ISSN: 0213-3563

# GLOBALIZACIÓN, INTERCULTURALIDAD Y METÁFORA(S) DEL MESTIZAJE*

## *The Making universal, the Interculture and the Metaphor(s) of Mestization*

João Maria ANDRÉ
*Universidade de Coimbra*

BIBLID [(0213-3563) 6, 2004, 177-191]

RESUMEN

El fenómeno de la mundialización, tal como se presenta en la actualidad –con el correspondiente mestizaje y homogeneización que le es inherente–, puede ser analizado como réplica o sucedáneo de procesos y mecanismos anteriores, aunque con nuevas configuraciones y nuevas consecuencias. Tales consecuencias suelen implicar métodos y presupuestos violentos. La noción de mestizaje en profundidad, junto con el proyecto de un diálogo intercultural transformador del enfrentamiento en el encuentro y de la tolerancia en hospedaje del otro y en el otro, representa una alternativa viable que supone la capacidad del hombre de ser, no sólo en términos cognitivos, sino en lo más íntimo de su ser y de su libertad, el universo, o sea, la unidad de la diversidad de todas las cosas.

*Palabras clave:* mestizaje, multiculturalismo, globalización, alteridad, filosofía de la liberación.

SUMMARY

The problem of globalisation, as it appears at the present time –with its corresponding crossbreeding and homogenisation–, could be analysed like a replica

* Traducción de Reynner Franco.

© Ediciones Universidad de Salamanca 

of previous processes and mechanisms, although with new configurations and new consequences. Such consequences contain generally and historically violent methods and premises. The notion of crossbreeding in depth, together with the project of an intercultural dialogue –transforming the confrontation in encounter and the tolerance in lodging of the other and in the other–, represents a viable alternative that presupposes the capacity of the human being to be, not only in cognitive terms, but in the most intimate of their being and their freedom, the universe, that is to say, the unity of the diversity of all things.

*Keywords:* crossbreeding, multiculturalism, globalisation, otherness, liberation philosophy.

Al entrar en el siglo XXI se cruzan nuestros gestos con la memoria de otros gestos, se mezcla en nuestra lengua la Babel de otras lenguas, se superponen en nuestra piel múltiples tejidos de otras pieles, como páginas juntas de libros en movimiento. Nuestra identidad parece constituida por una pluralidad de identidades en flujo continuo, red comunicativa, urdimbre de relaciones, en un laberinto de referencias cuyo sentido se sumerge en raíces difícilmente perceptibles en la piel de la cultura que constituye la capa más visible, superficial y tecnológicamente homogeneizada del mundo en que vivimos. Ínfimos puntos nodales del planeta llamado Tierra, nos vemos viviendo en vecindad total en esta aldea global, en una interacción hecha muchas veces de diálogos, pero construida también sobre enmiendas, olvidos y destrucciones del tiempo y de la historia, de los tiempos y de las historias.

Al pensarnos en este horizonte, en estas culturas, metáforas y mestizajes, conviene estar atentos a lo que envuelve este juego conceptual, ya que la pluralidad característica de los objetos de análisis se inscribe también, bajo la forma de pluralismo semántico o ambigüedad categorial, en las nociones que utilizamos para expresar esta realidad movediza en la que estamos situados. De hecho, tanto globalización como mestizaje son conceptos que, por la multidimensionalidad de los fenómenos que traducen, pueden designar cosas diferentes, no siempre fáciles de integrar, ni mucho menos de valorar, en el mismo sentido en sus implicaciones sociales y en sus configuraciones de los sujetos a los que se refieren, sin olvidar que, siendo el mestizaje, traspuesto a la cultura, una metáfora, es necesario estar atento a sus límites con el fin de no perjudicar el campo que se pretende abrir con ella.

Ahora bien, la pluralidad de sentidos de conceptos como globalización y mestizaje remite también a sus diferentes expresiones histórico-temporales, reuniendo momentos en los que el mestizaje, que parece ser hoy la bandera del pluralismo, fue ya también (¿o lo es aún?) una realidad vivida trágicamente cuando movimientos migratorios o expansionistas produjeron el cruce de etnias diferentes, pieles de color diferente, diferentes árboles, diferentes sueños o pesadillas y diferentes utopías. De ahí que esta aproximación entre el fenómeno del mestizaje y el fenómeno de la globalización se conecte con la tesis central que quisiera esbozar aquí: si es verdad que la historia no se repite, es también verdad que, en la historia, hay

mecanismos y procesos que constituyen réplicas o sucedáneos de procesos y mecanismos anteriores, aunque con nuevas configuraciones y nuevas consecuencias, siendo uno de ellos la mundialización, con el correspondiente mestizaje y homogeneización que le es inherente. Así, mientras hace seis siglos nosotros contábamos entre sus principales *agentes*, hoy contamos entre algunos de sus más significativos *pacientes* y, por ese motivo, es mucho lo que tenemos que aprender de los herederos de las primeras víctimas de anteriores mestizajes y de anteriores globalizaciones, y de la filosofía que, del lado de esas víctimas, ha tenido que construir la otra cara o el otro mensaje del progreso: una filosofía intercultural, fundada en el diálogo entre las culturas y en el potencial crítico de una ética de la liberación. Para fundamentar esta tesis, comenzaremos especificando algunos presupuestos epistemológicos y antropológicos para la comprensión del mestizaje y del multiculturalismo en el marco de la globalización, continuando con la presentación de un conjunto de rasgos que nos ayuden a definir el horizonte de esta globalización que caracteriza el tiempo actual. Con ello podremos problematizar, por un lado, el concepto de mestizaje, en la bipolaridad de algunas de sus formas de realización, para, por otro lado, a partir de la noción de mestizaje en profundidad, acercarnos a su articulación con el proyecto de un diálogo intercultural que transforme el enfrentamiento en encuentro y la tolerancia en hospedaje del otro y en el otro a través de la asunción de las culturas como habitación y morada de la solidaridad, de la justicia y del cuerpo plural de la alegría.

