

La perspectiva intercultural y los derechos humanos: “Escuela para todos”, una experiencia iluminadora en América Central

José Manuel Fajardo Salinas*

El presente escrito pretende trazar un camino exploratorio donde podamos ir comentando reflexivamente algunas apreciaciones teóricas con respecto al tema de la interculturalidad y los derechos humanos. Así, siguiendo la metodología de ensayo, procedemos a examinar la perspectiva intercultural, indicamos cómo su articulación con el tema de los derechos humanos es compleja pero necesaria, y culminamos mostrando una experiencia viva del área mesoamericana, que expresa las virtualidades prácticas de tomar en serio la propuesta intercultural en favor de los derechos humanos.

La perspectiva intercultural

La noción básica de interculturalidad remite a la capacidad humana de comprender, mediante una labor personal de traducción de códigos de sentido, las distintas significaciones vitales que pueden darse en la interpretación de hechos, tanto de persona a persona, como de un grupo humano respecto a otro. En cualquier caso, se requiere suspender momentáneamente nuestro modo común de entender las cosas para ingresar al modo de entenderlas del otro, y en el camino de retorno, con esta nueva comprensión, observamos que nuestra misma comprensión se ha ampliado, se ha cultivado con el nuevo humus de sentido que nos viene del otro.

Ahora bien, adaptando esta noción en la forma de constructo teórico de investigación, pasamos a su definición filosófica para analizar cómo se enlaza con la fundamentación y oportunidad de los derechos humanos. En las

* Magíster en Ética Social y Desarrollo Humano por la Universidad Alberto Hurtado de Chile y catedrático de la Universidad Católica Santa María La Antigua de Panamá. Correo electrónico: jfajardo@canaa.usma.ac.pa.

palabras de introducción correspondientes a esta voz dentro de la obra *Pensamiento crítico latinoamericano* encontramos lo siguiente:

Filosofía intercultural es, fundamentalmente, una propuesta programática desarrollada por un movimiento multidisciplinar e internacional de pensadores e investigadores para una nueva transformación de la filosofía. Se busca una nueva transformación de la filosofía o, mejor dicho, del filosofar [...] teniendo en cuenta precisamente las distintas prácticas del filosofar con que nos confrontan las culturas de la humanidad.¹

Luego de contemplar esta definición, encontramos uno de los primeros problemas de la perspectiva intercultural: para un profesional de la filosofía educado en el paradigma de la cultura científica del mundo occidental, donde se contempla a Grecia como único lugar de nacimiento de la filosofía, la expresión filosofía "intercultural" podría representar una fuerte disonancia cognitiva, pues se puede concebir de inmediato la idea de una invasión del área de la antropología o las ciencias sociales al recinto privado de la filosofía clásica.²

Por lo anterior, y en fidelidad al espíritu que anima el desafío del diálogo intercultural, existe la propuesta de desechar incluso el término "interculturalidad" para optar por otro más complejo: "inter-trans-culturalidad"³. Ello no se hace por el afán de una amigable "reconciliación" con la filosofía clásica, sino con el ánimo de establecer puntos de contacto y de discusión, donde a través de la añadidura de la partícula "trans" se apunta a la universalidad como requisito filosófico primario que, sin embargo, debe comprenderse dentro de la lógica de encuentros intercontextuales, de

tradiciones y culturas, que edifican significados mutuos y trascendentes en ámbito dialógico.

Ahondando en el neologismo propuesto, desde su prefijo "inter", es evidente que la expresión intertransculturalidad mira hacia la relación que se da en el diálogo cultural entre dos o más interlocutores culturales. Ello va mediado por una serie de requisitos básicos que posibiliten un auténtico diálogo, a saber: resolver previamente las asimetrías de poder que se dan entre los protagonistas del diálogo cultural; escapar de fijaciones monoculturales; estar abiertos a la "desobediencia cultural" como posibilidad de cambio u opción cultural a través del contraste con otros logros culturales... Es decir, actitudes dialogales de gran flexibilidad y apertura para que cada cultura exponga su momento cultural, y permita ser transformada (interiormente) y a la vez transforme a las demás, mediante una confrontación amigable con las otras referencias culturales.

El siguiente segmento de la palabra intertransculturalidad, o sea la partícula "trans", habla de un espacio metacontextual, donde la posibilidad del diálogo busca autotranscenderse y crear una razonabilidad cultural que permita a las culturas un mirar "respectivo" de sí mismas y de las demás. De este modo, desde un primer momento, pueden autocriticarse y optar por cambios en el sentido de crecer y madurar en la humanitas⁴ a nivel interno; y como segundo momento, poder "dar a" y "recibir de" las otras culturas observaciones críticas con las que se ayuden mutuamente a caminar tras el ideal de la humanitas señalado anteriormente.

