiadas por lo diferente y diverso de las

- 2 UGALDE, L (2004). “Inclusión”, in: RAMÍREZ RIBES, M (Comp.): *¿Cabemos todos? Los desafíos de la inclusión*. Informe del Capítulo Venezolano del Club de Roma. Caracas, Editorial Arte, pp. 17-30.
- 3 FOUCAULT, M (2003). “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. in: GÓMEZ, C (Ed.): *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XXI*. 1ª reimpresión de la primera edición. España, Alianza Editorial, p. 263 (Cursivas en el original).
- 4 SILVA, C (2004). *Op. cit.*; SAVATER, F (2004). *Las preguntas de la vida*. 1ª Edición en AULA. Barcelona, Editorial Ariel.

subjetividades y relaciones humanas; o es que aún anhelamos el ideario de universalidad cartesiana inscrito en los Derechos Humanos de 1789.

El propósito central enfatiza la comprensión histórico-cultural de la diversidad y la diferencia como productoras de escenarios donde la tolerancia debe redimir la exclusión, y fomentar la equidad. Además, busca explicar, reflexiva y críticamente, algunas ideas que subrayan la urgente necesidad de replantear los desafíos que deben enfrentar los actores sociales, al precisar sus intenciones de construir una sociedad ética para la convivencia, a fin de interconectar los saberes producidos socialmente con las dinámicas histórico-culturales que definen la condición humana⁵.

Con este preámbulo, se abre un espacio para el debate sobre lo esencial del cuestionamiento acerca de quiénes somos, pues creemos que en las respuestas emergentes, se encierra una serie de dilemas ético-sociales que podrán colaborar con la comprensión de la convivencia desde la pluralidad socio-cultural. Así, lo pedagógico implica un análisis de la reproducción y producción de culturas⁶, y apunta a develar que no sólo la institucionalidad educativa es productora de saberes; también, la cotidianidad del espacio popular que ocurre en el contexto geo-social conlleva acciones significativas inherentes a la construcción de saberes sociales productivos.

No obstante, antes de llegar a un debate más pormenorizado sobre tales aspectos, es necesario hacer una aproximación reflexiva a develar sobre quiénes referiremos los argumentos a desarrollar, pues tratándose de actores sociales cotidianos se hace primordial comprender *quiénes somos*, sobre todo cuando esta interrogante puede apuntalar la comprensión de ciertos dilemas producidos por la ética intersubjetiva para la convivencia social.

2. ¿QUIÉNES SOMOS? UNA PERSPECTIVA ÉTICA INTERSUBJETIVA PARA LA CONVIVENCIA SOCIAL

Responder *quiénes somos* implica recrear diversas categorías epistemológicas y ontológicas, confrontadas en sus núcleos centrales de comprensión de lo humano. Por un lado, se tiene la visión newtoniana-cartesiana sobre el hombre, la subjetividad y la realidad como anclajes relacionados que enfatizan una postura totalitarista de la vida pública y ciudadana en un mundo universal, regido por normas de convivencia igualitarias en la que el ciudadano forma parte de un imaginario colectivo respondiente a los órdenes jurídicos establecidos desde los siglos XVIII y XIX⁷. Muestra de ello ha sido el orden homogéneo sobre la naturaleza social de la humanidad, que ha inspirado la adopción de normas y reglas para la funcionalidad de la convivencia, suponiendo que la unicidad del pensamiento deviene como base para el logro de la tolerancia. Esto conlleva situaciones que repuntan en el

5 PÉREZ JIMÉNEZ, C (2004). "Conciencia colectiva, saberes sociales y educación para la paz". in: VALBUENA, R (Comp.): *Por una cultura de paz*. Maracaibo, EDILUZ. pp. 57-79.

6 BERNSTEIN, B (1998). *Pedagogía, control simbólico e identidad. Teoría, investigación y crítica*. España, Ediciones Morata.

7 VÁSQUEZ, B (2005). "Del ciudadano en la nación moderna a la ciudadanía nacionalista". *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 10, n° 31. Maracaibo, CESA-LUZ, pp. 63-78.

fortalecimiento de las culturas depredadoras, tanto al interior como al exterior de las mismas, en virtud de la subyugación de las identidades sociales e individuales.

Otra perspectiva, supone un compromiso filosófico que encierra un conocimiento ético de las lógicas intersubjetivas construidas en la cotidianidad, pues es precisamente en ese escenario socio-cultural, que circula día a día, donde emergen los juicios valorativos acerca de lo correcto e incorrecto, sobre lo bueno y lo malo como descriptor calificativo de nuestras propias interacciones sociales, permitiendo elaborar interpretaciones necesarias para poder asumir la vida comunitaria en base a disímiles puntos de vistas vinculados a la esfera ético-moral con un énfasis pragmático⁸.

Y desde una tercera posición, reflexionar en torno a *quiénes somos*, implica la reinención de un sujeto dotado de voluntades y capacidades para actuar, movilizado entre la libertad y la responsabilidad, enfrentado a un mundo compuesto de heterogeneidades simbólicas provistas de lógicas disímiles y complejas. Lógicas que retan su comprensión sobre la cotidianidad en la que vive, lo cual le demanda asumirse como un ser inclusivo; así, estamos ante la consideración de actores sociales producidos en la interpretación dada al interior de la intersubjetividad que los ratifican como seres pluralmente únicos, de cara a expandir las prácticas socio-culturales que demarcan la construcción de la convivencia en los diversos sistemas sociales funcionales como fuente auto-producida de comunicación.

Sin embargo, es notorio como el acontecer diario se fundamenta en un grandilocuente modo de juzgar a los otros, a la vez que nos juzgamos a nosotros mismos, como eje de un sistema de relaciones que tiene, inevitablemente, un sentido humano, ético y valorativo que define las prácticas políticas elementales de la convivencia social (Russell, 1993; Savater, 2004). Razones por las cuales, es necesario deconstruir el *ser* concebido en la modernidad, para abrir paso a su comprensión filosófico-ontológica en un mundo de complejidades sociales crecientes y, sobre todo, diluirse en “una *hermenéutica centrada en la mitología cotidiana* que sepa reconocer en el juego de las redundancias rituales, visuales, acústicas, sensoriales, una función simbólica que, corrija y complete, sin descanso, la inadecuación con ese sentido profundo al que aspiramos”⁹.

A tono con Savater, las sociedades modernas han despersonalizado las relaciones humanas, en base a “la posibilidad de control gubernamental o simplemente social sobre las conductas individuales, cada vez más vigiladas y obligadas a someterse a ciertas normas comunes”¹⁰; y dadas las tantas normas para la vida en común, se desconocen las ventajas que ésta supone. De este modo, las lógicas identitarias construidas en la sumisión derivada de la relación entre lo global y local, señalan las asimetrías socio-culturales que han sido impuestas por los sistemas políticos feudo-globales sustentando la igualdad y homogeneidad subjetiva en detrimento de la diferencia y diversidad como bien común. Además, revelan como se ha establecido la relación entre saber-identidad-poder como dispositivo de control para la formación de un *sujeto democrático* ajustado al ideario moderno de *nación cívica* que define, de modo vicario, los comportamientos socialmente establecidos, apro-

8 TEICHMAN, J (1998). *Ética Social*. Barcelona, Ediciones Cátedra; RUSSELL, B (1993). *Sociedad Humana: ética y política*. 4ª Ed. Barcelona, Ediciones Cátedra.

9 MAFFESOLI, M (2006). “Postmodernidad. Las criptas de la vida”. *Espacio Abierto*. Cuaderno Venezolano de Sociología. Vol. 15, n° 1-2 (Antológico). Enero-Junio. p. 39 (Cursivas nuestras).

10 SAVATER, F (2004). *Op. cit.* p. 195.

bados y esperados para el *buen funcionamiento* de la vida en común, enfatizando la homogeneización de las diferencias, la individualización y la inclusión de culturas híbridas¹¹.

Para Giddens¹², la modernidad se establece como producto de la separación del tiempo y el espacio, del desanclaje de los sistemas sociales, y del reflexivo ordenamiento y reordenamiento de las relaciones sociales, lo cual sugiere que estas están comprometidas desde la noción de producción, consumo y beneficio que se deriva del orden capital, y “del impulso propulsor de la compleja división del trabajo que engarza la producción a las necesidades humanas a través de la explotación industrial de la naturaleza”. Este planteamiento sugiere un orden social predecible y controlador de las acciones sociales develadas en las esencialidades naturales y cotidianas, hasta el punto de concebir un sistema binario que convoca el reconocimiento de un *centro* con su *periferia*, en el que los *pueblos no-occidentales* se constituyen en la periferia y deben girar en torno a concepciones eurocéntricas que identifican la modernidad con formaciones culturales metropolitanas, colocando(nos) bajo el epíteto de premodernos o subdesarrollados¹³.