## 1. Presupuestos epistemológicos y antropológicos

Antes de abordar de modo detallado la forma como se puede pasar del multiculturalismo al diálogo intercultural, se impone, naturalmente, un repaso por algunos de los presupuestos epistemológicos y antropológicos que nos permiten acceder al tratamiento del mestizaje en el marco de la globalización.

Tanto si partimos del fenómeno del mestizaje, como si lo hacemos a partir del fenómeno de la globalización, estamos, en el contexto de la reflexión que aquí ensayamos, constantemente remitidos al concepto clave de cultura, bien sea en su articulación con el concepto de hombre, o bien en su articulación con el concepto de identidad, ya que aquello de lo que se trata, en último término, es de percibir al hombre en su identidad cultural. Pero la percepción del hombre en su identidad cultural en el contexto del multiculturalismo exige la superación de un conjunto de rasgos epistemológicos que viene caracterizando, a lo largo de los últimos siglos, la forma dominante de la racionalidad moderna y que se muestran insuficientes para una inteligibilidad adecuada de la sociedad plural y en movimiento que ha llevado a ser la nuestra.

Comienzo describiendo la orientación epistemológica que se adecua a la comprensión de la realidad social supuesta por el multiculturalismo y por el mestizaje a partir de un conjunto de alternativas, intentando poner de relieve las características

© Ediciones Universidad de Salamanca 

paradigmáticas que requieren ser superadas. Se trata de postular una epistemología dinámica, dirigida hacia el movimiento y hacia la relacionalidad frente a una epistemología esencialista y substancialista, como lo son, en cierto sentido, tanto la epistemología aristotélica, como la epistemología cartesiana; una epistemología de lo complejo frente una epistemología de lo simple; una epistemología del tiempo contradictorio, capaz de dar cuenta de la dialéctica que atraviesa los tiempos históricos, donde se mezclan en su heterogeneidad el tiempo de los vencedores y el tiempo de los vencidos, y donde irrumpen dificultades, bifurcaciones y saltos característicos del desorden[1]; frente a una epistemología del tiempo lineal, más propio del orden, de la proporción y de la medida; una epistemología dialógica y constructivista frente a una epistemología monológica, marcada por el dogmatismo, por el objetivismo y por la pretendida neutralidad afectiva y axiológica[2]; una epistemología ideográfica frente a una epistemología nomotética, sometida al imperialismo epistemológico de las ciencias de la naturaleza[3]; y una epistemología ecológica, caracterizada por una mirada más holística y amplia, frente a una epistemología tecnológica vinculada la una racionalidad instrumental.

Claro que la importancia y justeza de los presupuestos epistemológicos aquí enunciados se tornan tanto más evidentes cuando los articulamos con algunos de los presupuestos antropológicos subyacentes al proyecto de una dinámica intercultural. En primer lugar, una concepción dinámica (y, al mismo tiempo, plural y dialógica) no sólo de la cultura, sino también de la identidad. Los fenómenos del multiculturalismo y del mestizaje cultural nos pasan completamente de lado si no conseguimos superar la concepción tradicional de cultura como sistema más o menos estable de rasgos, herencias, usos y objetos que definen la memoria identificadora de un grupo[4]. Sin embargo, al tiempo que cuestionamos el concepto de cultura, es necesario cuestionar también, en términos antropológicos, sociológicos y políticos, el propio concepto de identidad, superando su matriz liberal anglosajona –que contempla la construcción de la identidad como un proceso de autoexpansión y autodesarrollo del individuo–, sustituyéndolo por una concepción dialógica en la

1. GRUZINSKI, S., *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999, p. 53.

2. Cf. SEMPRINI, A., *Le multiculturalisme*, Paris, PUF, 1997, pp. 57-63. También a este propósito y sobre las respectivas implicaciones de una hermenéutica crítica, cf. ANDRÉ, J. M., «Pluralidade de crenças e diferença de culturas. Dos fundamentos filosóficos do ecumenismo de Nicolau de Cusa aos princípios actuais de uma educação intercultural», en BORGES, A.; PITA, A. P. y ANDRÉ, J. M. (coords.), *Diálogo e tempo. Homenagem a Miguel Baptista Pereira*, Porto, Fund. Eng. António de Almeida, 2000, pp. 488-490.

3. Sobre la importancia de las ordenaciones nomotéticas e ideográficas para la construcción de la diferencia en el estudio del fenómeno del multiculturalismo, cf. GARCÍA CASTAÑO, F. J.; GRANADOS MARTÍNEZ, A. y PULIDO MOYANO, Rafael A., «Reflexiones en diversos ámbitos de construcción de la diferencia», en GARCÍA CASTAÑO, F. J. y GRANADOS MARTÍNEZ, Antolín (eds.), *Lecturas para educación intercultural*, Madrid, Editorial Trotta, 1999, pp. 21-23.