Como puede entenderse por lo anterior, el "trans" no puede lograrse sin un "inter" que

1. Fonet-Betancourt, R., "Filosofía Intercultural". En Salas Astrain, R., (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano: conceptos fundamentales*, tomo I, Santiago de Chile: Ediciones UCSH, 2005, p. 399.
2. Fonet-Betancourt, R., "Lo intercultural: el problema de su definición", *Aula Intercultural*, 21 de julio de 2005. Disponible en <http://www.aulainter-cultural.org/IMG/pdf/betancour.pdf>.
3. Fonet-Betancourt, R., *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p. 39.
4. "[...] proceso de formación de la existencia humana como subjetividad participativa y valorante, entendiendo por ésta el ordenamiento comunitario mediante el cual la existencia humana se va calificando como un sí mismo que, justo por ser en su propia subjetividad o conciencia (de sí) una existencia que se sabe como siendo ya en relación con otro o, más exactamente, que es conciencia (de sí) como conciencia de y entre otros, su subjetividad es subjetividad 'interesada' (inter-esse) en y por el otro [...]" (Fonet-Betancourt, R.,

conjugue las condiciones de auténtico diálogo referidas. Por ende, el “trans” viene a ser la instancia mediadora que cualifica al “inter” para avanzar en universalidad cultural, donde la diversidad sea admitida y celebrada como enriquecimiento mutuo. Todo este proceso de diálogo intertranscultural cabe en el sentido de entender la cultura como proceso concreto por el que una comunidad humana determinada organiza su materialidad en base a los fines y valores que quiere realizar. Por tanto, es una apelación al ejercicio de la libertad humana, y se sumerge en la cultura como caldo de cultivo en permanente acción de modelar y ser modelada por las subjetividades humanas que la conforman. Así, se considera a la cultura como la mediación humana más susceptible de viabilizar o canalizar comunicación, y a la vez de dar sustentabilidad a proyectos transformadores de largo alcance.

La polémica culturalista-universalista

Entendida de este modo la perspectiva intercultural, podemos entonces establecer un enlace con el tema de los derechos humanos. Lo hacemos a través de una polémica de actualidad, la que se da entre los culturalistas y los universalistas. Es sobre este tapete que salen a la luz las dificultades de articular ambos temas: por un lado, la emergencia y vigencia de los reclamos por el derecho a vivir en y de la propia cultura; y por otro, el valor universal de los derechos humanos, como instancia ética que trasciende los particularismos culturales⁵.

Ambos grupos tienen sus razones de fondo para oponerse, tanto teóricas como prácticas⁶.

Iniciando por los culturalistas, su primera reacción es acusar en la noción de derechos humanos un marcado individualismo e instrumentalización. Lo que se expresaría a través de un secularismo que no respeta las tradiciones religiosas ancestrales y que posee una lógica subyacente que invita a plegarse absolutamente a la razón individual y no comunitaria, en especial como razón mercantil lucrativa. A ello, los universalistas contestan diciendo que esta posición adolece de lo mismo que critica: se encierra en su tradición colocándola como parámetro único, y no se abre a otras posibilidades menos restrictivas. Y dan, además, un argumento práctico: no en pocas ocasiones los que se apoyan en el argumento cultural lo hacen para encubrir ideológicamente las violaciones a los derechos humanos en ciertos países.

Al considerar los argumentos válidos que asisten a cada parte, podemos pensar que los culturalistas poseen varios puntos a favor. Desde la perspectiva teórica, su más fuerte crítica es la supuesta universalidad de los derechos humanos⁷, punto que se esgrime con suficiencia, pero que al no ser todavía consistente en su fundamentación filosófica puede ser una imposición desde un modelo de comprensión cultural. La segunda crítica, que comparten los comunitaristas, es que los derechos humanos “no se venden solos”, es decir, junto al derecho a la libertad individual viene la ley del mercado, junto al derecho al trabajo viene el derecho a la acumulación de capital, junto al derecho a la libertad de expresión viene el derecho a la adquisición privada de medios de comunicación, etc. O sea, las adherencias del modelo cultural liberal son conspicuas.

“Por una crítica filosófica de la globalización”, en *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberación*, Madrid: Trotta Editorial, 2003, p. 56).

