

Pluralismo cultural y derechos humanos: la crítica intercultural

Cultural Pluralism and Human Rights: The Intercultural Critique

EDWIN CRUZ RODRÍGUEZ

Candidato a Doctor en Estudios políticos y Relaciones Internacionales e integrante del Grupo de Investigación en Teoría política contemporánea de la Universidad Nacional de Colombia.

ecruzr@unal.edu.co

Recibido: septiembre 3 de 2012

Aceptado: octubre 20 de 2012

RESUMEN

Este artículo de reflexión analiza el problema que supone conciliar la justicia e igualdad entre culturas con el respeto por los derechos humanos, partiendo del debate entre multiculturalismo e interculturalismo. Primero, reconstruye ambos enfoques. Segundo, problematiza sus límites y posibilidades para dar respuesta al problema planteado. Finalmente, formula un argumento normativo en defensa del interculturalismo basado en el diálogo entre culturas y la hermenéutica diatópica. Palabras clave: derechos humanos, hermenéutica diatópica, interculturalismo, multiculturalismo.

ABSTRACT

This reflective article analyzes the problem that rises when harmonizing the justice and equality among cultures with the respect for the human rights, departing from the debate between multiculturalism and interculturalism. First, it reconstructs both approaches. Second, describes its limits and possibilities for giving response to the raised problem. Finally, it formulates a normative argument in defense of the interculturalism based on the dialog among cultures and the diatopic hermeneutics.

Key words: Human Rights, Diatopic Hermeneutics, Interculturalism, Multiculturalism.

Introito

El pluralismo cultural del mundo contemporáneo plantea como uno de sus principales retos alcanzar la justicia entre culturas sin menoscabar los derechos humanos. Aunque estos se presentan como universales, no todas las culturas aceptan sus principios, ni la concepción del individuo propia de la cultura occidental. Más aún, para muchos los derechos humanos son un producto particular de Occidente que carece de legitimidad para exigirse en

otros contextos culturales. Por ello, la igualdad entre culturas, que implica la renuncia a imponer los principios, valores y tradiciones de una cultura sobre otra, puede llevar al deterioro de los derechos humanos.

Entre las distintas alternativas para este problema, en el contexto latinoamericano sobresale el debate entre multiculturalistas e interculturalistas. Multiculturalismo e interculturalidad tienen distintos significados, aunque ambos aluden a contextos de pluralismo cultural en su

sentido descriptivo¹. Sin embargo, los dos términos están cargados de contenidos normativos diferentes. En este sentido, el multiculturalismo se basa en la influyente propuesta del filósofo canadiense Will Kymlicka (1996) que, siguiendo los principios de la filosofía liberal, propone alcanzar la justicia entre culturas salvaguardando al mismo tiempo los derechos humanos, mediante el reconocimiento de derechos diferenciados en función de grupo. El interculturalismo, por su parte, si bien acepta varios postulados del enfoque de Kymlicka, se distancia sustancialmente en los ideales que persigue.

Este trabajo analiza las alternativas que estas perspectivas plantean para alcanzar la justicia entre culturas sin menoscabar los derechos humanos. En la primera parte, se reconstruyen comparativamente los enfoques multicultural e intercultural. En la segunda, se problematizan sus límites y posibilidades para dar respuesta al problema planteado. Finalmente, se sustenta un argumento normativo en defensa del interculturalismo, que apuesta por el diálogo entre culturas y la hermenéutica diatópica como una forma de armonizar la igualdad entre culturas y el respeto por los derechos humanos.

El argumento central es que multiculturalismo e interculturalismo no son mutuamente excluyentes, comparten postulados como la necesidad de derechos diferenciados para conseguir la igualdad entre culturas. Pero, aunque los horizontes normativos del interculturalismo son más ambiciosos, ambos enfoques presentan problemas para armonizar la igualdad entre culturas con el respeto por los derechos humanos. Para salvaguardar los derechos humanos, el multiculturalismo termina por instaurar una desigualdad entre culturas al aseverar que deben aceptar los principios liberales. Al amparar la igualdad entre cul-

turas, mediante un respeto absoluto por el otro, el interculturalismo queda imposibilitado para definir los límites a la tolerancia, por lo que no define con claridad los criterios para proteger los derechos humanos. Sin embargo, dado que definir esos criterios *a priori* implicaría una concepción monocultural, el interculturalismo se inclina por que sea el diálogo entre culturas, mediante la hermenéutica diatópica, el medio para definirlos conjuntamente.

1. Multiculturalismo e interculturalismo

No se dispone de una comparación sistemática entre ambos enfoques. Las posiciones oscilan entre el desconocimiento de la diferencia y la afirmación del interculturalismo como progresista en esencia en contra de la naturaleza funcional del multiculturalismo². Sin embargo, puede decirse que entre ambos existen tres concordancias y dos grandes diferencias. Ambos propugnan por la igualdad entre culturas partiendo de una concepción procesual de las mismas, rechazan la neutralidad del Estado frente al pluralismo cultural y comparten la necesidad de derechos diferenciados en función del grupo para alcanzar la justicia entre culturas. No obstante, el interculturalismo tiene horizontes normativos más ambiciosos. Mientras el multiculturalismo apuesta por la tolerancia y la coexistencia entre culturas, el interculturalismo propugna por el respeto, la convivencia, el diálogo y el aprendizaje mutuo. Además, el multiculturalismo mantiene una concepción formal de la justicia cultural basada en el reconocimiento de derechos, en tanto que el interculturalismo defiende una justicia sustancial que articula la justicia cultural con la justicia social.

1.1. Los encuentros

- a) La primera similitud es que ambos enfoques propugnan por alcanzar la igualdad entre culturas partiendo de una concepción dinámica de las mismas, aunque por caminos distintos.

La ciudadanía multicultural de Kymlicka se cimienta en un doble rechazo, de ciertos principios liberales y de los principales postulados comunitaristas. De un lado, desecha el argumento de algunos teóricos comunitaristas, basado en concepciones esencialistas de la cultura, según el cual la colectividad prima sobre el individuo y, por tanto, este no puede revisar o cuestionar las concepciones

¹ Los dos conceptos tienen múltiples significados. Algunos autores, como Tapia (2010: 64-65) distinguen varias formas de interculturalidad de acuerdo a su tendencia ideológica (colonial, de resistencia, neocolonial o neoliberal). En el mismo sentido, Tubino (2004a: 157-158; 2008: 175; 2011: 10-12) ha sugerido la distinción entre una interculturalidad funcional, que reconoce la diversidad cultural desde arriba a fin de hacerla funcional al sistema político y económico vigente, y una intercultural crítica, construida desde abajo y que implica no sólo el reconocimiento de la diferencia sino una forma de convivencia que empieza por atacar las causas de la desigualdad entre culturas. El multiculturalismo también se caracteriza por la multiplicidad de sus significados. De acuerdo con Colom (1999: 37), "literalmente, el término parece tener tantos significados como bocas lo pronuncian". Hall (2010: 582-618) distingue entre multiculturalidad, un término descriptivo de la diversidad cultural y multiculturalismo, como las actitudes y acciones que se toman por diversos actores para gestionar esa diversidad. Ello implica que existen varios multiculturalismos. Desde un multiculturalismo asimilacionista hasta un multiculturalismo liberal basado en la tolerancia. En este trabajo los términos interculturalismo e interculturalidad se usan de forma idéntica resaltando su sentido normativo. "Multiculturalismo" se usa para dar cuenta del enfoque desarrollado por Kymlicka.

² Por ejemplo, para Restrepo (2012: 205), se trata de una diferencia aparente pues las oposiciones entre ambos conceptos son "simplistas y caricaturizantes". Borrero (2009: 67) sostiene que es más una cuestión de usos en tanto que ya no es "políticamente correcto" posar de multiculturalista. Para la segunda posición ver Viaña (2010: 10-11).

de vida buena en que se sustenta su cultura³. Por el contrario, para Kymlicka, dado que los individuos pueden equivocarse, es necesario evaluar racionalmente las concepciones del bien a la luz de nuevas experiencias o nueva información (Kymlicka, 1996: 118). Ello significa que los individuos pueden elegir los valores que consideren mejores, tanto dentro de su propia cultura, como en otras culturas (Kymlicka, 1996: 145-149). Lo cual lleva implícita una concepción dinámica o procesual de la cultura.