De este modo, se mantiene vigente el ideario moderno de vigilancia y control mediatizado por conocimientos ilustrados, traducidos en productos culturales tendientes a satisfacer las prácticas liberales de relación social, en tanto se figuran como objeto-medio para la asepsia de la civilización¹⁴. Para ello es necesario contar con cuerpos dóciles, que adopten una profunda ensoñación por unos ideales conducentes a la producción de sentidos homogéneos que aspiran una falsa integración social, rechazando el fortalecimiento de una esperanza de vida sustentada en el diálogo producido entre las diversas culturas. Así, el individualismo aparece como fin en sí mismo y se traduce en prácticas culturales de descomposición social sobre la base de “un subjetivismo ligado a la voluntad de dominio”, lo que apunta a la validación de identidades estáticas¹⁵.

En tanto actor social, ontológicamente construido, el *ser* ha sido desplazado por la relevancia de los idearios globales sobre los locales, reforzando las asimetrías que por invite del azar se manifiestan en la cotidianidad y que han sido aprovechados por los imaginarios partidistas para desplegar un sinfín de ideologías transversas y contrapuestas a la esencia del *ser-como-ciudadano-democrático*. Además, han redimensionado el papel del Estado como garante de las prioridades económico-sociales expuestas por los colectivos; quienes, por lo general, se suman a la discursividad de la mayoría sobre la minoría como una interpretación de la democracia participativa.

De ahí que, las relaciones sociales queden supeditadas a la producción benefactora del Estado, asumido como proveedor de las distintas y necesarias formas de mejorías de la

11 AQUILUZ, M (2000). “La diferencia de la globalidad moderna”. *Perfiles Latinoamericanos*. n.º 17. Diciembre, pp. 33-47.

12 GIDDENS, A (1999). *Consecuencias de la modernidad*. 1ª Ed., Colección Ensayos. España, Alianza Editorial, p. 24.

13 CORONIL, F (2002). *El estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. 1ª Ed. Nueva Sociedad. Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela. Venezuela.

14 FOUCAULT, M (1992). *Microfísica del poder*. 3ª Ed. Ediciones La Piqueta, Madrid; FOUCAULT, M (1999): *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. 29ª Ed. México, Siglo Veintiuno Editores.

15 TEJEDA, J (2004). “La política de la tolerancia”. *Política y Cultura*. Primavera. Año/Vol. 00. n.º 21. pp. 29-50.

calidad de vida, obviando la esencialidad bio-lógica y cultural del ser humano, quien busca la generación de procesos de adaptabilidad social desde la relación misma producida en el emocionar y lenguajar¹⁶. Queda, entonces, entredicho el valor de la naturalidad de la condición humana al ser analizada desde la óptica de la modernidad, en virtud de la homogeneización identitaria y de prácticas sociales reducidas a mecanismos de control basados en las relaciones de consumo-producción de bienes globales por encima de los locales, reforzando “la desagregación y la privatización de las experiencias sociales que se tornan en nuevas modalidades de inseguridad y subyugación (...) y en biografías personales igualmente contingentes”¹⁷.

Sobre la base de las relaciones de producción-consumo provenientes de los discursos capitalistas liberales, la acentuación del individualismo cobra fuerza y se consolida como proyecto ilustrado encarnado en la corporalidad vinculativa que nos hace ser en relación. La idea no es apoyar un desinterés por quien vive a nuestro lado, eso sería echar por tierra cualquier argumento aquí planteado; implica, pues, recuperar la mirada hacia nuestro interior y reelaborar los criterios de significación social que nos hacen parte de un mundo amplio, complejo y fronterizo con el caos social, cultural y planetario.

Ante este escenario, Savater¹⁸ conduce una reflexión sobre el sentido de lo humano en virtud de reconocernos como seres simbólicos—animales simbólicos, en palabras del autor-, capacitados con funciones lingüísticas que mediatizan las relaciones con el medio, y viceversa; además de poseer un recurso inestimablemente valioso para habitar: el mundo, el cual contiene una serie de propiedades inteligibles que procuran la perplejidad humana ante las incertidumbres fluctuantes en la interacción descrita. Sin embargo, el asunto, por demás con un tinte ético-ecológico, apunta a la discusión de las *reales capacidades* de los humanos para vivir juntos, pues como dice el mismo Savater, “no seríamos lo que somos sin los otros pero nos cuesta *ser* con los otros”¹⁹.

El reconocimiento de cierta autopoiesis social en el planteo de Savater, revela que los humanos somos un entramado de lógicas y racionalidades propias de una especie que permanece abierta y creándose sin cesar a sí misma, más allá de lo puramente biológico, pero también más allá de lo estrictamente social. Ese entramado sugiere que como humanos somos llamados a la acción pensada y sentida, garante de la configuración de espacios simbólicos determinantes de la mundanidad en la que vivimos, enfatizando la humana convivencia entre todos, pues “estamos humanamente configurados *para y por* nuestros semejantes. Es nuestro destino de seres lingüísticos, es decir, simbólicos”²⁰.

En términos de las lógicas de la vida, puede inferirse que la ética se concentra más en el carácter gregario que define las acciones simbólicas humanas, fundamentando la complementariedad relacional con el otro en la relación misma, con base en el carácter intersubjetivo que permite la construcción de identidades. No obstante, son las identidades autónomas las que delimitan la separación entre los seres humanos, pues allí radica la diferencia en

16 MATURANA, H (2002). *Emociones y lenguaje en educación y política*. 11ª Ed. España, Dolmen Ediciones.

17 AQUILUZ, M (2000). *Op. cit.* p. 37.

18 SAVATER, F (2004). *Op. cit.*

19 *Ibid.*, p. 194 (Cursivas en el original).

20 *Ibid.*, p. 196 (Cursivas en el original).

y desde lo humano, en la multiplicidad misma de identidades; y, a la vez, actúan como atractores fluctuantes definitorios de la funcionalidad particular de cada sistema social auto-producido al margen de la permeabilidad que opera en el marco de las eventualidades entre los diferentes sistemas sociales que componen el entramado cultural²¹.

En este sentido, Varela²² señala que el límite más evidente que nos separa de los otros es la piel, pues a partir de esa membrana, permeable por demás, es que surgen las fronteras simbólicas entre el *sí mismo* y el *no-sí mismo*, asumiéndose como la demarcación real de lo que soy y de lo que es el otro, base de las relaciones humanas tendentes a fortalecer el discurso democrático de la tolerancia. Esta dialéctica requiere la activación de interconexiones con el mundo físico, mediante sistemas precepto-motores que fundan las acciones en una complementariedad circular de cierre capaz de generar experiencias sociales en diferentes niveles; por tanto, “la relación entre organismo y el sí mismo (*self*) resulta ser la imbricación de *dos* dialécticas distintas: una ligada al mecanismo de la identidad, la otra unida al modo de relacionarse con el mundo”²³.

A tono con las lógicas de la vida, la noción de identidad descansa en la corporización misma de la experiencia de ser con el otro, en el marco del diálogo entre el *sí mismo* y el *no-sí mismo* que define las interacciones simbólicas mediadas por la acción social del lenguaje. Estas tienen lugar en un medioambiente provisto de experiencias socio-simbólicas producidas por *sociedades de agentes*, quienes distribuyen sus acciones en coordinaciones consensuadas, que sirven de base para comprender las relaciones sociales tal como las plantea Maturana²⁴, aspecto que será discutido más adelante.

Sin embargo, ante un cierto y preavisado romanticismo avizorado en la comprensión de la interacción social, es necesario subrayar una razón, casi inequívoca, de la esencialidad humana. Russell²⁵ introduce sus análisis sobre ética y política en la sociedad humana, advirtiendo el éxito biológico del hombre por encima de otras especies, aún en situaciones adversas, y destaca cierto fracaso en el campo de la cooperación. Parte de la idea russelliana esboza la clara tendencia humana al cuestionamiento de las pasiones e impulsos como contraproducentes para la vida gregaria; de allí que subraye la división de los hombres en amigos y enemigos, desvinculando la creencia en un ser-ético desde una óptica evolucionista, lo cual dirige el sentido discursivo a entender las complejidades de los valores altruistas como una trama de relaciones surgidas en el relacionar y emocionar, o de las pasiones mismas; en la que, lejos del ideario capitalista-liberalista, las lógicas sociales emergidas desde los colectivos, en concordancia con su dimensionalidad cultural, apuntan a reforzar la genuina voluntad de afiliación desde el sentido de lo humano.