5. Salvat, P., *Nueva gramática ciudadana y universalización de derechos: desafíos para el nuevo siglo* [Documento de Trabajo], Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 1998, p. 25.
6. Cfr. Giusti, M., “Los derechos humanos en un contexto intercultural”, *Aula Intercultural*, 3 de abril de 2003. Disponible en http://www.aulaintercultural.org/IMG/pdf/Miguel_Giusti.pdf.
7. De hecho, algunos autores parecen obviar la fundamentación filosófica de los derechos humanos para realzar la importancia de su protección o reconocimiento; no está de menos recordar que, sin este paso, la misma posibilidad de que el discurso de los derechos humanos se consolide está en riesgo permanente. Cfr. García, V., “Derechos Humanos sí, pero ¿por qué?”, *Revista Moralía*, vol. 21, 1998, pp. 162-163.

Un tercer argumento, de tipo teórico-práctico, es el supuesto derecho a la representación política ciudadana, que se ha visto desplazada y se manifiesta en índices de gobernabilidad más bajos, debido a que las grandes decisiones políticas se han visto invadidas por la lógica del capital financiero internacional, al que importan poco esos derechos. Un cuarto argumento es que los derechos humanos, al ser aplicados en principio con carácter universal, es decir, a un ser humano "neutro" culturalmente, tienden a desvalorizar los contextos y raigambres de tradición que ubican realmente a un individuo. Finalmente, un quinto argumento es que, al hacerse operativos a través de leyes, estos derechos son comúnmente "interpretados", y al aplicarse, tienen a discriminar a los no-ciudadanos (por ejemplo a los extranjeros). F. Hinkelammert habla de la hipocresía de los derechos humanos en cuanto que los países del occidente desarrollado que comúnmente los proclaman son los primeros en violarlos. Este argumento es potente en cuanto demuestra el formalismo de los derechos humanos: valen si todos los implicados gozan de simetría e igualdad de condiciones, y ello es una utopía en la realidad del mundo actual⁸.

Ahora bien, los defensores de la aplicabilidad universal de los derechos humanos poseen argumentos no menos potentes. El primero, la autorreferencialidad: si alguien es capaz de ejercer una crítica en contra de los mismos es porque les exige que sean consecuentes, es decir que se cumplan hasta el fondo de su radicalidad (lo cual implica los "derechos culturales", evidentemente). Por tanto, hay aquí una razón que goza de invulnerabilidad conceptual, ya que por la misma vía tenemos entonces en los derechos humanos una posibilidad que ayuda moral y jurídicamente a los mismos cul-

turalistas. Gracias a la reflexividad⁹ aportada por la noción de derechos humanos tenemos un segundo argumento, y es que gracias a esta referencia transcultural es posible hacer una crítica a las tradiciones culturales que siempre peligran de caer en etnocentrismos y fijaciones tradicionalistas. Por último, los universalistas critican lo que se había comentado: la instrumentalización de la posición culturalista para apoyar situaciones de facto que pecan de autoritarias y aplastantes para las personas justificándose con la tradición.

Ante ambas posiciones, la opción más retrógrada es el fundamentalismo, cerrarse en las propias razones y no escuchar al otro. En este sentido, la oportunidad de los derechos humanos como paradigma que enlace creativamente y fructuosamente con las culturas va en la línea de una sana dialéctica (entendida en términos de resolución de conflictos). Es decir, sin dejar de lado las razones de cada uno, y reconociendo que hay un conflicto de fondo, se debe reconocer que los propios argumentos son seriamente cuestionados. Este diálogo sincero debería ser el punto de arranque para llegar a un consenso dialéctico, por el cual, sin renunciar a los principios de la propia cosmovisión cultural, se llegara a reconocer una serie de derechos humanos comunes.

Y es aquí donde la perspectiva intercultural desarrollada al inicio tiene una voz y una propuesta novedosa, plausible y actual. Uno de los autores más reconocidos en esta perspectiva¹⁰, Fonet-Betancourt, parte del concepto de "memoria histórica", y entiende a los derechos humanos como un concepto que trasciende a las culturas, que canaliza las energías liberadoras de la humanidad y que posee una reserva de crítica intra e intercultural. Así, son estos derechos conquista de la humanidad en y por

8. Apuntes de la Conferencia "La globalización y sus monstruos", brindada por Franz Hinkelammert en la Universidad Alberto Hurtado de Chile, el 9 de abril de 2007.

9. La reflexividad o respectividad, que puede ser entendida también como reflexión subjetiva, se entenderá como la factibilidad de autotrascenderse de la conciencia humana al recurrir al *ethos* no culturizado personal, el cual le permite salir de su patrón cultural (para entender al otro y entenderse a sí mismo desde la exterioridad). Cfr. Fonet-Betancourt, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, *óp. cit.*, pp. 49 y 212-214.

10. *Ibid.*, pp. 285-297.