El interculturalismo comparte esa concepción. La interculturalidad denota “una relación simétrica y de reconocimiento mutuo” entre culturas (Blaser, 2007: 15). Ello implica, a su vez, una concepción dinámica, no esencialista de la cultura. De acuerdo con Walsh (2009: 46) las culturas siempre se definen en relación con otras, nunca se definen por sí mismas. Las identidades culturales son producto de las relaciones. Por tanto, no son anteriores a ellas sino su producto. No son identidades esenciales las que se relacionan, es la relación la que permite definir las identidades. Según Tubino (2004a: 155): “la interculturalidad es intrínseca a las culturas, porque las culturas son realidades situacionales, sujetos dinámicos, históricos, que se autodefinen por sus relaciones con los otros”. Como afirma el mismo autor (2005: 90),

...las identidades culturales no son “entidades preexistentes” a las relaciones interculturales; son por el contrario, realidades relacionales. La identidad es siempre una auto-imagen que se construye en relación a otro, no es una elaboración ensimismada independiente de las alteridades y los procesos de socialización.

En este sentido, “todas las culturas son el resultado de una continua fecundación mutua. Las culturas, como la realidad, no son estáticas, sino que están en proceso de transformación continua” (Panikkar, 2006: 130).

b) Una segunda similitud entre ambos enfoques es su rechazo a la neutralidad del Estado frente al pluralismo cultural. Aunque Kymlicka toma partido por los principios liberales, ello no implica aceptar de lleno las tesis de los liberales individualistas, quienes sostienen que la ciudadanía debe ser igual para todos los individuos y no se debe promover un trato diferenciado porque ello implicaría un privilegio que pondría

a los demás en desventaja⁴. Desde esa perspectiva el Estado debe comportarse respecto del pluralismo cultural de la misma forma que se comporta respecto de la diversidad religiosa: debe guardar neutralidad, y estos asuntos deben relegarse al espacio privado. Kymlicka (1996: 157) asume que el Estado debe ser laico pero no neutral frente al pluralismo cultural. En los sistemas políticos democráticos, cuestiones como los derechos lingüísticos, la autonomía regional y la representación política de las distintas culturas que habitan el país, son decididas por la mayoría, lo que con frecuencia conduce a injusticias con las minorías (Kymlicka, 1996: 18). Así, la imparcialidad no debe entenderse como dar un trato igual a todo el mundo, sino en darle un trato diferente a lo diferente. De esa forma se consigue que los miembros de las culturas minoritarias tengan las mismas oportunidades y derechos que los de las mayoritarias (Kymlicka, 1996: 160). Los derechos diferenciados compensan las desigualdades que ponen en desventaja a los individuos pertenecientes a las culturas minoritarias.

El enfoque intercultural también objeta la neutralidad del Estado frente al pluralismo, pero por razones distintas, no basadas en la distinción entre culturas mayoritarias y minoritarias, sino entre culturas dominantes y subalternas. En América Latina existen culturas mayoritarias que han sido dominadas por culturas minoritarias. Por ejemplo, en países como Guatemala o Bolivia, las culturas indígenas comprenden la mayoría de la población, pero han sido dominadas por la cultura mestiza, construida desde el Estado como la cultura nacional pese a su carácter minoritario. Walsh (2009: 28) echa mano del concepto de “colonialidad” del sociólogo Aníbal Quijía-

³ Para el debate entre liberales y comunitaristas ver: Papachini (1996), Mejía y Bonilla (1999). Para una reconstrucción del enfoque de Kymlicka ver: Bonilla (1999). Kymlicka (2002) realiza una síntesis inteligente del camino recorrido hasta la formulación de su enfoque.

⁴ Cuando se trata de discutir la regulación de derechos de grupo, la versión liberal estándar se opone a ellos en términos del individualismo. Sólo los individuos son portadores de derechos, no los grupos. En la base de esta concepción se encuentra una visión sesgada de la universalidad: “Es decir, dichos derechos se consideran improcedentes porque no van dirigidos a todos los ciudadanos de ese estado particular, sino a un grupo de ellos. Creo que parte de las incomprensiones del liberalismo tradicional hacia los derechos de grupo se basa en que usa un lenguaje universalista referido a un grupo particular, los ciudadanos de un estado, en el que se da por sentada una identidad uniforme de ciudadanía pensada desde las premisas de un implícito nacionalismo de carácter estatista. El resultado es un liberalismo que acusa de «particularistas» y ajenas a los «intereses generales» las pretensiones de regular unos derechos de grupo de carácter nacional cuando éstos no coinciden con el particularismo del grupo hegemónico que el estado define como «nacional»” Requejo (1996: 101). De esa forma, siguiendo a Requejo, el liberalismo es el comunitarismo particular de las sociedades occidentales. En el interior de esas sociedades los liberales han impulsado valores e identidades nacionales particulares en perjuicio de los de grupos pequeños o minoritarios.

no⁵ para concebir esta situación. La colonialidad es un patrón de poder basado en la idea de raza como medio de jerarquización social y existen estados monoculturales que no representan sus sociedades pluriculturales. Así, en los estratos sociales altos y los lugares de poder se ubican las élites blancas o mestizas, mientras en los bajos se encuentran las antiguas “castas”, indígenas y afrodescendientes. El Estado es monopolizado por las élites blancas y mestizas. Sus políticas se presentan como universales y étnicamente neutrales, pero en realidad desconocen las desigualdades a las que se enfrentan las personas ubicadas en los estratos bajos (Walsh, 2009: 79).

- c) Finalmente, ambos enfoques comparten un acuerdo sobre la necesidad de los derechos diferenciados en función del grupo como instrumento para alcanzar la justicia e igualdad entre culturas. Estos derechos no son contrarios sino complementarios a los derechos individuales y pueden ser otorgados a los miembros de los grupos, en función de su circunscripción política territorial (Estado, provincia, régimen autonómico), o donde el número de individuos lo justifica (Kymlicka, 1996: 72; Walsh, 2009: 154-155). Estos derechos diferenciados suponen un cambio importante en relación con la concepción clásica de la ciudadanía, pues las personas no sólo se incorporan a la comunidad política teniendo en cuenta su estatus, como ciudadanos individuales, sino también en función de su identidad, como miembros de un grupo cultural (Kymlicka, 1996: 240).

1.2. Las diferencias

- a) El ideal del multiculturalismo es la tolerancia y la coexistencia entre culturas. En cambio, la interculturalidad apuesta por ir más allá, para construir el respeto, la convivencia, el diálogo y el aprendizaje mutuo.

La intención de Kymlicka (1996: 46) es “acomodar” las diferencias étnicas y nacionales “de una manera estable y moralmente defendible”. Para ello plantea la necesidad de los derechos diferenciados⁶. Tales derechos hacen po-

sible la tolerancia y la coexistencia. Tolerar es “soportar lo diferente” (Tubino, 2003: 2). En esta perspectiva, la existencia del otro, el diálogo y el intercambio entre culturas, no se conciben como un bien en sí mismos ni como algo deseable. Por lo tanto, las culturas pueden coexistir, pero de forma aislada, sin convivir. El punto, desde la perspectiva intercultural, es que tolerancia y coexistencia no implican necesariamente el diálogo e intercambio entre culturas.

El enfoque intercultural comparte el ideal de la igualdad entre culturas, pero le añade la necesidad del diálogo y el aprendizaje mutuo entre ellas. Las relaciones y el aprendizaje entre culturas son inevitables, pero se han producido en condiciones de desigualdad, llevando al colonialismo, el asimilacionismo o la discriminación, entre otros. Se trata entonces de que tales relaciones se lleven a cabo en condiciones de igualdad. De acuerdo con Walsh (2009: 54), la interculturalidad apuesta por la desaparición de toda desigualdad entre culturas, es “el contacto e intercambio *entre culturas* en términos equitativos; en condiciones de igualdad” (Walsh, 2009: 14). Tal intercambio siempre es conflictivo, por lo que antes que intentar suprimirlo, se trata de orientarlo al desarrollo individual y colectivo. El horizonte normativo es por ello el respeto y la convivencia, terminar con las relaciones desiguales entre culturas para erigir un marco de convivencia con respeto, diálogo y aprendizaje mutuo. Para Walsh (2009: 15), la interculturalidad “no tiene la pretensión de asumir la perspectiva del otro sino de permitir que la diferencia intervenga en uno, abriendo así nuevas perspectivas interculturales de vivir ‘con’ o ‘con-vivir’” (Walsh, 2009: 15).

En contraste con el valor de la tolerancia, que no va más allá de la coexistencia, el respeto hace posible la convivencia entre culturas. En esta perspectiva el otro, y las relaciones con él, no sólo son un hecho que hay que aceptar o tolerar, sino que son vistos como un bien en sí mismos y como algo deseable⁷. Siguiendo a Tubino (2005: 14), el multiculturalismo trata de producir “sociedades paralelas”, mientras la interculturalidad busca producir “sociedades integradas y relaciones simétricas” entre culturas. El respeto implica la convivencia con el otro dado que:

⁵ La categoría de colonialidad del poder se distingue de la de colonialismo porque no hace referencia al dominio de un Estado sobre territorios ultramarinos, sino a un complejo dispositivo de poder heredado de la Colonia y sustentado en la estratificación de la población según criterios como el de raza (Quijano, 2000: 342-386). Ver Restrepo y Rojas (2010: 91-114) para una presentación didáctica del concepto.