21 VALLESPÍN, F (2002). “Introducción”, in: LUHMANN, N (2002). *Teoría política en el Estado de Bienestar*. 4ª Reimpresión de la 1ª Ed. Alianza Universidad, Madrid, pp. 9-28; VARELA, F (2000). *El fenómeno de la vida*. 2ª Edición. Santiago de Chile, Dolmen Ediciones.

22 VARELA, F (2000). *Op. cit.*

23 *Ibid.* pp. 77-78.

24 MATURANA, H (2002). *Op. cit.*

25 RUSSELL, B (1993). *Op. cit.*

A este respecto, Maturana²⁶ señala que la vida humana transcurre en el relacionar cotidiano desde el amor como emoción básica para la acción que orienta hacia el establecimiento de conexiones inter e intrasubjetivas, las cuales enfatizan *la aceptación del otro como un legítimo otro en la convivencia*, misma que se produce en lo social e interactivo. En esta perspectiva, el emocionar se concibe como un acto simbólico y lógico capaz de determinar el curso de la atracción social entre las personas; implica valoraciones sobre lo que nos gusta o disgusta de los otros, en virtud de focalizar los propósitos de la relación misma²⁷. Por tanto, la emoción conlleva juicios ético-morales, pero estos juicios son contingentes al emocionar, son subjetivamente razonados en la interacción social comunicativa y, sobre todo, permiten encauzar el sentido político de la convivencia social desde la ética intersubjetiva.

Desde esta perspectiva, la comprensión sobre *quiénes somos* envuelve visiones y posturas que dirigen la atención de la sabiduría popular sobre el ser social, que constituye las fuentes de relación cotidianas en las que vivimos; y, desde ese marco de referencias, aventuramos afirmando que la razón esencial de los humanos en la vida, se centra en el carácter gregario fundado en la dialéctica razonar-emocionar, y que encuentra en el lenguaje un rasgo distintivo y determinante de las acciones construidas en la interacción social. Con ello, el reordenamiento del sujeto estriba en la comprensión de su voluntad de poder y accionar en concordancia social, de modo que la interacción productora de verdades entre paréntesis²⁸, se dinamiza en un contexto de amplias complejidades en el que las verdades que construimos debaten con las del otro acercándose a la validez de pretensiones de verdad que fluyen en la diferencia desde la alteridad²⁹.

El emocionar supone una construcción de significados que se acunan en las vertientes cotidianas de las relaciones humanas, donde la experiencia se puede transformar a partir de las prácticas intersubjetivas sucedidas en contextos relacionales cambiantes y dinámicos. Es por esto que la concepción de la diversidad puede comprenderse desde la significación afectiva que el *ser*, desde su condición humana, establece con *sus-otros-significativos*. Este planteamiento sugiere la incorporación de un nosotros incluyente, ajeno a preconcepciones excluyentes de *mi-otro-ser*, el cual se construye en la *mismidad*, como eslabones medulares de la confrontación de los idearios que fundamentan la noción de tolerancia desde la comprensión de la alteridad.

En suma, es necesario enfatizar la movilización del sentido ético-moral que acompaña las dinámicas intersubjetivas, desplegadas por los actores sociales en las relaciones escenificadas en las cotidianidades. Debemos admitir como punto focal de discusión para la acción, atender los diversos mecanismos de sociabilidad que favorecen la reconciliación constante de las diferencias, de cara a la construcción de una cultura de la pluralidad que impregne todos los sectores del quehacer público y privado de la vida ciudadana, pero sobre todo una ciudadanía de derechos y deberes que consagren el espíritu libertario suscrito

26 MATURANA, H (2002). *Op. cit.*

27 RUSSELL, B (1993). *Op. cit.*

28 MATURANA, H (2002). *Op. cit.*

29 DUSSEL, E (1998): *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. 2ª Ed. Madrid, Editorial Trotta.

en la misma condición humana. Por tanto, el reconocimiento del otro desde la mismidad hace que los énfasis de la tolerancia subrayen el valor de la diferencia y la diversidad, dirigiendo las acciones sociales hacia el fortalecimiento de una *ciudadanía social inclusiva* que enfatice el “respeto irrestricto a la vida y a la dignidad humana, la tolerancia, la no-discriminación, la valoración del pluralismo, la interculturalidad, la diversidad y la diferencia, para construir una sociedad democrática humanizadora sustentada en la equidad, solidaridad y corresponsabilidad”³⁰.

3. ALGUNAS CLAVES PARA COMPRENDER LA TOLERANCIA

Con el énfasis sobre las claves sociales para comprender la tolerancia, se busca develar el papel de la diferencia y la diversidad, como productoras y mediadoras de sentidos lógicos de aproximación a la equidad sostenible de múltiples y entrelazados modos de vida. Supone la aceptación recíproca y el respeto mutuo entre actores sociales destinados a vivir juntos, sin distingo de causas o razones específicas para ello. Asimismo, implica la transformación de los discursos sociales de la discriminación por otros inclusivos, en los cuales se difundan ideas inclusivas tendientes a orientar prácticas sociales que fortalezcan el ideal democrático de derechos y deberes sobre el reconocimiento de la pluralidad y la singularidad paralelas³¹.

Aunado a esto, se advierten ciertos dilemas necesarios de considerar. Por una parte, existe la posibilidad de la aceptación a ultranza de la diferencia y la diversidad, lo cual implicaría una proliferación exacerbada de mecanismos reguladores de relaciones sociales entre los diferentes grupos a fin de preservar su participación en la sociedad; por otra, la aceptación totalitaria de un modo de vida entraría en conflicto con otros contrarios, pues la preeminencia de uno se entiende como sinónimo de un sentido binario subyacente en la acción social; en otros casos, implicaría relaciones asimétricas de poder, supeditadas a la intención homogeneizadora ilustrada de las prácticas socio-simbólicas que circulan en la cotidianidad, convirtiéndose en un régimen fatuo de tolerancia, vulnerable ante cualquier disensión que se presente.

El fin ulterior de subrayar ciertas claves sociales que expliquen la tolerancia, presume la superación crítica de ciertos argumentos historicistas y sociologicistas que han dibujado algunas prácticas sociales tolerantes en el contexto cultural actual, sobre la base de sistemas de gobierno que ilustran las dinámicas políticas mundiales. Sobre la base de una comparación exhaustiva de cinco regímenes de tolerancia (imperios multinacionales, comunidad internacional, confederaciones, estados nacionales y sociedades de inmigrantes), Walzer³² define la tolerancia como una práctica social (tolerar) vinculada con una actitud (la tolerancia), que hace posible la coexistencia pacífica de grupos humanos con diferentes historias, culturas e identidades.

30 VÁSQUEZ, B (2005). *Art. cit.*, p. 78.

31 SILVA A (2003). “Estado democrático de derecho e inclusión de la diferencia”. *Reflexión Política*. Junio. Año/Vol. 5. n° 10. pp. 92-100; HOPENHYAN, M (2000). “Transculturalidad y Diferencia (El lugar preciso es un lugar movedido)”. *Cinta de Moebio*. Revista Electrónica de Epistemología de las Ciencias Sociales. Marzo. n° 7. pp. s/n. Documento disponible en <http://rehue.csociales.uchile.cl/publicaciones/moebio/07/hopenhayn.htm> [Consultado el 22/07/06].

32 WALZER, M (1998). *Tratado sobre la tolerancia*. 1ª Ed. Barcelona, Paidós.

Con base en lo expuesto, suponemos que la comprensión de la tolerancia debe apuntar a la reivindicación de un estilo socio-cultural de relaciones humanas fundadas en la ética intersubjetiva, por encima de discursos que aboguen por la centralidad individual del sujeto como entidad cosificada de la ciencia y su consabida comprensión del mundo. En todo caso, el énfasis central en esta propuesta de análisis, lejos de la diatriba implícita en la viabilidad de diferentes modos de gobierno, intenta puntualizar la atención debida a la condición humana definitoria de la diversidad y la diferencia, lo cual devela, sin lugar a dudas, nuevas y variadas formas de relación sobre la base del respeto y aceptación recíproca, en tanto se comprenden como medios para la ruptura de fronteras epistémicas traducida en la construcción de saberes ontogénicamente definidos, para lo cual se hace necesario reinterpretar los vínculos con el otro en el marco de una comunidad de actores que se ratifican como tales en sus múltiples producciones de sentido³³.