4. Para una visión panorámica de ciertas nociones de cultura, aunque en una perspectiva estática, presentes en algunos de los autores que tratan el fenómeno del multiculturalismo, cf. GARCÍA CASTAÑO, F. Javier; PULIDO MOYANO, Rafael A. y MONTES DEL CASTILLO, A., «La educación multicultural y el concepto de cultura», en GARCÍA CASTAÑO, F. J. y GRANADOS MARTÍNEZ, A. (eds.), *o. c.*, pp. 65-68.

que se reconozca que nuestra identidad resulta siempre de un proceso de trato con los otros y de las relaciones dialógicas que establecemos con ellos[5], en una dialéctica entre apertura y cierre que es igualmente visible tanto en la emergencia de cualquier cultura como en los procesos de contacto entre culturas[6]. Si esto puede remitir a la idea de identidad plural, debe también inducir, en el caso del mestizaje, a pensarla siempre igualmente en lo plural, pues lo mestizo o lo criollo es una realidad intrínsecamente plural, y no puede funcionar siquiera como categoría para agrupar y clasificar cómodamente rasgos biológicos, psicológicos, sociológicos o culturales de un determinado tipo de personas como si de un grupo homogéneo se tratara, nivelando las diferencias y reduciéndolas a un confuso denominador común[7].

El segundo presupuesto antropológico implica pensar la cultura no como una realidad meramente intelectual o espiritual, sino como una realidad que, en tanto «cuerpo» y «mundo», posee una materialidad específica e implica una relación peculiar con su territorio que no puede ser olvidada o marginada. Precisamente porque se olvida esta particularidad, se incurre fácilmente en el error de olvidar las dimensiones culturales de la globalización, reduciéndola a un fenómeno meramente económico o tecnológico. Ahora bien, justo hablando exclusivamente de la globalización neoliberal, lo que reclamaría centrarnos sólo en la infraestructura económica, sucede que es exactamente en ese nivel en el que ella retira cuerpo, espacio y territorio a las culturas más frágiles en términos de la estructura material respectiva[8].

Esto sugiere, por un lado, el claro rechazo de un proceso de intimidación de las culturas, o sea, de su reducción a una mera vivencia interior[9] y, por otro lado, de modo positivo, la clara afirmación de una concepción ecológica de cultura: la cultura entera tiene su territorio, su mundo, su medio de desarrollo, del que se alimenta y que simultáneamente va ayudando a configurar en un diálogo entre naturaleza y cultura[10], incorporando no sólo el presente, sino también el pasado compendiado en la memoria y el futuro implícito en los proyectos humanos[11].

Por ese motivo, como tercer presupuesto antropológico para una adecuada comprensión del multiculturalismo y del mestizaje, es necesaria una concepción de cultura más narrativa que estructural, ya que, heredando el carácter dinámico de su proceso de emergencia y de construcción, e incorporando la memoria de las interacciones con los otros, no es tanto el sistema cuanto la narración la que mejor la

5. Cf. TAYLOR, Ch., «A política do reconhecimento», en TAYLOR, Ch. *et alii, Multiculturalismo. Examinando a política do reconhecimento*, trad. de M. Machado, Lisboa, Instituto Piaget, 1998, p. 54.

6. Cf. ABADALLAH-PRETECEILLE, M., *L'éducation interculturelle*, Paris, PUF, 1999, p. 13.

7. Cf. FORNET-BETANCOURT, R., *Transformación intercultural de la Filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p. 278.

8. Cf. FORNET-BETANCOURT, R., *o. c.*, p. 181.

9. Cf. Idem, *ibid.*, p. 378.

10. Cf. Idem, *ibid.*, pp. 178-179.

11. Cf. BAPTISTA PEREIRA, M., «Alteridade, linguagem e globalização», *Revista Filosófica de Coimbra*, XII/23 (2003), p. 5.

© Ediciones Universidad de Salamanca 

expresa. Es la narrativa la que mejor expresa el núcleo ético-mítico de las culturas[12] que, según Ricoeur, es la sede de su singularidad civilizadora en la que se enraíza su poder creador y que se encuentra en aquella «capa de imágenes y símbolos que constituyen las representaciones básicas de un pueblo»[13]. A través de la forma narrativa se respeta el carácter de situación o acontecimiento que está en la base de todo el dinamismo cultural y se implica la dimensión dramática inherente al hecho que de toda la cultura es siempre una *mise-en-scène* del yo con los otros.

## 2. El horizonte de la globalización

Dado que es desde el horizonte de la globalización desde el que pretendemos analizar el multiculturalismo y el mestizaje, especifiquemos un poco algunas de sus características más pertinentes para nuestra reflexión, sin la pretensión de hacer un balance, quizás sucinto, de sus interpretaciones críticas[14].

De momento, en correspondencia con los objetivos con los que esta reflexión es propuesta, nos interesa resaltar cuatro aspectos fundamentales: su pluridimensionalidad, algunos momentos de su historia, la metafísica y la antropología subyacentes en ella y sus consecuencias para una filosofía de la cultura.

En cuanto a la pluridimensionalidad nos basta por ahora con rechazar radicalmente la reducción de la globalización a su dimensión meramente economicista y/o tecnológica y subrayar su extensión a la cultura y a las culturas que con ella se ven confrontadas o son aplastadas por ella. No hay duda de que la globalización aparece, en su faz más visible, como un fenómeno económico con implicaciones tecnológicas y ecológicas[15]. Pero la visibilidad de esa dimensión no puede llevar al olvido de otras, como la dimensión social, la dimensión cultural y la dimensión política[16], o incluso la dimensión militar[17], procedentes del núcleo transversal que constituye la globalización en cuanto tal y que U. Teusch define con los siguientes términos: «La relativización de los límites, en la medida en que esta relativización asume dimensiones globales (o potencial y tendenciosamente globales) o se realiza en un contexto global»[18]. En esta perspectiva, el concepto de globalización se

12. Cf. Dussel, E., «La globalización y las víctimas de la exclusión», en Fornet-Betancourt, R. (ed.), *Culturas y Poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003, p. 110.