⁶ Primero, los derechos de autogobierno, se refieren a autonomía política o jurisdicción territorial que hagan posible la autodeterminación de las “minorías nacionales” dentro del Estado (Kymlicka, 1996: 47). Segundo, los derechos especiales de representación política (Kymlicka, 1996: 54-55). Tercero, los derechos poliétnicos para

asegurar el ejercicio efectivo de los derechos comunes de ciudadanía, como la subvención pública de prácticas culturales, medidas para erradicar la discriminación, exención de leyes o disposiciones que, a diferencia de los derechos de autogobierno, tratan de fomentar la integración del “grupo étnico” a la cultura mayoritaria (Kymlicka, 1996: 53).

⁷ “No basta con un respeto que solo signifique el derecho declarado a existir. Semejante “respeto” sería muy limitado y con razón algunos podrían considerarlo engañoso. Estamos hablando de un respeto que signifique tomar en serio las diferentes culturas, dando la oportunidad a quienes las practican de desarrollarlas en interacción con otras culturas” (Ansion, 2007: 44-45).

“reconocer al otro es respetar su autonomía, es percibirlo como valioso. Pero la valoración a priori del otro es un falso reconocimiento. La gente merece y desea respeto, no condescendencia. El verdadero reconocimiento es a posteriori, se da en la experiencia del encuentro con el otro. Pero sólo es posible en relaciones auténticamente simétricas y libres de coacción” (Tubino, 2003: 10).

- b) El multiculturalismo apuesta por una justicia formal que garantiza la igualdad de oportunidades entre los individuos sin importar su pertenencia cultural. En contraste, el interculturalismo defiende una justicia sustancial, que empieza por preguntarse por las condiciones del diálogo entre culturas y plantea la necesidad de atacar las causas socioeconómicas de la desigualdad entre ellas. De esa manera, articula la justicia cultural o el reconocimiento, con la justicia social y la redistribución. De acuerdo con Tubino (2007: 195-196):

...el multiculturalismo anglosajón formula y busca remediar el problema de la injusticia cultural como si fuera un problema aislado y aislable. Por ello promueve la sustitución de las políticas asimilacionistas de los Estados nacionales monoculturales por políticas de reconocimiento de las identidades, sin cuestionar el modelo económico vigente. Por el contrario, el interculturalismo latinoamericano se plantea el problema de la injusticia como un problema ligado al problema de la pobreza y la exclusión social. La injusticia cultural, sostenemos, no es sino la otra cara de la injusticia económica. Por lo tanto, si la exclusión económica y la discriminación cultural son dos fenómenos estrechamente interconectados, entonces las políticas de reconocimiento deben estar forzosamente acompañadas de políticas redistributivas.

Según Viaña, Claros y Sarzuri (2009: 7) la convivencia entre culturas en términos igualitarios no es un problema de “voluntad subjetiva” sino también de constricciones estructurales, políticas, económicas y sociales, que condicionan tales relaciones. El interculturalismo es una alternativa para articular las demandas por reconocimiento de la diferencia y por igualdad social o redistribución, una manera de atacar ambos tipos de injusticia (Fraser, 1997: 18). No se plantea solamente el diálogo, sino al mismo tiempo encarar las condiciones en que este se desarrolla, las constricciones estructurales y las relaciones asimétricas de poder en las que tiene lugar: “hay que exigir que el diálogo de las culturas sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc. que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas de la humanidad” (Fornet-Betancourt, 2000: 12). Para

Walsh (2006: 35; 2009: 43-44) la interculturalidad implica cambios estructurales. No se reduce a tolerar la diferencia dentro de las estructuras de la colonialidad establecidas, sino involucra profundas transformaciones, distribución del poder político y socioeconómico, que combatan la desigualdad entre culturas. Además, Requiere cambios estructurales orientados a atacar las causas políticas y económicas de las desigualdades en las relaciones entre culturas, no sólo el reconocimiento de las diferencias (Tubino, 2007: 195-196).

En fin, multiculturalismo e interculturalismo no necesariamente son enfoques excluyentes. Por el contrario, pueden ser complementarios, dado que varios elementos del multiculturalismo, empezando por la necesidad de derechos diferenciados en función del grupo, son necesarios –aunque no suficientes– para realizar los ideales del interculturalismo. Sin embargo, ambos enfrentan límites para responder al doble problema de la justicia entre culturas y la defensa de los derechos humanos individuales.

2. Los derechos humanos y las antinomias de los enfoques

En su intento por conciliar la justicia entre culturas y, al mismo tiempo, la salvaguarda de los derechos humanos, el multiculturalismo incurre en una paradoja. A fin de proteger los derechos humanos, Kymlicka establece que la igualdad entre culturas sólo es posible si aceptan de entrada un marco liberal y una concepción liberal de tales derechos. Así, aunque el enfoque tiene como propósito garantizar la igualdad entre culturas, termina por erigir una relación desigual entre ellas, pues asume que la cultura liberal es el medio común o universal en que se deben producir las relaciones entre culturas y es moralmente superior a las demás.

Por su parte, el interculturalismo enfrenta un gran vacío. En contraste con el multiculturalismo, acepta la legitimidad de todas las concepciones de “vida buena”, apuesta porque el aprendizaje mutuo entre culturas les permita adoptar lo que consideren más razonable en vez de establecer desde el principio el marco liberal y propugna por la construcción de una cultura pública común y abierta a las diferencias. Sin embargo, ello le impide responder satisfactoriamente a la pregunta por los límites de la tolerancia frente a las culturas que no acepten sus postulados normativos y, en consecuencia, definir criterios para proteger los derechos humanos individuales.

2.1. La paradoja del multiculturalismo

En su crítica a los liberales individualistas Kymlicka (1996: 58) sostiene que los derechos diferenciados en fun-

ción del grupo no son contrarios a los derechos humanos individuales. Por eso distingue entre las restricciones internas, derechos diferenciados que atienden a las reivindicaciones del grupo cultural en contra del disenso de sus miembros individuales; y las protecciones externas, derechos que responden a las demandas del grupo en contra de la sociedad englobante, cuya función es protegerlo del impacto de sus decisiones mayoritarias. Los dos tipos de derechos salvaguardan la estabilidad del grupo y pueden usarse contra los derechos humanos individuales.

Valiéndose de las restricciones internas, el grupo puede usar el poder del Estado para limitar la libertad de sus miembros: obligándolos a asistir a una iglesia determinada o impidiendo que las mujeres accedan a la educación, por ejemplo (Kymlicka, 1996: 58-59). Con las protecciones externas se corre el riesgo de la injusticia entre grupos más que el de la opresión de los individuos, puesto que un grupo puede ser segregado gracias a las protecciones de otro: el *Apartheid* podría ser un ejemplo de ello (Kymlicka, 1996: 59). Sin embargo, las protecciones externas no están inextricablemente ligadas a la injusticia entre grupos, porque no implican *a priori* una posición de dominio sobre otros grupos. Por el contrario, pueden situarlos en mayor pie de igualdad al reducir la medida en que el grupo más pequeño es vulnerable ante el grande" (Kymlicka, 1996: 60).

De allí que para Kymlicka (1996: 212) las protecciones externas solo sean admisibles cuando promuevan la igualdad entre grupos y nunca cuando permitan que un grupo oprima a otros. Los liberales sólo pueden aprobar los derechos diferenciados si son consistentes con la autonomía individual (Kymlicka, 1996: 111). Deben reivindicar algunas protecciones externas, pero nunca las restricciones internas que restringen el derecho de los miembros del grupo a debatir sus autoridades y tradiciones (Kymlicka, 1996: 60). "Una perspectiva liberal exige *libertad dentro* del grupo minoritario, e *igualdad entre* los grupos minoritarios y mayoritarios" (Kymlicka, 1996: 212). Los derechos diferenciados no deben permitir la dominación de un grupo sobre otros o la opresión de los individuos por el grupo del que forman parte (Kymlicka, 1996: 266).

De esa forma, la teoría de Kymlicka trata de responder tanto a la necesidad de igualdad entre culturas, como a la protección de los derechos humanos. Sin embargo, su razonamiento cae en una paradoja. Aunque la distinción entre protecciones externas y restricciones internas se justifica para proteger los derechos humanos individuales, implica asumir que la cultura liberal es el marco en el que deben llevarse a cabo las relaciones entre culturas y que es moralmente superior a las demás por el hecho de que protege esos derechos, estableciendo de entrada una desigualdad entre culturas.