La comprensión del *ser* desde la relación y su heterogeneidad socio-simbólica, conlleva ánimos de conducir la comprensión de la diferencia y la diversidad como dinámicas estructurales para la construcción histórico-cultural de las sociedades y sus tramas cotidianas, de cara a fortalecer un proyecto político de co-existencia pacífica negociada por los grupos que eligen un modo de vida particular y plural³⁴. Sin embargo, el acercamiento a la idea de la tolerancia significa una crisis de los sistemas de *verdad* que han sido legitimados en la cotidianidad tradicional, pues cierta generosidad “ante ideas que no se comparte cede el paso a la sospecha de que una parte de la verdad puede encontrarse fuera de las convicciones que forman la base de las tradiciones en que hemos sido educados”³⁵. Con este planteamiento intentamos sostener un debate sobre la idea de que la diferencia y la diversidad, como claves centrales para la comprensión de la tolerancia, actúan como categorías que dinamizan las complejidades relacionales en las que seguramente, vivimos la mayoría de las personas; sólo que la visibilidad de la diferencia y la diversidad hacen mella en las convicciones (y formas de conocimiento) que la sociedades han construido histórico-culturalmente sobre las relaciones mismas.

Este argumento supone entender y aprehender que la tolerancia implica, en cierta medida, la aprobación de creencias y convicciones de otros, y el quebrantamiento de las estructuras de poder que impiden que cada quien lleve su vida como le plazca³⁶. Sobre todo, porque supone un resquebrajamiento de estructuras consolidadas de conocimiento, legitimadoras de prácticas sociales basadas en la docilización de los cuerpos y la asepsia social de aquellos males contrarios al ideario ético ilustrado y la universalidad de las voluntades³⁷.

A todas luces, la problematización que intentamos discurrir en este trabajo, más cercano a nuestro entender, se basa en la idea de que la tolerancia es un acto político y social que implica el reconocimiento y comprensión ontológica del *yo* y *el nosotros*, desde una

33 HOPENHAYN, M (2000). *Art. cit.*

34 WALZER, M (1998). *Op. cit.*

35 RICOEUR, P (2002). “Estado actual de la reflexión sobre la intolerancia”, in: *Academia Universal de las Culturas: La intolerancia*. Fórum Internacional sobre la Intolerancia. Barcelona, Ediciones Granica, p. 21.

36 *Ibidem.*

37 FOUCAULT, M (1992). *Op. cit.*

perspectiva que enfatiza la producción mediada de saberes sociales sobre prácticas ciudadanas de inclusión y valoración de la condición humana en sus más insospechadas y variopintas manifestaciones³⁸.

El modo de vida suscrita en el marco de la cotidianidad, conlleva vivir continua y dinámicamente en relación, en interacción, sobre todo mueve nuestras construcciones socio-cognitivas desde la intersubjetividad, donde el reconocimiento del *otro* se esquematiza desde el reconocimiento de *mi-mismidad* en el *nosotros* conformado en la convivencia, en el cual las lógicas éticas adquieren un inestimable valor. De este modo, se aboga por recuperar el ideario de un nosotros incluyente, revelador de la amplitud de criterios para la vivencia compartida de las diferencias y diversidades, de cara a fortalecer la co-existencia pacífica de las personas en el marco de su sentido gregario. Lo que es lo mismo, vivir reconociendo al otro, significa reconocer sus asimetrías naturales —no impuestas ni dominadoras— producidas en el vivimiento del nosotros, y puede ser traducido en términos de tolerancia en la convivencia social.

En concordancia con Walzer³⁹, la tolerancia se produce en la diferencia, y la diferencia genera tolerancia; en tanto, la diferencia obliga a estimar ciertas comprensiones de la tolerancia en términos de la reflexión crítica sobre la posibilidad de existencia de un mundo donde quepamos todos, considerando las heterogeneidades subyacentes a los distintos marcos de relación construidas en un espacio social que supera la escala moderna señalada en las relaciones de consumo-producción, y refuerza el sentido de proximidad en el marco de prácticas sociales no-convencionales, pero que suponen un modo de vida relacional sustentado en el respeto y valoración de la condición humana. Por ello, lejos de un sentido universal y totalitario, la comprensión de la tolerancia sobre la base del reconocimiento de la diferencia y la diversidad sugiere un proyecto político de convivencia, en términos de relaciones culturales esbozadas por la multiplicidad de subjetividades que confluyen en contextos sociales específicos, lo cual comporta la admisión de diferencias culturales expresas.

De este modo, las construcciones de la diferencia y la diversidad encuentran sus raíces en los discursos modernos que han incorporado la igualdad como un sinónimo de justicia y libertad implícita en el control de las relaciones sociales desiguales. Puyol⁴⁰ apunta que en buena parte, la diferencia se constituye en la relación existente entre la libertad individual y la propiedad colectiva, atendiendo a la disposición de talentos y ventajas inmerecidas en proporción con los beneficios que se saca de los primeros. La diferencia es enfáticamente enaltecedora de las asimetrías que se consideran en las relaciones sociales modernas, generadas desde la concepción benefactora del Estado, bastante difundida en nuestras prácticas culturales a partir de la consolidación de la Venezuela petrolera, y como consecuencia del dinamismo producido en las economías de mercado por el sistema capitalista.

38 Se trata de valorar y realzar el sentido individual de la condición humana desde los contextos sociales y culturales específicos que la producen, y viceversa; pues nos hacemos individuales a partir de lo social, en tanto las prácticas de crianza y modos de comprensión de las manifestaciones culturales, las cuales involucran a otras personas, van definiendo el carácter individual que nos distingue en la esfera pública, pero que a la vez nos incluye en ella (VYGOTSKI, L (2000). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Biblioteca de Bolsillo. Barcelona, Crítica).

39 WALZER, M (1998). *Op. cit.*

40 PUYOL, Á (2001). *El discurso de la igualdad*. Barcelona, Editorial Crítica.

Con esto, se inaugura el reconocimiento de las injusticias que se producen como consecuencia de padecer los efectos sociales adversos al azar, ya que la naturaleza determina lo que nos ha tocado o hemos elegido vivir: ser discapacitado, negro, indígena, homosexual o cualquier otra forma de ser humano, lo que acentúa nuestra mensurabilidad social en función de las desventajas y ventajas que se producen como consecuencia de tales condiciones, y no como parte estructural de las subjetividades sociales.

Kymlicka⁴¹ plantea modelos de diversidad cultural que dan cuenta de la naturaleza diversa de los actores sociales, los cuales involucran la apropiación de un territorio físico y otro ideológico que, en ambos casos, provoca movilización de las relaciones sociales en el que surgen otras variables socioculturales importantes. De este modo, existen grupos minoritarios que lejos de un modelo multi-étnico y multi-nacional, se suscriben a una diferenciación territorial o ideológica, en tanto coexisten en ambas; por ejemplo, se tiene que las mujeres, discapacitados, homosexuales y otros grupos minoritarios, son parte de las culturas mayoritarias y de los Estado-nación, y también coexisten dentro de las minorías nacionales y los grupos étnicos, por lo que deben atenderse en todos esos contextos.

En todo caso, reconocer la diversidad desde el sentido de lo humano, implica reconocer las relaciones complejas expresadas en un mundo donde la diferencia se dibuja en las interacciones sociales que las producen. Es una conexión de implicaciones donde la emocionalidad sugiere la comprensión ontológica del otro, por lo que puede señalarse como sociales aquellas “relaciones que se fundan en la aceptación del otro como un legítimo otro en la convivencia, y que tal aceptación es lo que constituye una conducta de respeto”⁴², y es allí donde se bosquejan los marcos para la tolerancia en la convivencia social.

La diferencia se complementa con la diversidad una vez que todo ser humano logra reconocer al otro tal como es, comprendiendo desde las lógicas afectivas la compleja red de relaciones que se establece como producto de su propia interacción con el mundo social de las experiencias; la cual se ve condicionada por rasgos históricos que dan cuenta de la socio-génesis de las relaciones humanas que fundan las subjetividades. La idea de complementariedad sugiere la mediación semiótica de las emociones que el mismo *ser* genera en la *interacción-con-su-universo-de-relaciones*, tratándose de reforzar la dinámica de significantes producida en las representaciones sobre la convivencia social.