13. Ricoeur, P., «Civilisation universelle et cultures nationalles», en Idem, *Histoire et vérité*, Paris, Éd. du Seuil, 1964, p. 296.

14. Cf. Giddens, A., *Consecuencias de la Modernidad*, versión castellana de A. Lizón Ramón, Madrid, Alianza Editorial, 2002, pp. 67-72. y Robertson, R., *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London, Sage Publications, 1998, p. 8. Cf. también Beck, U., *Qué es la globalización*, trad. de B. Moreno y M.ª Rosa Borràs, Buenos Aires, Piados, 2004, pp. 45-98.

15. Cf. Teusch, U. *Was ist Globalisierung?*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, pp. 41-65.

16. Cf. Idem, *ibid.*, pp. 36-41.

17. Cf. Giddens, A., *o. c.*, p. 76.

18. Cf. Teusch, U., *o. c.*, p. 86.

refiere no sólo a un plano horizontal, sino también a un plano vertical, es decir, no sólo a las fronteras geográficas y culturales, sino también a los actores y conjuntos de actores en su jerarquización social y en sus relaciones de poder y dominación[19].

Esta caracterización multidimensional y pluridireccional de la globalización permite divisar su carácter histórico, mostrando las marcas específicas con las que se inscribe en nuestra contemporaneidad, no obstante, este contexto, en que la enlazamos con la noción de mestizaje, debe llevarnos, al mismo tiempo, a tener en cuenta otros momentos de su historia que contribuyen a la comprensión de algunas de sus características actuales, desde sus estadios iniciales en las civilizaciones de Egipto y Mesopotamia a sus momentos más recientes, primero los siglos XV y XVI y, después, el siglo XX[20]. Con ello verificamos que el enfrentamiento de culturas y el mestizaje propiamente dicho no son una prerrogativa de la actualidad, sino que constituye una característica esencial de la expansión y de la des-fronterización que se constata desde el siglo XV, y que divide en ese momento la dinámica del conflicto, del proceso dialéctico y de la inclusión/exclusión, del cortejo de víctimas que le es inherente, dividiendo también (aunque de una forma que el movimiento neoliberal intenta ocultar) la dimensión cultural, otrora claramente colonizadora y ahora no menos des-culturizadora, aunque bajo el manto del progreso científico-técnico-instrumental.

De momento, más que explorar otras consecuencias u otros aspectos de la globalización, nos interesa, en el contexto de esta reflexión, subrayar los principios metafísicos y antropológicos que la sostienen a fin de contrastar la interpretación de que el Sistema-mundo que en ella se esboza tiene una configuración esencialmente comunicativo-material.

De este modo, podría decir que la globalización, específicamente la globalización neoliberal con la que nos vemos confrontados en los tiempos actuales, implica una concepción metafísica, de ser mundo y de ser en el mundo, marcada, en primer lugar, por aquello que Marx intuitivamente percibió como las características de la «*moderne Lebensgeschichte des Kapitals*»; implica una concepción antropológica de ser humano, que se traduce en su conformación y en la conformación de su subjetividad en el espíritu del sistema subyacente a esta visión del mundo, en que su conciencia como sujeto se ve sobredeterminada por su conciencia de «propietario», «dominador» y consumidor, con una consecuente reducción de las relaciones «sociales» a meras «relaciones mercantiles», lo que significa una profunda transformación del hombre en lo más íntimo de su ser y de su esencia[21], conduciendo a lo que Fornet Betancourt denomina «una "subjetividad" humana en estado hipnótico», «cuya memoria de la *humanitas* fue neutralizada por la fascinación de las *imágenes* del sistema»[22]; e implica, finalmente, una filosofía de la historia y del

19. Idem, *ibid.*, p. 87.
20. Cf. DUSSEL, E., *Art. cit.*, pp. 113-119.
21. Cf. FORNET-BETANCOURT, R., *La transformación intercultural de la Filosofía*, pp. 342-344.
22. Idem, *ibid.*, p. 345.

progreso en la que se concibe el curso del mundo a partir de la tendencia a la globalización de los mercados y del capital, que parece ser la gran utopía del neoliberalismo, fijando como horizonte no sólo la unificación, sino sobre todo la totalización de todos los sistemas económico-financieros a nivel mundial bajo el mito de la aldea global que desarrolla la creencia en la falta de alternativas, como si este movimiento fuera el único movimiento posible a la escala mundial[23].

Las consecuencias de todo este proceso, bajo las perspectivas de la filosofía de la cultura y en su relación con la problemática del mestizaje, transforman aquello que por su conexión con la universalización (que debería suponer una unidad en la diversidad) ha de implicar el respeto por la diferencia y por la alteridad, y el desarrollo de una ética de la solidaridad, en un fenómeno en que tienen lugar finalmente los efectos contrarios, los cuales podemos enunciar como sigue: la mutua implicación entre inclusión violenta y exclusión social como impronta específica de la globalización neoliberal en la forma como da continuidad a la colonización desarrollada entre el siglo XV y el siglo XX[24]; la eliminación del territorio de las culturas y de los contextos materiales para su desarrollo y para su afirmación[25]; la homogeneización cultural resultante de esa eliminación y de la exclusión que le es correlativa, reduciendo el potencial fecundador del mestizaje implicado en el proceso de la globalización a un efecto superficial, sin ninguna correspondencia con los núcleos interiores identificadores de cada cultura en su carácter mestizo y en la riqueza plural de su memoria histórica[26].