Los principios del liberalismo, incluyendo los derechos humanos, se plantean como un marco universal. El multiculturalismo no acepta que el liberalismo es una concepción particular de "vida buena" entre otras. Para Walsh (2009: 43), el multiculturalismo piensa colonialmente, supone que "existe una cultura superior a las demás, que es presentada como si fuese universal". Ello implica que las relaciones entre culturas sólo se pueden hacer equitativas si las minoritarias aceptan el marco liberal, se liberalizan. En consecuencia, limita las relaciones y el aprendizaje mutuo.

Kymlicka (1996: 213) lo formula explícitamente: "He defendido el derecho de las minorías nacionales a mantenerse como sociedades culturalmente distintas, pero sólo si, y en la medida en que, estas minorías nacionales se gobiernen siguiendo los principios liberales". Aunque ello es loable para proteger los derechos individuales, afirma de entrada una desigualdad entre culturas y restringe la posibilidad de que las culturas minoritarias protejan prácticas y tradiciones distintas a las de la liberal. Por ejemplo, plantea la pregunta de si es admisible que una comunidad elija sus autoridades por consenso o por rotación de cargos, mecanismos distintos a la democracia liberal y que pueden entrar en conflicto, o si son admisibles formas de intercambio no mercantiles o de propiedad distintas a la propiedad privada.

Además, el argumento de Kymlicka es contradictorio porque intenta resguardar las culturas minoritarias pero al mismo tiempo liberalizarlas. No apuesta porque desaparezcan las otras culturas porque son importantes para la libertad individual. Acepta que las culturas no son estáticas y no son liberales en esencia. Pero termina por favorecer el cambio en forma unidireccional, en primer lugar hacia la liberalización y sólo en segundo plano el aprendizaje mutuo en un marco liberal.

Por un lado, defiende las "culturas societales"⁸, porque hacen posible la libertad al permitirle a los individuos acceso a "opciones significativas" para elegir (Kymlicka, 1996: 121). La idea es que elijan en el marco de su propia cultura societal, en vez de que se integren a la mayoritaria (Kymlicka, 1996: 122), porque trasladarse de una cultura a otra es infrecuente, difícil y costoso, por lo que no es legítimo exigir a las personas, incluso si lo deciden de forma voluntaria, que acarreen con esos costos (Kymlicka, 1996: 127). Abandonar la propia cultura es algo a lo que se tiene derecho, no una obligación (Kymlicka, 1996: 125).

⁸ "Una cultura que proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas pública y privada. Estas culturas tienden a concentrarse territorialmente, y se basan en una lengua compartida" (Kymlicka, 1996: 112).

Para Kymlicka (1996: 130) la libertad no implica necesariamente salir de la cultura societal propia, sino tener la posibilidad de desarrollarse en ella, distanciándose de los valores y prácticas que para el individuo no revistan significado (Kymlicka, 1996: 130).

Por otro lado, Kymlicka propugna porque estas culturas se liberalicen aún a sabiendas de que ello puede terminar con sus características principales: "...a medida que una cultura se liberaliza –y, por tanto, permite que sus miembros cuestionen y rechacen las formas de vida tradicionales- la identidad cultural resultante se hace "más difusa" y menos característica... cada vez es menos probable que quienes pertenecen a ella compartan la misma concepción sustantiva de vida buena, y cada vez más probable que compartan los valores básicos con las gentes de otras culturas liberales" (Kymlicka, 1996: 126). Ello no implica que el pensamiento del autor sea desfavorable al aprendizaje mutuo entre culturas, pero sí una preferencia por el aprendizaje unidireccional, donde sea principalmente la cultura minoritaria la que aprenda de la liberal.

Según Kymlicka (1996: 145) "desde cualquier perspectiva liberal, es bueno que las culturas aprendan las unas de las otras. Los liberales no pueden defender una noción de cultura que considere que el proceso de interacción y de aprendizaje de otras culturas constituye una amenaza a la "pureza" o a la "integridad" en lugar de una oportunidad de enriquecimiento". El que los individuos puedan revisar los fines y concepciones del bien de sus culturas y elegir entre los que consideren mejores, evidencia que no desconoce la posibilidad de que exista tal aprendizaje: "Las personas deberían poder decidir qué es lo mejor desde dentro de su propia cultura e integrar en su cultura todo aquello que considerasen admirable de otras culturas" (Kymlicka, 1996: 149). En fin, en ello está implícita una concepción cambiante más que inmutable de las culturas. Si fuesen inalterables no sería necesario protegerlas con derechos diferenciados (Kymlicka, 1996: 141-142). Además, las culturas no son en esencia liberales o iliberales. Muchas de las culturas liberales de la actualidad tuvieron un pasado iliberal (Kymlicka, 1996: 134). Todas las culturas pueden tener aspectos liberales, el carácter liberal es cuestión de grado (Kymlicka, 1996: 236).

No obstante, desde su perspectiva son principalmente las culturas minoritarias las que deben aprender de la liberal, en un aprendizaje unidireccional que favorece la liberalización. Kymlicka (1996: 211) acepta que la tolerancia tiene unos límites y las democracias liberales no pueden "acomodar y adoptar" todas las formas de diversidad cultural. La liberalización no debe imponerse por medio de la coerción, pero eso no implica que los liberales no deban hacer nada ante minorías iliberales. Pueden manifestar su

inconformidad, promover los valores liberales mediante argumentos o apoyar a grupos que quieren liberalizar su cultura (Kymlicka, 1996: 231-232). "El objetivo de los liberales no debería ser disolver estas naciones no liberales, sino más bien tratar de liberalizarlas, aún cuando esto no sea posible en todos los casos" (Kymlicka, 1996: 134).

2.2. Los vacíos del interculturalismo

A diferencia del multiculturalismo, el interculturalismo defiende la legitimidad de las distintas concepciones de "vida buena" profesadas por las culturas. En su perspectiva, aunque el liberalismo se presenta como un corpus de valores universal, es producto de una cultura más con su concepción particular de "vida buena" (Sánchez, 2010: 282). El liberalismo es una forma de particularidad que, mediante una operación de hegemonía, se ha presentado como universal (Álvarez, 2010: 177). Para Díaz (2005: 46), "el universalismo liberal opera como un particularismo cuya peculiaridad radica precisamente en su pretensión de ser universal". Es una universalidad *a priori* que se le confiere a la cultura occidental y a las sociedades demoliberales, por lo que los principios en que están basados los derechos humanos, aunque se presentan como universales, se basan en su particular forma de vida (Díaz, 2005: 55). En cambio, la interculturalidad sólo es posible si se empieza por abandonar la pretensión de universalidad de una cultura particular. Como indica Panikkar (2006: 130), "la creencia en la universalidad de los propios contenidos culturales es la esencia del monoculturalismo y lleva al colonialismo... La interculturalidad se encuentra a mitad de camino entre la absolutización de una cultura y la incomunicación absoluta entre ellas".

Por lo mismo, desde la perspectiva intercultural el marco general de convivencia entre culturas no puede ser el liberalismo ni ninguna otra cultura particular. La perspectiva intercultural apuesta por la construcción colectiva de una cultura común a distintas culturas. A diferencia de la perspectiva multicultural, que considera que la cultura pública es la de la cultura mayoritaria, la interculturalidad propugna por la construcción de un espacio neutro y abierto a las diferencias donde puedan someterse a la deliberación los problemas comunes a las culturas sin que se impongan unilateralmente criterios monoculturales. Como anteriormente se afirmó, para que el diálogo sea posible, es necesario empezar por el planteamiento de las causas, socioeconómicas y políticas, de la desigualdad entre culturas que lo impiden. La igualdad entre culturas es una condición previa del diálogo, pero también es necesario crear una cultura pública común (Tubino, 2008: 177).

En consecuencia, en contraste con la preferencia por la liberalización de las culturas minoritarias por la que pro-

pugna el multiculturalismo, para el interculturalismo las relaciones de aprendizaje son mutuas. No sólo la cultura subalterna debe adaptarse a la dominante, ésta también debería aprender de la subalterna, “interculturalizarse” (Walsh, 2009: 171). Una crítica podría afirmar que así termina por provocar un mestizaje que disuelve la particularidad de las culturas. Empero, este postulado es erróneo pues la especificidad de una cultura solo puede definirse por la relación con otra u otras (Walsh, 2009: 4). Para que existan culturas diferenciadas deben estar en relación y para que una de ellas no asimile a las otras esa relación debe ser igualitaria. Según Ramón (2009: 135), el producto de los intercambios entre culturas no es una síntesis última, sino múltiples y permanentes que recrean las culturas. No se pretende borrar las diferencias culturales ni formar identidades mestizas, sino propiciar una interacción dialógica (Walsh, 2009: 46).