Así pues, sugerimos que la tolerancia reconciliada con la diferencia desde la comprensión semiótica del emcionar producido en la diversa convivencia, se constituye en una práctica y revela la necesidad de profundizar en su esencialidad como acciones institucional y socialmente aceptadas de ciertas pautas de comportamiento, sugerentes de un modo de “apartheid progresista” que deviene como mosaico de fragmentos aislados y autorreferenciales que integran sistemas sociales funcionales basados en políticas identitarias⁴³. Una práctica humana obedece a rasgos culturalmente distintivos que socavan la idea hegemónica de un sentido homogéneo de relaciones sociales; las prácticas se asumen como

41 KYMLICKA, W (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, Paidós.

42 MATURANA, H (2002). *Op. cit.*, p. 24.

43 VALLESPÍN, F (2002). *Op cit.*; ARDITI, B (2000): “El reverso de la diferencia”. *Cinta de Moebio*. Revista Electrónica de Epistemología de las Ciencias Sociales. Marzo. n° 7. pp. 36-42. Documento disponible en <http://rehue.csociales.uchile.cl/publicaciones/moebio/07/arditi.htm> [Consultado el 22/07/06].

sociales porque, más que producidas en la intersubjetividad, son expresión de los códigos simbólicos de representación de la experiencia, y a la vez se ven afectadas por estas.

Las relaciones sociales como conjuntos de simbolizaciones, significados y acciones diseminados por los espacios culturales específicos, son reveladores de las confrontaciones socio-mentales que se generan en la cotidianidad, pues será inútil pensar en un modo de vida unívoco que se pueda simplificar en los espacios amplificados de relaciones en los que tiene lugar la vivencia misma de la condición humana. Por ello, el reconocimiento de verdades entre paréntesis, apunta a considerar la condición humana como clave en la que se consagra buena parte la victoria sobre fundamentalismos ortodoxos que minan la convivencia social. Creemos que, la tolerancia se suscribe como saber y práctica, orientada a la formación de la voluntad ciudadana en un régimen democrático⁴⁴.

4. LO RARO, LO EXTRAÑO, LA ACEPTACIÓN: SENTIDOS DE CIVILIDAD PARA LA CONVIVENCIA SOCIAL

Hasta ahora se han presentado ciertas claves reflexivas que coadyuvan la comprensión de la convivencia social en el marco de un discurso democrático fundado en la ética intersubjetiva, lo cual supone la activación de mecanismos sociales que favorecen la interacción sobre la base de la aceptación mutua y el respeto recíproco. Sin embargo, es necesario destacar que la aceptación y respeto mutuo no siempre implican un mundo de paces y completa armonía, pues es precisamente la valoración de la diferencia y la diversidad, lo que hace controversial y entreverado el diario convivir.

Con ello, nos conducimos a develar quién carga consigo la diferencia, quién es diverso, en este mundo de disímiles lógicas y sentidos ciudadanos, que emerge en medio de razones totalitarias y universales y en virtud del reforzamiento de un ideario único de civilidad. Si rescatamos los sentidos desarrollados sobre *quiénes somos*, fácilmente podemos inferir que en la esencia de ello radica el sentido de lo diferente y lo diverso, lo cual es muchas veces lejano y ajeno a ese ideario de ciudadano moderno, constituyéndose así en una especie rara y extraña para nuestros sistemas valorativos. De modo que, hay suficientes elementos para razonar sobre la validez social del conflicto, pues *¿cómo siendo tan diferentes y diversos, aspiramos habitar juntos un mismo lugar?*

La constelación de personas que vivimos juntas supone, sin lugar a dudas, una interminable y cambiante forma de *ser-identidad*, tanto en lo colectivo como en lo individual. Esto supone que la vida en sociedad, humanamente gregaria, entreteje sus tramas sobre la base de la multiplicidad de identidades individuales que colindan en las franjas de las sensaciones sociales para convertirse en recíprocas y compartidas; y es allí donde se asume que la civilidad encuentra espacio para su construcción, en virtud de una ciudadanía reversa y flexible, asumida como dinámica básica para los procesos de transformación histórico-culturales vividos en la cotidianidad. Hipotéticamente, se asume que las identidades como lógicas subjetivas, establecen las condiciones socialmente naturales para reconstruir las semiósis ciudadanas cotidianas, y es allí, donde se recrean la diferencia y la diversidad y sus sentidos de valoración.

44 DUSSEL, E (1998). *Op. cit.*; GIROUX, H (2003): *La escuela y la lucha por la ciudadanía. Pedagogía crítica de la época moderna*. 3ª Ed. México, Siglo XXI Editores.

Por tanto, el sentido valorativo de la diferencia y la identidad producida a propósito de esta, aun cuando ambas se presumen muchas veces raras y extrañas en su composición antro-po-social, implica una construcción psicosociodinámica de comprensiones y reflexiones acompasadas a una tendencia reconciliadora entre aquellos aspectos que subrayan la diversidad identitaria individual y colectiva, desplegada en los modos de vida cotidianos. Enfáticamente, con este escenario, la vida cotidiana actúa como un sistema funcional capaz de auto-producirse, mediante sus propiedades de permeabilidad situadas en las franjas de sensaciones anteriormente señaladas. Así, las identidades individuales y colectivas tendrían que dejar de ser consideradas como estancos de un imaginario social indicado por la monotonía lineal de la modernidad.

En la actualidad, no sólo podemos contar con la existencia de grupos minoritarios y mayoritarios incluidos en sistemas socio-políticos más amplios. Tal como plantea Kymlicka⁴⁵, es necesario poner la mirada sobre las dinámicas implícitas en el interior de las mismas relaciones intragrupales, de modo que se reconozca la flexibilidad inherente a la construcción y consolidación de identidades en un contexto social específico. Así pues, las identidades, por más raras y extrañas que parezcan, se institucionalizan como espacios para la producción de reflexividades que supongan “describir la vida social, (...) no como un proceso mecánico ni necesariamente de forma controlada, sino porque forma parte de los marcos de acción que adoptan los individuos y los grupos”⁴⁶.

De la mano con este tono de reflexividad, Giddens⁴⁷ convoca a la profunda revisión de las dinámicas distintivas de la vida moderna, pues ello supone idear rumbos necesarios para confrontar los discursos enquistados que sabotean la construcción de la pluralidad. Con ello, se hace urgente reinterpretar conceptos sociales a la luz de una doble hermenéutica sustantiva del diálogo entre lo humano y lo social, lo cual subraya la constante valoración de los marcos de sentido producidos al interior y exterior de las dinámicas individuales y colectivas circunscritas en la acción social.

Significa, pues, que la comprensión de las lógicas identitarias conlleva un sentido reflexivo y crítico de la vida social común, en la que cierta epistemología popular impregna la acción crítica social y permite comprender cómo han de fracturarse las fronteras del quehacer cotidiano, de cara a los desanclajes de las tradiciones ilustradas y a la producción de nuevos anclajes, plurales y diversos, de un discurso que vaya más allá del ideario moderno. Implica reconocer la crítica social como práctica socio-simbólica, donde los actores involucrados puedan desencadenar actos comunicativos que se constituyan en una reflexión colectiva sobre las condiciones de la vida cotidiana⁴⁸.

Ante la moderna interpretación de la vida cotidiana como un reino de elección individual que sustenta respuestas a *quién soy yo*⁴⁹, es urgente reclamar un discurso pluralista, comprensivo de la singularidad, y dispuesto a la alteridad vivida desde el emocionar social,

45 KYMLICKA, W (1996). *Op. cit.*

46 GIDDENS, A (2004). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. 4ª Ed. Madrid, Ediciones Cátedra, p. 37.

47 GIDDENS, A (1999). *Op. cit.*; GIDDENS, A (2001): *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*. 2ª Ed, 1ª reimpresión. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

48 WALZER, M (1993). *Interpretación y crítica social*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

49 AQUILUZ, M (200). *Op. cit.*

con miras a derrotar el choque de ignorancias evidenciadas en el desconocimiento del otro como colectivo y persona social, que se debe a la construcción histórica y cultural de una constelación de imaginarios que recrean las esencias subjetivas como pieza central de la ciudadanía social de derechos y deberes.