## 3. Problemática del concepto de mestizaje

Las consideraciones sobre las implicaciones culturales de la globalización nos permitieron percibir que también ella produce un fenómeno de cruce de culturas pero en el que la alteridad y la diferencia no son suficientemente salvaguardadas, resultando por tanto en un mestizaje en el que hay, de entrada, polos dominantes que redeterminan los colores de los que ella se reviste en sus manifestaciones concretas.

Como afirma Gruzinski, refiriéndose a las ambigüedades de nuestro lenguaje, «juntar, mezclar, urdir, cruzar, ensamblar, sobreponer, yuxtaponer, interponer, imbricar, colar, fundir, etc., son palabras que se aplican al mestizaje y cubren, con una

23. Sobre esta filosofía de la historia, cf. idem, *ibid.*, pp. 302-306.

24. Cf. Dussel, E., *Art. cit.*, pp. 125-130. También M. Baptista Pereira («Alteridade, linguagem e globalização», p. 27) asume una idéntica posición crítica hacia la Ética del Consenso de Habermas: «O fim do discurso de Habermas é o consenso em que domina uma opinião única, cujo sujeito é um "supernós" totalmente esclarecido. Ora, isto destrói a multiplicidade de opiniões, histórias, línguas, costumes, etc., que enriqueceram a nossa vida pequena e curta, e impõe-se como proibição autyporitária do discurso e poder unificador da razão única contra a dispersão das narrações míticas».

25. Cf. Fornet-Betancourt, R., *Transformación intercultural de la Filosofía*, pp. 178-181 e 283-284.

26. Ricoeur, P., *Civilisation universelle et cultures nationalles*, pp. 289-292.

profusión de vocablos, la imprecisión de las descripciones y el carácter libre del pensamiento»[27]. Añádase que a lo mestizo se contrapone habitualmente lo puro, posición que, en el momento en que se deje envolver por una perspectiva axiológica de orientación maniqueísta, privilegiará, aunque inconscientemente, al puro como el bueno y al mestizo como el contaminado, introduciendo así distorsiones que se insinúan estereotipadamente de una forma pre-reflexiva y pre-crítica en la apreciación de este fenómeno.

En este contexto, y en atención a una clarificación de los sentidos positivos del mestizaje, vale la pena distinguir entre mestizaje superficial y mestizaje profundo. Pues, cuando hablamos de cultura, ella tiene también su piel, de la que el *diseño* y la moda serían una de las metáforas[28], como la tiene el cuerpo que tal piel reviste. El fenómeno del mestizaje, para significar algo más que un mero sincretismo, tiene que ser pensado, por un lado, a partir de aquello que lo constituye, que es la frontera en su doble dimensión de distintivo y puente de conexión, o sea, tiene que ser pensado pensando el intermedio, el espacio de mediación que el mestizaje llena y en el que se realiza[29], pero tiene que ser pensado también, por otro lado, descendiendo a la profundidad en la que la piel se hace cuerpo con el cuerpo de la cultura, en el que la savia del discurso se mezcla con la savia del pensamiento y se hace carne en el cuerpo del hombre. Esto significa que el mestizaje, en sentido profundo y más auténtico, no puede terminar en la metáfora, en ese «hablar más allá de», que es en su propia definición, un hablar trans-referencial, sino que debe pasar de la metáfora a la *metanoia*, realizando así una inmersión en la profundidad, ya que *metanoia* es transformación, pero transformación desde dentro, a partir del *nous*, o sea, del núcleo intelectual que da sentido al mundo y a la acción, a la acción en el mundo y al mundo de la acción.

Este proyecto, ya que se trata más de un proyecto que de un hecho, de un mestizaje en profundidad se articula a su vez con el concepto de identidad dinámica y plural al que hemos hecho referencia antes: si el mestizaje es una forma de identidad, la identidad que ella postula se afirma a través de estrategias de negociación y de procedimientos dialógicos o no dialógicos en el enfrentamiento dialéctico con el otro y con los otros, dando origen a diferentes mestizajes, activos o pasivos, deseados o impuestos, resultantes de un acto de amor o resultantes de un acto de violación.

Esta pluralidad de sentidos de mestizaje puede ser especialmente activada y potenciada cuando se cruza el mestizaje con la globalización, con la conciencia histórica de que la globalización que vivimos o sufrimos hoy no es sino el eco actualizado de otra globalización que generó una forma de mestizaje impuesto por la fuerza

27. GRUZINSKI, S., *o. c.*, p. 36.

28. Cf. DE KERCKHOVE, Derrick, *A pele da cultura. Uma investigação sobre a nova realidade electrónica*, Lisboa, Relógio d'Água, 1997, p. 212: «Sendo a forma exterior visível, audível ou texturada dos artefactos culturais, o design emerge como aquilo a que poderíamos chamar a pele da cultura».

29. Cf. GRUZINKI, S., *o. c.*, pp. 42-45.

© Ediciones Universidad de Salamanca 

del poder y por la fuerza de las armas: la globalización del siglo XV, y de los siglos que le seguirían, y en la que la exportación de la mano de obra esclava de África hacia América condujo a que la mezcla de razas fuera sobre todo una violentación de pueblos y culturas conseguida con el látigo, la pólvora, las cadenas de hierro y el semen derramado en cuerpos bañados de la sangre y sudor. Y cuando se habla de mestizaje cultural en este contexto y en este cambio de siglos es todavía y siempre el juego entre la civilización y la barbarie lo que está en causa y las formas que él asume, juego este que no se restringe sólo a la expansión colonial de los siglos XV y XVI, pero que alcanza a nuestro tiempo, que es también productor y reproductor de civilización y barbarie en una dialecticidad interna en la que la destrucción de las otras culturas es el rostro bárbaro de la cultura dominante que sus protagonistas no quieren ver[30]. Hoy, como ayer, el mestizaje cultural puede ser alcanzado a través de la invasión, y cuando las culturas son invadidas, pierden sus contextos materiales y sus ecosistemas de desarrollo, acabando por ser desfigurados sus paisajes por la presencia dominante, aunque con un cierto aspecto mestizo, de las especies invasoras.