Sin embargo, el interculturalismo también presenta problemas. Como afirma Borrero (2009: 68), “cuando se pasa del terreno de la defensa netamente cultural al de los derechos, la situación tiende a complicarse un tanto”. Principalmente, no da una respuesta satisfactoria frente a la protección de los derechos humanos individuales y los límites de la tolerancia.

El interculturalismo no se opone a salvaguardar los derechos individuales, pero apuesta en primer lugar por el aprendizaje mutuo entre culturas, pues supone que las llevará a adoptar lo que consideren mejor o más razonable, mientras que restringir *a priori* las relaciones entre ellas al marco liberal puede ir en contra de su protección y desarrollo. Siguiendo esta lógica, frente a un grupo que no comparta valores liberales no optaría, como el multiculturalismo, por impedir desde el principio que ese grupo obtenga derechos diferenciados, protecciones externas, sino apuesta porque en el marco de los intercambios con otras culturas, sus miembros aprendan y acojan elementos de otras culturas que consideren razonables. Por ejemplo, partiendo de una concepción cerrada de las culturas, el multiculturalismo desconfía frente a grupos que pretenden proteger roles injustos de género, pero no se detiene en casos en los que miembros del grupo inspirados en otras culturas intentan salvaguardar la libertad e igualdad individual, como los movimientos de mujeres musulmanas que, sin abandonar principios fundamentales de su cultura, pretenden hacer más igualitarias las relaciones de género (Santos, 2009: 44-45). No obstante, en contraste con el multiculturalismo, ese criterio de aprendizaje intercultural no es suficiente para discernir en casos concretos bajo qué condiciones los grupos pueden o no acceder a derechos diferenciados y la forma como estos se pueden hacer compatibles con la protección de los derechos humanos individuales.

Siguiendo el estilo de argumentación de Kymlicka, la carencia de tal criterio en el interculturalismo se explica porque no define un límite a la tolerancia en la relación entre culturas. El respeto entre culturas por el que propugna puede hacer más igualitarias las relaciones entre ellas. Sin embargo, el respeto absoluto por la otra cultura implica una tolerancia ilimitada que en la práctica puede terminar por anular los ideales interculturales. No definir un límite a la tolerancia implica admitir la legitimidad de prácticas y concepciones de culturas contrarias a los ideales de respeto, convivencia, igualdad y justicia sustancial entre culturas y, por tanto, a los derechos humanos. Así, el enfoque intercultural no podría responder ante culturas que no compartan sus horizontes normativos, cuyos objetivos no sean el respeto y la convivencia, la igualdad y justicia sustanciales, sino, por ejemplo, subyugar, excluir o someter otra u otras culturas u oprimir sus propios miembros. El interculturalismo no responde con base en qué criterio esos objetivos serían ilegítimos. Si no se define un límite a la tolerancia, como lo hace el multiculturalismo, ¿cómo asegurar que la relación entre culturas será equitativa?

En fin, el multiculturalismo privilegia la salvaguarda de los derechos humanos aún a riesgo de imponer los valores de la cultura liberal occidental, generando relaciones desiguales entre culturas. El interculturalismo privilegia la igualdad y los intercambios entre culturas pero no define un criterio claro para la defensa de los derechos humanos individuales. Por tanto, ambos enfoques resultan incompletos frente al problema en cuestión.

3. Un argumento en favor del interculturalismo: diálogo intercultural, hermenéutica diatópica y derechos humanos

La crítica al interculturalismo sostiene que el aprendizaje mutuo entre culturas no es un criterio suficiente, como sí lo son las protecciones externas del multiculturalismo, para proteger los derechos humanos individuales. Sin embargo, a diferencia del razonamiento de Kymlicka, cuyo objetivo es definir criterios universales, el interculturalismo no puede responder esta crítica con algún criterio *a priori*, porque definir tal criterio implicaría la imposición de alguna concepción monocultural, que en cualquier caso se impondría sobre una de las culturas originando una relación desigual o injusta⁹.

⁹ Fornet-Betancourt (2002: 1) afirma que la pregunta por la interculturalidad no tiene ni puede tener una respuesta universal. Hay culturas que, a diferencia de la occidental, no dan prioridad al momento de la definición de los conceptos. Por consiguiente, plantear una definición con pretensiones de universalidad puede conllevar “cierta violencia”, pues la comprensión de lo intercultural haría parte de un proyecto teórico más amplio que sólo podría ser monocultural.

Por tanto, la única respuesta que el interculturalismo puede dar a la cuestión es el diálogo entre culturas: aboga por definir por acuerdo entre las distintas culturas los principios que guíen sus relaciones. Los criterios que se establezcan para proteger los derechos individuales o para que los grupos culturales mantengan su especificidad, deben ser acordados entre las culturas, no definidos *a priori* de forma normativa, por una de ellas. Deben ser un resultado del diálogo intercultural y no una condición de partida para el mismo, como lo propone el multiculturalismo (Tubino, 2008: 177). De ahí que la interculturalidad, más que un conjunto de principios para orientar las relaciones entre culturas, se haya definido como un proceso y un proyecto. Se trata de un camino en permanente construcción (Walsh, 2006: 35; 2010: 78-79), una "propuesta ética" (Tubino, 2004a: 152), y un proceso de aprendizaje permanente (Fornet-Betancourt, 2002: 3).

Esta alternativa plantea, cuando menos, la necesidad de formular una concepción del diálogo intercultural, una forma de concebir los derechos humanos en el marco de ese diálogo y los procedimientos que lo harían posible.

3.1. El diálogo intercultural

El diálogo intercultural es una alternativa a la imposición de valores monoculturales. Requiere, por lo menos, tres condiciones que deben ser definidas entre las distintas culturas: igualdad, reciprocidad y rechazo de la coacción (Tubino, 2004b). Estas condiciones son tanto requisitos previos como resultado del diálogo.

De acuerdo con Tubino (2003: 11), existen dos formas de concebir el diálogo intercultural: "como imagen ideal o como utopía realizable". En su primera acepción, implica terminar con los conflictos entre culturas y alcanzar una convivencia armónica. No obstante, esta perspectiva además de su naturaleza inevitable, desconoce el carácter dinamizador y enriquecedor del conflicto. Los intentos por alcanzar reconciliaciones definitivas entre los diferentes terminan por generar imposiciones autoritarias. Por tanto, el diálogo intercultural no debe apostar por la eliminación de los conflictos, sino porque sean manejados de forma razonable, que se haga de los conflictos un aspecto enriquecedor de los grupos e individuos que conforman las culturas. Es, en últimas, concebir el diálogo más como un proceso permanente que como un resultado definitivo, aceptar el proceso mismo como un horizonte abierto donde se está dispuesto a convencer y ser convencido.

Como afirma Krotz (2008: 12), "el diálogo no es una técnica pedagógica que lleva a resultados conocidos de antemano por sus promotores y operadores, sino que es un proceso abierto, cuyo fruto al inicio apenas se vislumbra y

que puede deparar sorpresas insospechadas". En fin, y siguiendo a Tubino (2009: 156), a diferencia de las perspectivas basadas en el consenso, que tratan de generar acuerdos entre las distintas "doctrinas comprensivas" o concepciones del bien, sin modificarlas, el diálogo intercultural genera cambios en dichas concepciones, valores y tradiciones de las personas y grupos. No se orienta a conseguir un consenso último sobre los principios que garantizarían la coexistencia, sino a forjar en el proceso formas de "convivencia razonable".

3.2. El carácter universalizable de los derechos humanos

Cuando se asumen como universales los valores de la cultura propia, por ejemplo una concepción particular de los derechos humanos, las relaciones entre culturas se formulan de entrada en un plano de desigualdad. El carácter universal de los derechos humanos implica un permiso para imponerlos donde no sean respetados: se pueden exigir en todos los casos, incluso mediante la coacción (De Lucas, 1994: 73). Es la alternativa que Krotz (2008: 12-13) denomina "aculturación forzada". No obstante, en el extremo opuesto se encontraría la actitud relativista, que acepta los derechos humanos como propios de la cultura occidental, pero renuncia a la posibilidad de difundirlos, pues considera que tienen igual valor a tradiciones de las demás culturas. Como sostiene De Lucas (1994: 83), mientras la alternativa universalista supone que existen límites a las prácticas de ciertas culturas que están definidos, en última instancia, por los derechos humanos, el relativismo pone todos los valores culturales en condiciones de igualdad, con lo que omite las posibles violaciones de derechos humanos ocasionadas por el respeto a determinadas tradiciones.