Con la adopción de un lenguaje de derechos y deberes, las identidades -raras y extrañas- entran en conflicto socio-cultural con lo homogéneo y universal; ellas suponen la ampliación de los marcos de sentido en los que se pretende desarrollar un nuevo diálogo para la transformación colectiva. Así, la transformación de representaciones es una tarea urgente, lo cual conlleva un replanteamiento de los conceptos abstractos de singularidad y pluralidad, para darle paso a lógicas identitarias que difuminen los coloridos sentidos semióticos de la vida cotidiana. La aceptación comenzaría con la transformación de nuestras comprensiones sobre la ciudadanía y la producción de marcos de sentido recreados en ese lenguaje de derechos y deberes, que apunta a la reflexividad de las identidades como relatos producidos más allá de la modernidad, en los contextos populares cotidianos; se trata de transformar nuestras propias representaciones sobre el mundo que se figura como ajeno al propio.

Esto conlleva comprender que las identidades son producidas y definidas como relación; en sí mismas, estas se legitiman en el vivimiento cotidiano con los otros, lo cual pone entredicha la formación de un *yo* desocializado y lleva a pensar sobre aquello que es pensable, pues desdibuja las fronteras de lo correcto con lo incorrecto y cuestiona aquellos procesos institucionales y discursivos de significación contrarios a la comprensión del conocimiento como fuente de liberación⁵⁰. En base a los alcances de la *teoría queer*, apuntamos a la flexibilidad de las identidades, en tanto construcción de *performances* contra-hegemónicas, dirigidos a la emancipación intersubjetiva con base en la tolerancia⁵¹.

Sin duda enfatizar el reconocimiento de un *nosotros-inclusivo*, permite avanzar hacia una socialización más compleja y cargada de sorpresas e incertidumbres, atentando contra las verdades naturalizadas de la vida moderna, pues supone una transformación paradigmática de nuestra comprensión del mundo y del *ser* y, obviamente, de *ser-en-el-mundo*. Lugar en el que las identidades son diferentes, diversas y complejas, en tanto reflejan múltiples producciones de sentido⁵², que conducen a entender la ciudadanía más allá de una categoría que permite homogeneizar a las diferencias, y asumirla como “contrapartida de la identidad cimentada en la pertenencia al grupo particular” y “condición que transformó la historia moderna de la sujeción a partir de una forma de concebir al sujeto como *modo de resistencia a su sometimiento*”⁵³.

50 SILVA, T (2001). Espacios de identidad. Nuevas visiones sobre el currículum. 1ª Ed. Barcelona, Ediciones Octaedro.

51 ROBINSON, K (2005): “Queering’ gender: Heteronormativity in early childhood education”. *Australian Journal of Early Childhood*. Vol. 30. nº 2. June. Documento disponible en http://www.earlychildhoodaustralia.org.au/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=425#search=%22heteronormativity%20in%20early%20childhood%22 [Consultado el 31/07/06]; SPARGO, T (2004): *Foucault y la teoría queer*. 1ª Ed. Encuentros Contemporáneos. Editorial Gedisa, Barcelona; LOURO, G (2001): “Teoría queer – Una política pós-identitária para educação”. *Estudios Feministas*. 2. pp. 541-553.

52 HOPENHAYN, M (2000). *Op. cit.*

53 ARDITI, B (2000). *Op. cit.*, p. 40 (Cursivas nuestras).

Consecuentemente, el análisis de la ciudadanía lleva consigo el de las identidades. Por tanto, lejos de asumir las identidades como sinónimo de idéntico, es meritorio sostener que estas actúan como correlato de las ciudadanías, en el que se funden ambas como prácticas sociales de una cultura ciudadana compartida⁵⁴. De acuerdo con Vázquez, la visión moderna de ciudadanía implica civilidad como el entendimiento de las buenas costumbres en un contexto social particular, aprovechado por el liberalismo para formular el ideario de una ciudadanía universal, cuyo legado sostenía la libertad e igualdad en la que nacían todos los individuos, formando así la sociedad de individuos, imaginada como sociedad de idénticos. Esta posición conlleva una visión unitaria del poder simbólico, anclado en la racionalidad ilustrada, erigiendo estamentos de comportamiento que hiciera más controlable la construcción de identidades y, con ello, de los valores y códigos éticos en las diferentes sociedades; de modo que, las formas de relación tenían un patrón unívoco de control y salirse de él o enfrentarlo, suponía una desviación individual que repercutía en lo social y cultural.

En todo caso, el interés central en este momento de la discusión, es abogar por una convivencia basada en la civilidad como modo de acción de la aceptación recíproca, sobre la base del respeto, entre las personas que conviven en contextos sociales específicos. Supone la construcción de una *cultura pública de convivencia*, que incluya contenidos morales orientadores de la sociabilidad humana⁵⁵ y, sobre todo, el renacimiento de la convivialidad como lógica que impregna las interacciones colectivas dadas en la cotidianidad, en la que la esencia de la Regla de Oro admita estilos diversos en los que se recree la diferencia alojada en el sentido de lo humano. Por tanto, todo esbozo de empatía debe concretarse en prácticas que irradian un sentido de esperanza y paz para los colectivos, tanto a su interior como fuera de ellos, y que sea interpretado como un acercamiento a modos democráticos de la expresión política del convivir en el marco de la pluralidad y diversidad.

Así, la convivencia como práctica política implica el reconocimiento de la alteridad en su sentido más amplio, involucrando el cuidado del otro como prolongación del cuidado de sí mismo en un mundo que crece cada vez más en torno a relatos globales, los cuales atentan contra la simpatía recíproca colectiva y el crecimiento de un proyecto democrático para y desde las ciudadanías sociales. La convivencia social anhelada busca asidero en reformulaciones de la simpatía como un modo racional natural de las personas a concentrarse en sus semejantes, creando códigos éticos y morales que faciliten la integración de los diferentes y diversos modos de vida en un sentido de ciudadanía abarcativo, cuyos límites emergen de la misma naturaleza cotidiana que sirve de escenario para la vida común.

Esto implica desarrollar el sentido de atención social, basado en el hecho de que la orientación moral requiere receptividad, desplazamiento de las motivaciones y la realización personal-social en contextos culturales. Estos planteamientos conllevan la reflexión sobre las relaciones sociales establecidas en la cotidianidad, dirigidas a la formación de la equidad social y de un sentido de justicia colectiva que satisfaga el apuntalamiento de los valores éticos necesarios para la interacción cara a cara en el marco de la alteridad. Además, sugiere que la convivencia democrática se materialice como “un juego de significaciones y [como] la construcción de un orden simbólico que da sentido y orientación a la

54 VÁSQUEZ, B (2005). *Art. cit.*

55 CAMPS, V & GINER, S (2001). *Manual de civismo*. 4ª Ed. Barcelona, Editorial Ariel.

vida en común”⁵⁶; por lo cual, la vida ciudadana respondería a la legítima construcción de identidades desde la ética intersubjetiva producida en las relaciones cotidianas.

De este modo, la vinculación entre ciudadanía e identidades actúa como eje central en el que se focalizan las intenciones de un proyecto político para la convivencia social, pues sugiere que la interacción como modo de *alter-vida* orienta las acciones de cambio y transformación que los colectivos tengan a bien desarrollar para el logro del bienestar social, histórico y cultural que les corresponde y han elegido vivir. Tales acciones tienen su fundamento en la construcción socio-semiótica de rutas de significación y sentido, permeables ante la incertidumbre y las (verdades) conciliadas en la interacción misma, ante lo cual emergen las lógicas y racionalidades socialmente producidas como saberes orientadores de la participación cívica y democrática.

En suma, reconocer lo más esencial de la diferencia y la diversidad desde lo que significan en sí mismas, es la tarea más ardua y focal sobre la que descansa la lógica de los planteamientos hasta ahora presentados. Lejos de centrarse en una posición teórica específica, un proyecto político de convivencia social debe enfatizar la vida en relación, basada en la simpatía-empatía activada desde el emocionar que se amalgama con las complejas lógicas racionales de los colectivos, tanto al interior como al exterior de sus dinámicas; lo cual subraya enfáticamente el reconocimiento del valor implícito en los saberes socialmente producidos y en la reconstrucción transformadora de códigos éticos-morales que sustenten el espíritu de tolerancia social para la práctica de la convivencia. En todo caso, creemos que la convivencia social es una práctica simbólica orientada a enaltecer el espíritu de la tolerancia de la diferencia y la diversidad en contextos plurales y alternativos para la vida ciudadana y democrática, de cara a fortalecer una cultura de paz.