## 4. El mestizaje en profundidad y el diálogo intercultural

Cuando se pasa de un mestizaje superficial a un mestizaje profundo y de uno impuesto a otro sentido, querido y asumido, se produce un encuentro fecundo entre mestizaje e interculturalidad que postula el diálogo entre culturas como su forma de realización y que se afirma como alternativa consistente al mestizaje subyacente a la globalización neoliberal. Pero como ese diálogo se diseña en una situación de asimetría, referida a los planos económico, político y científico-técnico, por no hablar del plano militar, la tesis que propongo es la de que la configuración de este diálogo intercultural, hoy de suyo en las sociedades occidentales –donde aún hay países y culturas del centro y países y culturas de la periferia–, mucho podrá recibir de una lectura atenta de las contribuciones que han sido proporcionadas por algunos de los autores que desarrollaron su reflexión en el contexto de culturas «invadidas» desde la primera globalización y que, a partir de ahí, esbozaron, en un clima de cultura silenciosa, principios e instrumentos conceptuales que constituyen una respuesta adecuada al sentimiento rapaz con el que la cultura de consumo de las grandes multinacionales nos pretende mestizar (no sólo a nivel técnico-económico, sino también a nivel cultural y artístico). En este contexto, las corrientes filosóficas hoy conocidas como la Filosofía y la Ética de la Liberación, que encuentran en Enrique Dussel uno de sus principales exponentes, han venido desarrollando un conjunto de reflexiones sumamente interesantes y pertinentes para la redefinición de lo que hoy está empezando a ser denominado una «filosofía

30. Fornet-Betancourt, R., *Transformación intercultural de la Filosofía*, p. 195.

© Ediciones Universidad de Salamanca 

intercultural» o, en expresión de Fornet-Betancourt, una «transformación intercultural de la Filosofía» y de la que quisiera ahora de indicar algunas direcciones de reflexión, de búsqueda y de orientación práctica.

Importa, en primer lugar, hacer referencia a algunos presupuestos en los que podría sentarse esta Ética de la Liberación al servicio de un diálogo entre culturas y de un mestizaje cultural mejor comprendido. Para ello me centraré en tres presupuestos que, en este contexto, me parecen suficientemente pertinentes: la desobediencia cultural, el principio liberación y el criterio pluricultural.

La desobediencia cultural[31] corresponde a la legitimidad con que una cultura invadida puede desobedecer los imperativos de la cultura colonizadora en su tendencia a la debilitación y consecuente dominio de las otras culturas, y que proporciona simultáneamente la capacidad de una cultura de origen de encontrarse fecundamente con otra cultura. En este contexto, la desobediencia cultural desarrolla mecanismos que son simultáneamente de resistencia y de transformación: de resistencia a la cultura que se impone por la fuerza y de transformación por la crítica a las figuras estabilizadas de la propia cultura, de tal manera que el futuro es un espacio abierto que debe ser permanentemente refundado a partir nuevas interacciones, lo que implica una opción ética liberadora de los sistemas de exclusión más o menos inherentes al proceso de afirmación de cualquier cultura, tomando partido con los oprimidos y con los «sin refugio cultural», que lo son por haber sido despojados de la casa cultural en que vivían.

Es así como gana sentido el segundo presupuesto que la Filosofía Latinoamericana, en sus desarrollos a partir de los años setenta del siglo XX, nos proporciona: el principio-liberación. Tal principio surge en el contexto de la afirmación de una Ética de la Liberación[32], en una significativa simultaneidad con otros movimientos idénticos, igualmente críticos, en el cuadro de la periferia postcolonial, expresamente en la India y en África, que tuvieron su expresión teórica en los llamados *subaltern studies*, que pasa por la deconstrucción de la Modernidad en el contexto de culturas invadidas, conectando el «*je pense, je suis*» de Descartes al «yo conquisto» de Hernán Cortés y viendo en los «excluidos y vigilados» en las «reducciones», aldeas y doctrinas de América Latina una anticipación de los manicomios y de las prisiones panópticas de Foucault[33]. Se trata de dar otra perspectiva al Otro, que pasa a ser también lo oprimido por un nuevo orden económico-político internacional que genera continuamente nuevas víctimas[34]. Esta perspectiva permite enunciar un principio material universal de la ética en los siguientes términos:

31. Retomo el concepto, de una forma crítica y un poco amplia, de FORNET-BETANCOURT, R., *Transformación intercultural de la Filosofía*, pp. 183-189.

32. Cf. DUSSEL, E., *Ética de la liberación en la edad de la exclusión*, Madrid, Editorial Trotta, 2002.

33. Cf. DUSSEL, E., *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 2001, pp. 441-446.

34. Idem, *ibid.*, p. 445.

© Ediciones Universidad de Salamanca 

> aquel que actúa éticamente debe (como obligación o deber ser ético) reproducir y desarrollar auto-responsablemente la vida de cada sujeto humano, teniendo como regla enunciados normativos con pretensión de verdad práctica, en una comunidad de vida, a partir de una «vida buena» cultural e histórica [...] que se divide solidariamente teniendo como referencia última toda la humanidad y, por ello, con pretensión de universalidad[35].