No es sencillo renunciar a la concepción universal de los derechos humanos, pues es el criterio que permite definir los límites a los derechos diferenciados en función del grupo. Cortina (2006: 13-14), argumenta que estos límites no sólo garantizan que los individuos puedan conocer las distintas "ofertas culturales", cuestionar las concepciones de vida buena de sus culturas y elegir libremente las que consideren mejores. También permiten alcanzar una justicia mínima en el interior de las culturas, pues generalmente quienes se inclinan por mantener concepciones de vida buena, valores y tradiciones injustas, son los mejor posicionados en las relaciones de poder dentro del grupo, las élites. Así, los derechos humanos limitan su poder sobre los individuos peor situados en esas relaciones.

Sin embargo, la imposición que conlleva esa concepción universal de los derechos humanos también es cuestionable, no sólo porque genera *a priori* una relación de desigualdad entre culturas, sino también porque no es eficaz

en la protección de los derechos humanos. Por una parte, esta actitud conduce a lo que Tubino (2007: 205) denomina “alterofobia”: ver las violaciones de derechos humanos que se producen en las culturas ajenas pero no las que se producen en la propia. Eso es particularmente cierto en relación con la injusticia de género que existe en la sociedad occidental pese al respeto formal de los derechos humanos. Moller (2006: 2), por ejemplo, resalta la doble moral con que una sociedad como la francesa afronta el problema: mientras el uso público de la burka por parte de las mujeres de origen árabe generó intensos debates, el gobierno terminó por aceptar las familias poligámicas de origen magrebí sin tener en cuenta el grado en que ello violenta los derechos de las mujeres. Ello es muestra de lo tolerable que resulta la poligamia en una sociedad como la francesa, que conserva fuertes caracteres patriarcales en su cultura. Por otro lado, varios autores han llamado la atención sobre las contradicciones en que se incurren cuando, para proteger los derechos humanos, se producen prácticas contrarias a los mismos, desde la tortura hasta el exterminio de poblaciones enteras, por ejemplo en las denominadas “intervenciones humanitarias” (Hinkelammert, 2002: 45-77). Pero una razón quizás más fuerte para cuestionar la universalidad es, de acuerdo con Krotz, 2008: 14), que la “aculturación forzada” que conlleva sólo es eficaz para proteger los derechos humanos mientras perdure la dominación de una cultura sobre otra, en este caso, el colonialismo occidental sobre las culturas que no comparten del todo sus valores, pero las prácticas contrarias a los derechos humanos se vuelven a instaurar una vez cede la coacción.

En consecuencia, es necesario proponer una alternativa en la que los derechos humanos no se impongan sobre las culturas iliberales o no occidentales, sino en la que esas culturas los adopten porque los consideren un bien para sí mismos. Ello pasa por cuestionar el carácter universal *a priori* que se le ha conferido a tales derechos sin por ello negar la necesidad de difundirlos. Es necesario evitar tanto la “aculturación forzada” como el relativismo cultural. Ambas alternativas conducen de manera inevitable a “la política del choque de civilizaciones” (Santos, 2002: 66). Por consiguiente, es necesario trascender la dicotomía.

Como sostiene Santos (2002: 68-69) todas las culturas son relativas, pero eso no debe significar aceptar que no existen razones para distinguir entre lo bueno y lo malo. Todas las culturas aspiran a la universalidad, pero ello no debe implicar la imposición de sus valores sobre otras. Para el sociólogo portugués, las culturas son incompletas, pues de lo contrario habría sólo una cultura. Pero esa incompletud sólo puede identificarse desde fuera, desde la perspectiva de otra cultura. Por ello, la conciencia de la incompletud conlleva un cuestionamiento tanto a la

pretensión de universalidad como al relativismo y puede posibilitar el diálogo.

Los derechos humanos no deben ser concebidos como un patrimonio exclusivo de la cultura occidental, porque otras culturas han contribuido históricamente a su fundamentación. Por ejemplo, si no hubiesen existido fenómenos como la esclavitud y luchas en su contra, no habría sido concebible el derecho universal a la libertad individual. Pero, además, porque los derechos humanos han implicado una ruptura con todas las tradiciones culturales, incluyendo algunas pertenecientes a Occidente (De Lucas, 1994: 85). Sin embargo, ello no debe llevar a la conclusión de que los derechos humanos son universales *a priori*. Como arguye Santos (2002: 66-67), no son universales en su aplicación, pero tampoco como “artefacto cultural”, pues la pregunta por su universalidad es propia de la cultura occidental.

Más que universales *a priori*, los derechos humanos deben ser concebidos como un producto históricamente situado pero *universalizable*. De acuerdo con Díaz (2005: 54-55), ciertas perspectivas liberales han hecho de los derechos humanos un producto exclusivamente occidental y al mismo tiempo un esquema previo, basado en principios ahistóricos, categóricos y absolutos, por lo que se consideran de antemano como universales. Al contrario, los derechos humanos deberían concebirse como construcciones históricas para satisfacer las necesidades de justicia en las distintas sociedades. Los derechos humanos son situados, las concepciones del bien que los sustentan son obra de hombres y mujeres que poco a poco han ido construyendo acuerdos para la convivencia. El carácter universalizable de esos derechos radica en concebirllos como un horizonte de llegada y un proceso, más que como un punto de partida. Son resultado del diálogo y la construcción de acuerdos que siempre son susceptibles de mejorar. En fin, los derechos humanos no son universales, en el sentido de trasfondo universal de toda cultura, ahistóricos e inmutables, sino universalizables, en el sentido de aceptabilidad, de posibilidad de revisión ante nuevas experiencias o evidencias, y ese carácter de universalidad depende del diálogo intercultural y la persuasión mediante argumentos (De Lucas, 1994: 85). Es una universalidad *a posteriori*.

Este diálogo sobre los derechos humanos puede partir de la búsqueda de similitudes o denominadores comunes a las culturas. Los derechos humanos se erigen con base en unos principios que pueden encontrarse, bajo otros símbolos, valores o significantes, en culturas distintas a la occidental. De acuerdo con Panikkar (1982) entre esos principios estarían la conciencia de que existe una naturaleza humana susceptible de ser conocida mediante la razón;

que esa naturaleza es en esencia diferente y superior respecto al resto de la realidad; que el individuo posee una dignidad absoluta que debe ser defendida; y que, en consecuencia, la sociedad debe organizarse de manera que garantice la libertad de los individuos. Como sentencia Santos (2002: 69), aunque con sus diferencias, todas las culturas tienen versiones de la dignidad humana, lo que permite dialogar sobre una misma idea entre ellas.

3.3. La hermenéutica diatópica

Esos supuestos contribuyen a fundamentar la hermenéutica diatópica como una forma de adelantar el diálogo intercultural. Esta perspectiva supone una interpretación de la relación intercultural basada en la apertura del horizonte y, concretamente, en la ubicación entre los dos lugares o *topoi* de las culturas. Es un procedimiento que responde a la pregunta de cómo entender los valores y concepciones de una cultura desde el *topos*, los valores y concepciones, de otra. Ello implica intentar situarse entre ambas, de ahí su carácter diatópico (dos lugares): "Por hermenéutica diatópica entiendo una reflexión temática sobre el hecho de que el *loci(topoi)* de culturas históricamente ajenas hace problemático entender una tradición con las herramientas de otra, y el intento hermenéutico para superar esos golfos" (Panikkar, 1982: 77). Su objetivo es "crear juntos nuevos horizontes de inteligibilidad recíproca, sin que pertenezcan de manera exclusiva a una cultura" (Anguiló, 2010: 155).

La otredad, en un sentido epistemológico, sólo es parcialmente accesible. Toda interpretación de otra cultura siempre estará incompleta. Es imposible ponerse en los zapatos del otro por completo, o en términos de la hermenéutica diatópica, asumir por completo el *topoi* de la otra cultura. No obstante, el intento forja una empatía que modifica los valores y concepciones de ambos interlocutores y conlleva la formulación de acuerdos parciales de convivencia.

Según Santos (2002: 70), el diálogo intercultural se produce entre culturas diferentes que albergan sentidos incontrastables. Cada uno tiene entramados (*topoi*) fuertes, los cuales funcionan como lugares comunes o premisas para la argumentación y hacen posible la discusión, el intercambio de argumentos. Pero, como antes se afirmó, una condición para la interpretación es asumir el carácter incompleto de las culturas. Esta incompletud sólo puede apreciarse desde la perspectiva del otro, pues el punto de vista propio está marcado siempre por la intención de erigir su parte como el todo. De ahí que:

...El verdadero punto de partida de este diálogo es un momento de descontento con la propia cultura,

una sensación difusa de que la propia cultura no proporciona respuestas satisfactorias a mis dudas, perplejidades o expectativas. Esta sensibilidad difusa está vinculada a un saber vago y a una curiosidad inarticulada acerca de otras culturas posibles y sus respuestas. El momento de descontento incluye un entendimiento previo de la existencia y posible relevancia de otras culturas, y se traduce a una conciencia reflexiva de la incompletud cultural. El impulso colectivo o individual para un diálogo intercultural y, de ese modo, para la hermenéutica diatópica, empieza aquí (Santos, 2002: 78).