5. PARA PENSAR LA CONVIVENCIA SOCIAL COMO PROYECTO POLÍTICO COLECTIVO

Pensar en un proyecto político centrado en la convivencia social implica, básicamente, una transformación de los modos simbólicos y prácticos en los que converge el ideario de liberación nacional y global de un grupo territorialmente específico, tendente a la emancipación del ser y el saber. Demanda la participación social de los diferentes actores, desde las lógicas que les identifican como garantes de la convivencia pacífica, de cara a ilustrar un cuerpo discursivo fundamentado en los lenguajes de deberes y derechos de una ciudadanía pluralmente democrática y participativa. Tales aspiraciones pueden ser alcanzadas de acuerdo a una sistematización pedagógica, la cual enfatice prácticas que legitimen la reproducción y producción culturales, en tanto reconocedoras de formas de comunicación y producción semiótica que están en la base de los procesos implicados⁵⁷.

56 LOZADA, M (2004). *Op. cit.*, p. 206.

57 BERNSTEIN, B (1998). *Op. cit.*; SILVA, T (2001). *Op. cit.*

Lozada señala que “se trata de educar en y para la ciudadanía, apoyándonos tanto en la reconstrucción crítica de nuestra memoria histórica, en la sistematización de los saberes sociales y multiplicidad de experiencias ciudadanas (...), como en los procesos simbólicos implicados en la construcción imaginaria de lo real”⁵⁸.

Esta intención subraya como *responsabilidad colectiva*, la acción educadora para la convivencia social centrada en el respeto a la diferencia y diversidad, por lo cual la “programación” cultural de producción de saberes, debe emerger de la cotidianidad e impregnar los distintos sectores del quehacer intelectual y laboral de la vida pública. Entre sus propósitos debe estar el des-centramiento de las identidades colectivas e individuales como modos de mediación de la participación para el bienestar producido en y desde la convivencia, mediante la cual se concreten las aspiraciones contra-hegemónicas para una ciudadanía de paz, capaz de ofrecer otros tipos de discurso que comprometan a los ciudadanos desde de su ser y saberes; significa realzar el sentido epistemológico popular y su correspondencia con las prácticas sociales emergentes y alternativas⁵⁹.

Definitivamente, creemos necesario abordar algunos aspectos para el redimensionamiento de la vida colectiva sobre la base de prácticas pedagógicas transformadoras, entendiéndose que la vida pedagógica trasciende los muros de la escuela como institución moderna. Más aún, cuando los discursos críticos abogan por la integración del saber popular con el científico, en un marco de acciones culturales tendentes a la transformación de las identidades y las subjetividades, cuyo propósito ulterior sea enfatizar “la naturaleza partidista del aprendizaje y del esfuerzo; [así como] proporcionar un punto inicial para vincular el conocimiento con el poder, y un compromiso para desarrollar formas de vida comunitaria que se tomen en serio la lucha por la democracia y por la justicia social”⁶⁰.

En este sentido, hay que *reconfigurar los imaginarios sociales acerca de los cuerpos colectivos*, en virtud de desanclar los idearios de poder a los que se ha sometido el “cuerpo-máquina” según la noción ilustrada, el cual se ha convertido en un aparato sistémico y, como tal, comporta restricciones metodológicas y conceptuales que facilitan la incardinación de los discursos hegemónicos. Sobre todo, porque el discurso moderno ha pretendido el ordenamiento de los saberes corporales, en virtud de la división funcional y orgánica del cuerpo que fundamenta un estilo de pensamiento escindido sobre la vida social y colectiva, alejando al sujeto de su cuerpo y al ciudadano de la comunidad⁶¹.

Al respecto, advertía Foucault⁶² que el poder no está localizado en el aparato del Estado, sino que penetra los cuerpos hasta el punto de docilizarlos, de modo tal que se puedan ejercer

58 LOZADA, M (2004). *Op. cit.* p. 207.

59 MAFFESOLI, M (2006). *Op. cit.*

60 McLAREN, P & GIROUX, H (1997). “La pedagogía radical como política cultural: Más allá del discurso de la crítica y el antiutopismo”, in: McLAREN, P (1997). *Pedagogía crítica y cultura depredadora. Políticas de oposición en la era posmoderna*. 1ª Ed. España, Paidós Editorial, pp. 47-77, 53.

61 NAJMANOVICH, D(s/f). “Pensar-vivir la corporalidad más allá del dualismo”. Documento disponible en <http://www.fac.org.ar/fec/foros/cardtran/colab/Denise%201.htm> [Consultado el 22/05/05]; FOUCAULT, M, (1999). *Op. cit.*; FOUCAULT, M (2006). *Historia de la Sexualidad*. 1. La voluntad de saber. Ensayo introductorio de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. 1ª reimpresión de la Décima Edición, corregida y revisada. España, Madrid, Siglo XXI.

62 FOUCAULT, M (1992). *Op. cit.*; FOUCAULT, M (1999). *Op. cit.*

sobre estos los rigores de la universalidad de las voluntades normalizadas de verdad. La docilidad de los cuerpos actúa como sistema político de control, supeditado a las nociones de saber devenido de la acción racional producida en el seno de las disciplinas científicas, a partir de las cuales estos se pueden someter, utilizar, perfeccionar y transformar.

Como alternativa, Foucault destaca la urgencia de “edificar la arqueología de las ciencias humanas en el estudio de los mecanismos de poder que se han incardinado en los cuerpos, en los gestos, en los comportamientos”⁶³, de modo que se pueda proceder a la emancipación del ser más allá de las relaciones mecánicas producidas por el conocimiento. En todo caso, el poder se ejerce, no se posee; se mediatiza por las capacidades signílicas del cuerpo en un ambiente semiótico de producción de significantes. Por tanto, el cuerpo se comprende como un entramado de significados que requiere nuevas cartografías y otras formas de cartografiar las dinámicas desplegadas al interior y exterior del mismo, y más aún cuando procura concretar intenciones sociales de relación, en el marco de idearios y saberes corporales más ricos y diversos, más social y subjetivo, tendente al intercambio-vital-corporal-emotivo-cognitivo con otros⁶⁴.

Tales intenciones implican un esfuerzo neurálgico para la consolidación de un proyecto político de convivencia social, en tanto van dirigidas a materializar una transformación de las simbolizaciones sobre el cuerpo y la educación. Especialmente, si se toman en cuenta las comunidades como garantes de las aspiraciones planteadas, una vez que se conviertan en escenarios y actores para el desanclaje de los enquistados discursos euro-andro-céntricos sobre la vida democrática y pública, así como de la educación cívica. Por tanto, “debemos prestar más atención al poder afectivo invertido en ideologías particulares, en formaciones culturales y en prácticas sociales, y a la relación sensitiva del cuerpo con lo popular y lo cotidiano”⁶⁵.

Así, comprender la noción de cuerpos colectivos implica que podamos “repensarnos, de encontrar nuevos sentidos, que sólo podrán nacer a partir de nuevas formas relacionales, de búsquedas que estimulen las prácticas de la libertad y el entramado de los afectos, que sigan el camino de las pasiones alegres”⁶⁶.

Consecuentemente, se considera decisiva la amplificación de zonas de cambio potencial entre lo científico y lo cotidiano, lo que conlleva la confrontación entre saberes cotidianos producidos en las interacciones y la renovación del conocimiento expedito científicamente. Es bueno saber sobre ciencia, pero también es necesario aprender a vivir la ciencia en la cotidianidad; y, sobre todo, develar como en la misma cotidianidad se producen esquemas científicos capaces de coalicionarse con lo meramente científico.

Tales planteamientos presuponen realzar el valor de las epistemologías populares, formadas en las dinámicas propias de los cuerpos colectivos en las cotidianidades como espacios simbólicos donde discurren diversas lógicas identitarias contrapuestas al discurso lineal de la hegemonía ilustrada. De este modo, se estima que los saberes sociales facilitan la comprensión de las lógicas de la diversidad y la diferencia, en tanto actúan en y para la

63 FOUCAULT, M (1992). *Op. cit.* p. 109.

64 NAJMANOVICH, D (s/f). *Art. cit.*

65 McLAREN, P & GIROUX, H (1997). *Op. cit.* p. 68.

66 NAJMANOVICH, D (s/f). *Art. cit.*

construcción permanente de diálogos socializadores, en los que se generan lenguajes alternativos para fortalecer la aceptación recíproca en la interacción humana.

Con la renovación de los lenguajes y discursos es necesario reinterpretar la vida social como un modo subversivo de otros-disímiles performances subjetivos, en los cuales emerjan las distintas lógicas simbólicas-y-corporales que definen las tramas de relación en la convivencia, además “comprender las relaciones entre la identidad y la acción, y hacerlo de una manera que dé cabida a la agencia individual y colectiva, a fin de oponer resistencia a los saberes y prácticas opresoras *sin volver* a la idea modernista del sujeto autónomo”⁶⁷.