Un tercer presupuesto reside en el reconocimiento de que cada ser humano es capaz simultáneamente de desarrollar criterios en varias culturas, o sea, en «múltiples sistemas de esquemas de percepción, pensamiento y acción»[36].

A partir de estos presupuestos, pienso que es posible enunciar algunos de los principios nucleares a asumir en el actual contexto de la globalización y el mestizaje en profundidad como proyecto de un auténtico diálogo intercultural.

El primero de estos principios tiene que ver con el *ethos* libertador de los derechos humanos tal como ellos se consagran progresivamente a partir de las memorias de las víctimas de la violencia, de la opresión, y de la exclusión. Tales derechos, como refiere Dussel, «no pueden ser contabilizados *a priori*», pero «son por naturaleza históricos», estructurándose históricamente como «derechos vigentes» y siendo «puestos en cuestión a partir de la conciencia ético-política de los "nuevos" movimientos sociales que luchan por el reconocimiento de su dignidad negada»[37], en una actitud que, al mismo tiempo que rechaza dogmatismos y etnocentrismos, rechaza también relativismos absolutizados en nombre de una cultura universal de la liberación humana[38].

El segundo principio determinante de una transformación del contacto entre culturas en un verdadero diálogo intercultural en torno a una concepción de universalidad construida desde abajo y que se constituye claramente como alternativa a la concepción de universalidad inherente a la globalización neoliberal que surge no sólo como una construcción de arriba hacia abajo, sino, más aún, como una construcción impuesta de arriba hacia abajo.

En tercer lugar, podríamos recuperar la centralidad, el carácter incontorneable y la preservación del núcleo ético y mítico de cada cultura, de los que habla Ricoeur, como forma de salvaguardar su singularidad, no en un proceso de alejamiento chauvinista o solipsista, sino en una aproximación dialógica con los otros. Este núcleo, por su concreción en un fondo de imágenes, aunque, simultáneamente, por el impulso creador que lo caracteriza, es la traducción práctica de la dialéctica entre cierre y apertura, entre conservación e innovación, entre necesidad y libertad que

35. DUSSEL, E., «La globalización y las víctimas de la exclusión», p. 131.
36. Cf. GARCÍA CASTAÑO, F. J.; PULIDO MOYANO, R. A. y MONTES DEL CASTILLO, Á., «La educación multicultural y el concepto de cultura», p. 73.
37. DUSSEL, E., *Hacia una filosofía política crítica*, p. 151.
38. Cf. FORNET-BETANCOURT, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, pp. 285-297.

caracteriza toda la dinámica cultural en el encuentro con otras tradiciones, igualmente singulares, igualmente conservadoras e igualmente creadoras[39].

En cuarto lugar, me parece indispensable fundir el mestizaje en profundidad, en tanto diálogo intercultural, con el ejercicio de la Filosofía como «eco-sofía», que, a partir de una ecofilia, se desarrolla en una necesaria e imprescindible «eco-ética»[40]. Porque si la globalización rapaz descansa en un proyecto de dominio que, destruyendo la casa de las culturas, su morada física y terrena, destruye su mundo en una filosofía del progreso como explotación, instrumentalización y consumo, la universalización desde abajo, la mundialización sostenida en la solidaridad, promueve la atención a lo que en el fondo del fondo de todos los pueblos constituye un llamamiento al respeto por la vida en su biodiversidad, en su envolvimiento y en su complejidad holística, transformando el principio de la indiferencia en principio de la responsabilidad.

Por último, añadiría otro principio que constituye su base indispensable: el retorno a la cuna natal y a la valoración de la lengua materna como flujo del sentido en que se concretizó nuestra primera apertura al mundo, como leche en que se decantan las memorias de las que se hace nuestra identidad, como fuente de la que nos alimentamos en nuestro encuentro con los otros en otras tantas fuentes o nacientes y otros tantos ríos de tradiciones culturales diferentes[41]. Es en la lengua materna donde el hombre comienza a comprenderse e identificarse, es en ella donde el hombre se capta, antes que nada, en su enraizamiento corpóreo y afectivo en un mundo cultural e histórico, es en su seno donde se percibe el sentido pleno del diálogo como juego en tanto cambio de experiencias y memorias, siendo también a través de la lengua materna que el hombre resiste a la uniformidad cultural que, en tiempos de globalización, se afirma como una uniformidad idiomática, por ello se impone, como refiere M. B. Pereira, una fenomenología natalicia, lingüísticamente mediada, que traduzca este regreso al lenguaje de la cuna en la que se manifiesta nuestro ser[42]. Mestizaje superficial es la deformación de las lenguas, su corrupción artificial por el idioma dominante con el que se circula en las autopistas de la información, su transformación en un mosaico epidérmico de extranjerismos, cuyo origen y peso semántico se pierden en la velocidad con que se realiza; mestizaje en profundidad es la fecundación de las lenguas unas con las otras, el diálogo de sus memorias, la comunicación de sus fuentes, la facultad intercircular de sus mundos, sin desvirtuar las identidades dinámicas de los hombres y de los pueblos en sus encuentros y desencuentros con el tiempo y con la historia. En este ahondamiento de nuestro ser-en-el-mundo como ser-con-los-otros-en-el-

39. «La création», dirá RICOEUR, P., (*ibid.*, p. 297), «échappe à toute prévision, à toute planification, à toute décision d'un parti ou d'un État. L'artiste –pour le prendre comme le témoin de la création culturelle– n'exprime son peuple que s'il ne se le propose pas, et si nul ne lui commande».