El objetivo de la hermenéutica diatópica no es alcanzar la completud, siempre inalcanzable, sino aumentar la conciencia de la incompletud entre los interlocutores. Para Santos (2002: 79), el progreso de la hermenéutica diatópica debería medirse en relación al grado en que hace que las culturas tomen conciencia de su incompletud. Es una conciencia autorreflexiva que "significa el reconocimiento en el diálogo de la incompletud cultural de la propia cultura como es vista en el espejo de la incompletud cultural de la otra".

En consecuencia, como afirma Tubino (2009: 164) la hermenéutica diatópica es un proceso que no termina. Establece vínculos entre lo que en apariencia es inconmensurable. Pero implica siempre tener un pie en el *topos* propio y otro en el ajeno. En este sentido, el hermeneuta adopta una actitud de trascendencia de la propia cultura para ubicarse en el "entre" de las culturas: "interpreta la visión del otro, y, al hacerlo, la recrea desde su *topos* cultural, que no es estático sino que está simultáneamente en proceso de cambio". Así, quien interpreta no sólo descifra unos significados dados, sino también los recrea o los resignifica a partir de su propio horizonte de sentido (Tubino, 2009: 166). La comprensión del otro es, por ello, una comprensión de la cultura propia, del sí mismo (Tubino, 2003: 3). La hermenéutica diatópica supone entonces un proceso distinto de producción del conocimiento, implica la creación de un saber producto de un proceso colectivo y participativo, nunca individual y monocultural (Santos, 2002: 75-76).

Así planteada, la hermenéutica diatópica supone una labor de traducción de los derechos humanos a los valores de culturas no occidentales, más que un trasplante acrítico de los mismos. Se trata, concretamente, de encontrar los equivalentes homeomórficos, que se refieren a la peculiar equivalencia funcional que desempeñan los valores en las distintas culturas:

...No buscamos simplemente transcribir los derechos humanos a otros lenguajes culturales, ni debemos

buscar meras analogías; en lugar de eso, tratamos de encontrar el equivalente homeomórfico. Si, por ejemplo, los derechos humanos son considerados la base para el ejercicio y respeto de la dignidad humana, debemos investigar cómo otras culturas satisfacen la necesidad equivalente y esto puede ser hecho solamente una vez se ha elaborado entre las dos culturas una tierra común (un lenguaje mutuamente comprensible). O quizás debemos preguntarnos cómo la idea de una justicia social y un orden político podría ser formulado dentro de una cultura determinada e investigar si el concepto de derechos humanos es una forma particularmente adecuada para expresar ese orden (Panikkar, 1982: 78).

Por ejemplo, siguiendo a Panikkar, Santos (2002: 70-72) intenta formular los equivalentes homeomórficos de los derechos humanos en otras culturas. Encuentra equivalentes particulares entre el dharma hindú y el umma islámico. Si bien tal comparación entre concepciones seculares con religiosos puede ser cuestionable, se justifica porque la distinción secular/religioso es occidental y los criterios de distinción no son equivalentes a los de culturas no seculares. Además, la secularización no se desarrolló por completo en Occidente, de forma que los derechos humanos tienen raíces judeocristianas. Sin embargo, un diálogo así planteado contribuye tanto a forjar horizontes de inteligibilidad recíproca, como a revelar la incompletud de las culturas. Por ejemplo, desde el dharma, los derechos humanos son incompletos porque no logran un vínculo entre la parte, el individuo, y el todo, el cosmos. Pero visto desde los derechos humanos, el dharma es incompleto por la falta de cuestionamientos al *statu quo* religioso (Santos, 2002: 72).

Un ejemplo más cercano es el trabajo de Tubino (2011: 4) sobre los equivalentes homeomórficos entre el perspectivismo de las culturas indígenas amazónicas y la concepción moderna y científica del mundo. Aunque son dos epistemes distintas, son conmensurables:

...Por ejemplo, en la lengua quechua no hay una expresión que traduzca el concepto ilustrado de “derechos humanos”, sin embargo, esto no quiere decir que en la cultura quechua no haya una concepción propia de la dignidad humana; lo que sucede es que dicha concepción no está tematizada en el lenguaje de los derechos. Lo que hay que buscar entonces es una noción que cumpla en la cultura quechua una función análoga a la que cumple la noción de “derechos humanos” en la cultura Occidental. Para poder encontrar este tipo de equivalencias hay que haber penetrado empáticamente en ambos universos culturales. Sin embargo, la conmensurabilidad –es

decir, las equivalencias posibles de establecer– son finitas. Es bueno reconocer que, ya que no podemos desenraizarnos de nuestro lugar cultural de interpretación, nuestras aproximaciones son siempre parciales y falibles.

En suma, la hermenéutica diatópica ofrece una alternativa en sentido normativo tanto a la paradoja multicultural como a los vacíos del interculturalismo. No se trata de concebir los derechos humanos como un constructo universal *a priori* o una cualidad natural inherente a toda cultura, sino de concebirlos como universalizables. De esa forma, se puede alcanzar la justicia e igualdad entre culturas sin menoscabar los derechos humanos individuales. El límite a la autonomía de las culturas en relación con los derechos humanos estará constituido por los acuerdos de convivencia a los que arribe el diálogo intercultural. Si bien esta es una propuesta normativa, ha tenido desarrollos institucionales como los “círculos de justicia” en Canadá, tribunales donde se involucran jueces de las distintas culturas, del estado y de las autoridades indígenas, a fin de garantizar que los delitos se analicen a partir del *topos* de cada cultura y que entre ellas se produzca el diálogo para tomar una decisión (Walsh, 2009: 180). También existe la propuesta de los “traductores culturales” que podrían tener presencia en las instancias operativas del derecho, para que no se aplique desde la perspectiva cultural dominante (Walsh, 2012: 37).

Corolario

Este trabajo analizó el problema que supone conciliar la justicia e igualdad entre culturas con el respeto por los derechos humanos, partiendo del debate entre multiculturalismo e interculturalismo. Estos enfoques no son mutuamente excluyentes, ambos presentan similitudes que empiezan por concordar en la necesidad de derechos diferenciados para conseguir la igualdad entre culturas. Pero los horizontes normativos del interculturalismo son más amplios. Intenta ir más allá de la tolerancia y la coexistencia para construir el respeto, la convivencia, el diálogo y el aprendizaje mutuo entre culturas. No sólo apuesta por la justicia formal basada en el reconocimiento de derechos, sino por una justicia sustancial que articule reconocimiento con reformas estructurales y redistribución, para atacar las causas de la desigualdad entre culturas.

Ambos presentan límites para armonizar la igualdad entre culturas y el respeto por los derechos humanos. La fórmula de Kymlicka: reconocer derechos diferenciados únicamente cuando los grupos culturales se gobiernen de acuerdo a principios liberales, si bien es idónea para proteger los derechos humanos, termina por instaurar de

entrada una desigualdad entre culturas, pues asume que el marco en que se deben llevar a cabo las relaciones entre ellas es el liberalismo, presentado como una cultura universal. Pese a sus ambiciosos ideales, el interculturalismo no logra dar una respuesta del todo satisfactoria. Acepta la legitimidad de todas las concepciones de bien, garantizando así la igualdad entre culturas, pero no define con claridad los criterios que permitirían proteger los derechos humanos dado que no establece límites al respeto y la tolerancia entre culturas. El aprendizaje mutuo entre culturas no es un criterio suficiente para proteger los derechos humanos, como lo supone el interculturalismo. Pero desde esta perspectiva no es posible definir criterios *a priori*, como los límites a la tolerancia que establece Kymlicka, pues ello supondría imponer un criterio monocultural y fracturaría la igualdad entre culturas.

Así, la única alternativa en sentido normativo para responder al problema planteado es el diálogo intercultural, como un mecanismo que permita acordar entre las distintas culturas los criterios para el desarrollo de sus relaciones. Ello implica trascender la dicotomía entre univer-

salismo y relativismo. Si bien se asume que los derechos humanos no son universales, en el sentido de constituir una condición inherente a todas las culturas, ello no supone, como en la postura relativista, declinar la intención de difundirlos hacia las culturas no occidentales. La alternativa es concebir los derechos humanos como *universalizables*. Aquí su universalidad no depende de principios ahistóricos y apriorísticos, sino se constituye en un punto de llegada del diálogo intercultural que busca que las culturas no occidentales adopten voluntariamente los derechos humanos o los traduzcan a sus propios valores.