Por tanto, la vinculación inter-trans-disciplinaria debe emerger con urgencia al momento de recuperar los valores éticos y morales develados en la renovación discursiva mediante lenguajes alternativos para la emancipación de la convivencia, como modo de civilidad para el fortalecimiento de una ciudadanía centrada en el respeto y la aceptación mutua, en la superación de fronteras epistémico-ontológicas, que satisfagan la clara comprensión de ser ciudadano de deberes y derechos. Significa que, las dinámicas de la convivencia deben fluir en zonas de cambio que potencialicen la renovación del ser, en tanto actor social comprometido con el entorno semiótico develado en la interacción social y comunicativa; activando los movimientos relacionales entre cultura y política en un marco pedagógico tendente a la producción y reproducción de marcos alternativos de sentido y significado sobre lo colectivo y el sentido común.

La conexión entre cultura y política conlleva la apropiación de los mencionados lenguajes renovados para la vida alternativa, en la que concurren las lógicas comunes y no comunes –raras, extrañas– que rondan al interior de la cotidianidad, como marcos simbólicos para la comprensión del mundo de vida social. Así que, hablar de cultura y política implica, también, desde los lenguajes alternativos, develar la maquinaria del poder-saber, de cara a fortalecer los modos de saberes sociales que facilitan la comprensión del bienestar comunitario, para lo cual hay que atender las formas de construcción social del conocimiento, estableciendo puentes comunicantes entre las necesidades y requerimientos de los colectivos y las producciones tecno-científicas actuales, de forma que la política cultural se convierta en una práctica pedagógica significativa proveniente de los espacios urbanos y esferas públicas⁶⁸.

En todo caso, los lenguajes político-culturales deben enfatizar los entramados simbólicos vividos y centrarse en la radicalización de las prácticas emancipatorias de las subjetividades y lógicas opuestas, con miras a la dinamización intercultural de la vida pública. También, se requiere un lenguaje de la crítica con base en la reflexión colectiva sobre procesos humanos que actúan como espacios para la confrontación ético-moral, conducente a producir debates sociales fundados en el diálogo y la accesible comprensión inter-trans-disciplinaria de la vida en sociedad.

En suma, las zonas de cambio potencial deben ser revisadas constantemente, pues como espacio simbólico para la reflexión y crítica de las políticas culturales que devienen en el bienestar cotidiano, requieren ser educadas de modo que converjan hacia la produc-

67 SPARGO, T (2004). *Op cit.* p. 78 (Cursivas nuestras).

68 GIROUX, H (2001). *Cultura, política y práctica educativa*. 1ª Ed. Biblioteca de Aula. Barcelona, Editorial GRAÓ; GIROUX, H (2003). *Op. cit.*; PÉREZ JIMÉNEZ, C (2005). *Formación permanente de docentes centrada en saberes sociales*. Tesis Doctoral, Mención Publicación. Universidad del Zulia, Maracaibo.

ción de saberes socialmente productivos desde el sentido común develado en las prácticas cotidianas. Ello debe suponer la reconstrucción de los significados éticos para la convivencia armónica y pacífica de los diferentes grupos sociales destinados a estar juntos, y valorar la legítima reproducción del sí mismo en la otredad como marcos de alteridad circulantes y expresos de las prácticas sociales.

Lo anterior conduce a lo siguiente: la adopción radical de pedagogías alternativas, cuyo propósito sea fortalecer los cambios colectivos desde una perspectiva ontológica y epistemológica que reconsidere el valor del ser y los saberes producidos en lo popularmente cotidiano. Para ello, hay que considerar la incorporación de lenguajes orientados a realzar la multiplicidad de subjetividades y la pluralidad de relaciones desencadenadas en los contextos sociales; y, la pedagogía como discurso y práctica debe estar “guiada por un proyecto político que vincula la creación de ciudadanos con el desarrollo de la democracia crítica; es decir, un proyecto público que enlaza la educación con la lucha por la vida pública, en la cual el diálogo, la fantasía y la compasión sean obsequiosos con los derechos y condiciones que organizan a la vida como forma pública democrática social”⁶⁹.

Sin duda, la educación como anclaje discursivo generador de identidades y las instituciones educativas como escenarios sociales específicos, confluyen al reunir los actores sociales adscritos a diversos estilos de vida producidos, aparte de la intersubjetividad que le es propia, en contextos relacionales más complejos donde influyen diversas condiciones que estiman la adopción de un ideario excluyente o incluyente. De allí, que se considera la educación como un espacio para la atención de lo humanamente especial, pues desde las lógicas de la vida misma, todos los seres humanos requerimos ser atendidos de cara a fortalecer los mecanismos y estructuras optimizadoras de la calidad de vida social; además, si *ser especial es algo común*, es necesario enfatizar lo que nos diferencia entre sí y que hace que unos grupos humanos sean más susceptibles de discriminación y exclusión, o viceversa, de integración y aceptación plena.

El sentido de lo educativo, perfilado en base a discursos dominadores, pretende la igualdad social por encima de la diferencia personal, acuñando identidades y representaciones que procuran la ideologización mediante discursos, cuya orientación igualitarista de la vida la valoran como si se tratara de una máquina de producción, lejos de su carácter constructivo y emergente. Con ello, las fuentes de normalización que regulan las prácticas educativas –entiéndase, planes, proyectos, pensa y currícula-, se despliegan en un *sin-sentido de principios y acciones sin-sentido* que desvirtúan el carácter social, histórico y cultural de la educación misma.

Al asumir una direccionalidad pedagógica común e igualitaria para todos, la educación debe enfatizar las diferencias colectivas y, mediante propuestas alternativas de acción, cooperar con las transformaciones culturales como fenómenos definidos en la cotidianidad misma. Esta situación demanda con urgencia un replanteo del currículum y las prácticas pedagógicas, con miras a develar los obstáculos epistemológicos subyacentes en la vida cotidiana y el sentido común para comprender las vías hacia la emancipación ciudadana del ser en relación.

69 GIROUX, H (1995). “El posmodernismo y el discurso de la crítica educativa”, in: DE ALBA, A (Comp): *Posmodernidad y educación*. Centro de Estudios sobre la Universidad, UNAM, México. p. 227-264.

En nuestro contexto local, la inherencia de la educación en estos temas se funda en la vinculación que ésta tiene con la construcción de una sociedad democrática que enfatice la recuperación de nuestros idearios culturales amerindios, afroamericanos e iberoamericanos como “un valioso y extraordinario patrimonio cultural venezolano para la infancia, que ha ido quedando fuera del mundo de la escuela, la familia y la comunidad”⁷⁰. Esto revela que los imaginarios sobre diversidad y diferencia han sido excluidos de nuestro sistema educativo, sobre todo cuando históricamente se ha contado la versión occidentalizada de nuestra ontogénesis, enfatizando el sentido de dominación al que hemos sido sometidos desde épocas remotas. Es como si hubiésemos construido la historia obviando la diferencia y diversidad que nos ha sido natural culturalmente, lo cual permite cuestionarnos hasta qué punto hemos sido formados para sostener la convivencia en la diferencia y diversidad.

Ese argumento señala que la educación debe apuntar a la incorporación de diversas posibilidades de acción social en vías de ampliar los dominios de las relaciones sociales intra y extraescolares, de cara a la convivencia ciudadana en un mundo libre de barreras sociales y culturales. Ante un proyecto ideal que asuma la escuela y la educación como un espacio cultural de reflexión y crítica social, es necesario revisar su trayectoria ecológica de modo que favorezca la comprensión e incorporación de distintos aspectos claves para las transformaciones sociales de la vida social. En todo caso, es necesario partir de la vinculación dialéctica entre los contenidos curriculares, la formación docente y la valoración ecológica de la escuela⁷¹; pero, sobre todo, es necesario tender los puentes de relación entre esos aspectos, y reconsiderar dinámicas clave para el diseño de un proyecto educativo cultural que enfatice en la educación ética intersubjetiva, desde la atención de la diversidad y la diferencia en términos de igualdad y tolerancia, o sea, para la convivencia social.

70 QUINTERO, M^a del P (2000). “¿Por qué existe una autoimagen nacional negativa en Venezuela? Una aproximación interdisciplinaria desde la psicología social y los estudios culturales”. in: QUINTERO, M^a del P (C) (2000). *Identidad y Alteridad*. Fascículo 10. Asociación Venezolana de Psicología Social (Avepsa). Mérida, p. 74.

71 PÉREZ JIMÉNEZ, C (2004). *Op. cit.*