40. Cf. BAPTISTA PEREIRA, M., «Alteridade, linguagem e globalização», p. 7.

41. Para la importancia del lenguaje y valorización de la lengua materna en el contexto de la globalización, cf. idem, *ibid.*, sobre todo pp. 9-19 y 33-37.

42. Idem, *ibid.*, p. 37.

mundo se realiza y fecunda nuestro ser cultural como un ser-con-las-otras-culturas en interacción dinámica, aprendizaje recíproco y diversidad de raíces, mundos y horizontes. La educación intercultural puede y debe ser, por tanto, asumida como una práctica de transformación y reconstrucción social[43], en un empeño socio-político[44], en una perspectiva holística y como educación para la ciudadanía plena[45].

## 5. Nota final

Este recorrido por la globalización, el multiculturalismo, el mestizaje y por el diálogo intercultural, con todas sus implicaciones epistemológicas, antropológicas, políticas, culturales y educativas, permite visualizar que no hay respuestas lineales a los problemas de la sociedad actual, y que fenómenos aparentemente simples traen consigo implicaciones que reclaman y movilizan el fondo de nuestro ser en todas sus dimensiones. Se trata, más bien, de crear «espacios utópicos de mediación y mestizaje», mostrando la fuerza de la utopía como «alternativa y ruptura» capaz de una praxis transformadora que ya se ha empezado a afirmar en América Latina y que puede constituirse como luz de esperanza para el resto del mundo[46].

En ese contexto utópico, sólo una razón *pática* y afectiva puede corresponder a la solicitud del otro que nos llega de un mundo diferente, con su cultura, sus valores y su memoria de mundo, de ahí que la actitud que un mestizaje en profundidad reclama, sea la de una capacidad de acogida del otro, transformando en huésped lo que actitudes xenófobas ven sólo como hostil, términos que tienen una raíz común pero que traducen comportamientos opuestos[47]. Ejercer el diálogo como hospedaje es conectarme afectivamente al otro y dejar que él se conecte a mí, acogerme en su seno como si fuera mi habitación o morada y dejar que él nos viva o habite como si fuéramos su casa. Sin embargo, es necesario tener presente que la relación con el otro en el que vivimos o que vive en nosotros no es una mera relación extrínseca y estática, como si vivir fuera sólo el estar en, tal como un libro está en un estante o un objeto en un armario, sino que es una relación de mutua transformación dialógica en una comunicación libre e intersubjetiva. Esta noción de diálogo intercultural como hospedaje remite al concepto de tolerancia que, en uno de sus sentidos etimológicos, implica la capacidad de acoger y llevar con nosotros al otro con quien nos encontramos o la disposición de un sistema que, para «aceptar en su economía

43. García Castaño, F. J.; Pulido Moyano, R. A. y Montes del Castillo, Á., «La educación multicultural y el concepto de cultura», pp. 50-54, pp. 59-60.

44. Cf. García Martínez y Sáez Carreras, *o. c.*, pp. 136-141.

45. Cf. Banks, J. A., *Educating citizens in a Multicultural Society*, New York, Teachers, College Press, 1997. Cf. también Sabariego, M., *La educación intercultural ante los retos del siglo XXI*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002, pp. 97-129.

46. Cf. Aínsa, F., «El destino de la utopía latinoamericana como interculturalidad y mestizaje», en Fornet-Betancourt, R. (ed.), *Culturas y Poder*, pp. 279-297.

47. Cf. Baptista Pereira, M., «Alteridade, linguagem e globalização», p. 18.

a aquel que le es extraño, debe, en cierta medida, reorganizarse interiormente»[48]. El diálogo intercultural supone así la *metanoia*, en su sentido más profundo, recuperando simultáneamente la noción aristotélica de que el *nous* es *capax mudi, capax universi*, y que en su reformulación, inspirada en los escritos herméticos, en el motivo del hombre como microcosmo –sobre todo en los autores neoplatónicos renacentistas–, apunta ya hacia la capacidad del hombre de ser, no sólo en términos cognitivos, sino en lo más íntimo de su ser y de su libertad, el universo, o sea, la unidad de la diversidad de todas las cosas[49].

Mestizaje y diálogo intercultural conformarían de este modo el fenómeno de la mundialización o de la globalización asumiendo las dimensiones positivas que el concepto de universo les proporciona, reencontrando simultáneamente los hilos del símbolo del microcosmo que en otro momento de la globalización, el Renacimiento de los siglos XV y XVI, dejó al pensamiento filosófico en una apertura hacia la totalidad, en un reconocimiento de la unidad en la riqueza y fecundidad de la diferencia que la constituye y en una inequívoca afirmación de la libertad asumida como la impronta distintiva e inalienable de ser hombre.

48. GIANNINI, H., «Accueillir l'étrangeté», en SAHEL, Claude (ed.), *La tolérance. Pour un humanisme hérétique*, Paris, Éditions Autrement, 1991, p. 19. Cf. también ANDRÉ, João Maria, *Pensamento e afectividade*, Coimbra, Quarteto, pp. 128-130.

49. Sobre la noción dinámica de microcosmo a partir de algunos autores del Renacimiento y sobre sus implicaciones éticas, cf. Maria ANDRÉ, João, «O homem como microcosmo: da concepção dinâmica do homem em Nicolau de Cusa à inflexão espiritualista da antropologia de Ficino», *Philosophica*, 14 (1999), pp. 7-30.

© Ediciones Universidad de Salamanca 