Por ello, la hermenéutica diatópica se ofrece como un procedimiento idóneo para adelantar el diálogo intercultural, al generar una conciencia autorreflexiva en las culturas que lleva a matizar los valores propios abriéndose a las posibilidades que ofrecen los de otras culturas, encontrar los equivalentes homeomórficos de los derechos humanos en las culturas no occidentales y, en ese proceso continuo, colectivo e intercultural, resignificar los valores propios y ajenos.



Referencias

- Álvarez Luciana (2010) "Más allá del multiculturalismo: crítica de la universalidad (concreta) abstracta". *Filosofía Unisinos*, 11(2), pp. 176-195.
- Anguiló Bonet Antoni Jesús (2010) "Hermenéutica diatópica, localismos globalizados y nuevos imperialismos culturales: orientaciones para el diálogo intercultural", en *Cuadernos Interculturales*, 8:14, pp. 145-163.
- Ansion, Juan (2007) "La interculturalidad y los desafíos de una nueva forma de ciudadanía". En: VVAA, *Educación en ciudadanía intercultural*. Universidad de la Frontera-Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 37-62.
- Blaser, Mario (2007) "Bolivia: los desafíos interpretativos de la coincidencia de una doble crisis hegemónica". En P. Stefanoni y H. Do Alto(eds), *Reinventando la nación en Bolivia. Movimientos sociales, Estado y poscolonialidad*. La Paz: Clacso-Plural, 2007.
- Bonilla, Daniel (1999) *La ciudadanía multicultural y la política del reconocimiento*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Borrero García, Camilo (2009): "¿Multiculturalismo o interculturalidad?". En: Carrillo González Diana y Patarroyo Rengifo Nelson Santiago (eds.), *Derecho, interculturalidad y resistencia étnica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 67- 75.
- Colom González, Francisco (1999): "Las identidades culturales y la dinámica del reconocimiento". En Cortés Rodas Francisco y Monsalve Solórzano Alfonso (coords.), *Multiculturalismo. Los derechos de las minorías culturales*. Murcia: RES-Pública-Instituto de Filosofía Universidad De Antioquia, pp. 37-56.
- Cortina Adela (2006) "Ciudadanía intercultural". *Philosophica*, 27, 7-15.
- De Lucas Javier (1994) "Derechos humanos, legislación positiva e interculturalidad". *Documentación social*, 97, pp. 73-94.
- Díaz Polanco Héctor, "Los dilemas del pluralismo". En Dávalos Pablo (comp.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Buenos Aires:Flacso, 2005, pp. 43-66.

- Fornet-Betancourt, Raúl (2000) *Interculturalidad y globalización*. San José de Costa Rica: Editorial DEI.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2002) "Lo intercultural: el problema de y con su definición". *Pasos*, No 103, pp. 1-3.
- Fraser, Nancy (1997): *Iustitias interrupta*. Bogotá: Siglo del Hombre-Universidad de los Andes.
- Hall, Stuart (2010): "La cuestión multicultural". En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Bogotá-Lima-Quito: Envión Editores, UASB-IEP, pp. 582-618.
- Hinkelammert, Franz (2002) *El retorno del sujeto reprimido*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Krotz Esteban (2008) "La fundamentación de la idea de los derechos humanos en contextos multiculturales". *Alteridades*, 18 (35), pp. 9-20.
- Kymlicka, Will (1996) *Ciudadanía multicultural*. Buenos Aires: Paidós.
- Kymlicka, Will (2002) "El Nuevo debate sobre los derechos de las minorías". En Requejo Ferran (ed.), *Democracia y pluralismo nacional*. Barcelona: Ariel, pp. 25-48.
- Mejía, Oscar y Daniel Bonilla (1999) "El paradigma consensual-discursivo del derecho como instrumento conciliador de la tensión entre multiculturalismo comunitarista y liberalismo multicultural". En *Multiculturalismo y los derechos de las minorías culturales*. Murcia: Res-Pública-Universidad de Antioquia.
- Moller Okin Susan (2006 [1999]) ¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres? <http://genero.univalle.edu.co/pdf/multiculturalismo.pdf>
- Panikkar Raimon (1982) "Is The Notion of Human Rights a Western Concept?" *Diogenes*, 30:75, pp. 75-102.
- Panikkar, Raimon (2006) "Decálogo: cultura e interculturalidad". *Cuadernos Interculturales*. Año 4, No 6, pp. 129-130.
- Papachini, Angelo (1996) "Comunitarismo, liberalismo y derechos humanos". En Cortés Rodas Francisco y Monsalve Solórzano Alfonso (eds.) *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*, Valencia, Edicions Alfons El Magnánim, pp. 231-261.
- Quijano, Aníbal (2000) "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of World-Systems Research*. Vol. XI, No 2, pp. 342-386.
- Ramón, Galo (2009) "¿Plurinacionalidad o interculturalidad en la Constitución?". En: Acosta Alberto y Martínez Esperanza (comps.), *Plurinacionalidad: democracia en la diversidad*. Quito: Abya Yala, 2009, pp. 125-160.
- Requejo Coll, Ferrán (1996) "Pluralismo, democracia y federalismo. Una revisión de la ciudadanía democrática en estados plurinacionales". *Revista Internacional de Filosofía Política*, No 7, pp. 93-120.
- Restrepo, Eduardo (2012) *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010) *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Instituto Pensar-Universidad del Cauca
- Sánchez, Consuelo (2010) "Autonomía y pluralismo. Estados plurinacionales y pluriétnicos". En: González Miguel, Burguete Cal y Mayor Araceli, Ortiz-T Pablo (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: Flacso-GTZ, pp. 259-288.
- Santos Boaventura de Souza (2002) "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos". *El Otro derecho*, 28, pp. 59-83.
- Santos, Boaventura de Souza (2009) "Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad". En: Acosta Alberto y Martínez Esperanza (eds.), *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*. Quito: Abya Yala, pp. 21-62.
- Tapia, Luis (2010) "Formas de interculturalidad". En: Viaña Jorge, Walsh Catherine y Luis Tapia, *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz: Convenio Andrés Bello, pp. 63-73.
- Tubino, Fidel (2003) *Interculturalizando el multiculturalismo: Monografías CIDOB*.
- Tubino, Fidel (2004a) "Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico". En: Samaniego Mario y Garbarini Carmen Gloria (comps.), *Rostros y fronteras de la identidad*. Temuco: Universidad Católica de Temuco, pp.151-164.

- Tubino, Fidel (2004b) "La impostergable alteridad: del conflicto a la convivencia intercultural", en Castro LucicMilka, *Los desafíos de la interculturalidad. Identidad política y derecho*, Santiago de Chile, Universidad de Chile.
- Tubino, Fidel (2005) "La praxis de la interculturalidad en los estados nacionales latinoamericanos". *Cuadernos interculturales*, Año 3, No 5, pp. 83-96.
- Tubino, Fidel (2007) "El interculturalismo frente a los desafíos del pluralismo jurídico". En: "Caminos para la inclusión en la educación superior", Fondo editorial Fundación EQUITAS, pp. 190-209.
- Tubino, Fidel (2008) "No una sino muchas ciudadanía: una reflexión desde el Perú y América Latina". *Cuadernos Interculturales*, Año 6, No 10, pp. 170-180.
- Tubino, Fidel (2009) "Aportes de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos". En Monteagudo, C. y Tubino, F. (Eds.). *Hermenéutica en Diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*. Lima: OEA-OEI-PUCP, pp. 155-179.
- Tubino, Fidel (2011) "El nivel epistémico de los conflictos interculturales". *Revista electrónica construyendo nuestra interculturalidad*, Vol. 7, No 6-7, pp. 1-14.
- Viaña Jorge, Claros Luis y Sarzuri Marcelo (2009) "Presentación". En VVAA, *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, pp. 7-8.
- Viaña, Jorge (2010) "Reconceptualizando la interculturalidad". En Viaña Jorge, Walsh Catherine y Luis Tapia, *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz: Convenio Andrés Bello, pp. 9-61.
- Walsh, Catherine (2006) "Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo". S.L: Textos y Formas.
- Walsh, Catherine (2009) *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Abya-Yala.
- Walsh, Catherine (2010) "Interculturalidad crítica y educación intercultural". En Viaña Jorge, Walsh Catherine y Luis Tapia, *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz: Convenio Andrés Bello, 2010, pp. 75-96.
- Walsh, Catherine (2012): "El pluralismo jurídico: el desafío de la interculturalidad". *Novamerica*, No 133, pp. 32-37.